UNIVERSITÉ DE TOURS

ÉCOLE DOCTORALE : Humanités & Langues – H&L
Interactions Culturelles et Discursives (ICD)

THÈSE présentée par :

Valencia Salamanca, Héctor Javier

soutenue le : 16 novembre 2024

pour obtenir le grade de : **Docteur de l'université de Tours**

Discipline/ Spécialité : philosophie

Aux sources du politique, la reconnaissance

Apports à partir de l'Amérique latine

THÈSE dirigée par :
Gomez-Muller, Alfredo Université de Tours

RAPPORTEURS :
Kerfa, Sonia Université de Grenoble
Poché, Fred Université Catholique de l'Ouest (Angers)

PRÉSIDENTE :

Leblanc, Cathy Institut Catholique de Lille

JURY :

Gomez-Muller, Alfredo Université de Tours
Kerfa, Sonia Université de Grenoble
Leblanc, Cathy Institut Catholique de Lille
Mullaly, Laurence Université de Tours
Poché, Fred Université Catholique de l'Ouest (Angers)

PALABRAS PRELIMINARES

Este trabajo es el fruto de un sueño colectivo: ser filósofo. Un sueño que comenzó en Ibagué, se fortaleció en Bogotá y culminó en Francia. Es colectivo porque es el resultado de una *red de afectos* formada por familiares, amistades y docentes que, en diferentes etapas de mi vida, han dejado una profunda huella en mis pensamientos. Estas palabras son un reconocimiento de gratitud, admiración y respeto hacia todas aquellas personas que contribuyeron, de manera directa o indirecta, a la culminación de este largo camino.

Agradezco a mis padres, Isabel Cristina Salamanca y Héctor Javier Valencia Vivas, y a mi hermana, Lorena Valencia Salamanca, quienes me han acompañado afectiva, económica y emocionalmente en la realización de mis proyectos personales. Igualmente, a Himelda Sánchez por sus constantes mensajes de motivación. A Laura Benavides González, mi compañera de vida, sueños y luchas. Su apoyo fue fundamental para avanzar día tras día y para alimentar la llama de la transformación social y la rebeldía.

Asimismo, extiendo mi agradecimiento a los profesores y profesoras que contribuyeron a mi formación filosófica. De la Universidad Javeriana, agradezco a Marcela Forero, Miguel Ángel Pérez, Franco Alirio Vergara, Ángela Calvo y Roberto Solarte. De la Universidad del Valle, a Delfín Grueso. De la Universidad de Poitiers, a Arnaud François-Mansuy. De la Universidad de Tours, expreso mi profunda gratitud al profesor Alfredo Gómez-Muller por su exigencia y rigurosidad, su pedagogía y su compromiso social y político. También por haberme inculcado la importancia de una mirada crítica y situada de la filosofía.

Finalmente, agradezco a mis amistades Mateo, Andrés, Juan Pablo y Angélica; Gustavo, Rafael, Juan y Gloria; Jairo y María; Charles, Anaïs y Tolsan; Valerie y Lauren; y a Suleiman.

A *Don Gustavo,* In memoriam

A quienes luchan cotidianamente por construir un mundo socialmente más justo.

Injértese en nuestra cultura, lo mejor de la cultura universal,
pero el tronco ha de seguir siendo nuestra cultura.
José Martí

Introduction générale 9

Primera parte: rastreo histórico y definición conceptual 18

Introducción 18

I. El reconocimiento en Paul Ricœur 19

A. Introducción: los caminos del reconocimiento 19

a. Dispersión y coherencia semántica 21

b. Una genealogía del reconocimiento 27

B. El reconocimiento como identificación y atestación.
De la epistemología representacionalista hacia la hermenéutica de sí 30

a. Descartes y Kant, el reconocimiento como identificación 32

b. La ruina de la representación y la crítica fenomenológica 44

c. De la descripción fenomenológica a la comprensión hermenéutica de sí:
el reconocimiento de sí 49

d. La construcción moral del sujeto en el mundo griego y la acción racional autofundadora .. 52

e. El análisis fenomenológico de las capacidades individuales y el momento bergsoniano 59

f. Análisis de las capacidades colectivas: representaciones, identidades y derechos 66

C. El reconocimiento mutual como fundamento de una filosofía de la acción intersubjetiva 74

a. La disimetría originaria y el atomismo liberal:
la ruptura de formas del reconocimiento social 77

b. El momento hegeliano, la crítica a Hobbes y la reconstrucción de los lazos de
reconocimiento intersubjetivo 82

D. Reconocimiento mutual y reconocimiento cultural 88

a. Mutualidad: estados de paz y lucha por el reconocimiento 90

b. Multiculturalismo y reconocimiento de la diversidad cultural 96

II. El reconocimiento en Axel Honneth 109

A. Introducción 109

B. Una historia europea de la idea de reconocimiento 117

a. La idea de reconocimiento y el desarrollo diverso de la modernidad europea 119

b. Reconocimiento y pérdida de sí en la tradición francesa 123

c. Reconocimiento y simpatía en la tradición británica 140

d. Reconocimiento recíproco en la tradición alemana 153

e. Un esbozo sistemático del desarrollo histórico de la idea 163

C. La lucha por el reconocimiento 173

a. El reconocimiento y su reactualización naturalista 177

b. Los modelos inmanentes del reconocimiento intersubjetivo y el desprecio social 183

c. Reconocimiento, emociones y progreso social 197
d. Reconocimiento, redistribución y teoría de la justicia 212

Segunda parte : la institucionalización multicultural del concepto 233

Introducción 233

III. Una geneaología del multiculturalismo 240

A. Introducción 240
B. La homogeneidad nacional y el asimilacionismo 241
C. Condiciones de emergencia del discurso multicultural 247
D. Las luchas norteamericanas por el reconocimiento de las identidades culturales 254

IV. La política del reconocimiento en Charles Taylor 260

A. Introducción 260
B. Las consecuencias negativas de la epistemología representacionalista y el atomismo liberal 268
C. La revolución expresivista y el reconocimiento de sí 278
D. El reconocimiento dialógico, patologías individualistas y la unidad de la vida 294
E. La presunción de igual valor de las culturas y la fusión de horizontes 308

V. La ciudadanía multicultural en Will Kymlicka 324

A. Introducción 324
B. Reconocimiento y acomodación de la diversidad cultural 331
a. Clasificación de las reivindicaciones culturales: Estados multinacionales y Estados poliétnicos 333
b. ¿Cuál institucionalización del reconocimiento cultural? 342
C. Tipología de los derechos culturales 348
a. Derechos de autonomía regional 350
b. Derechos poliétnicos 356
D. Justificación normativa de los derechos culturales 365
a. Cultura y libertad 366
b. Igualdad, tratados históricos y diversidad 374
c. « Soft rights » y « hard rights » 378
E. Los derechos culturales y el sistema internacional de derechos humanos 382

Tercera parte: aportes normativos a partir de la experiencia latinoamericana 403

Introducción 403

VI. El desafío del reconocimiento cultural 418

A. Introducción 418
B. Independencia, homogeneización cultural y ciudadanía jerárquica 419
a. La nación de ciudadanos 422
b. La nación de « Blancos » 427
c. La nación mestiza y el indigenismo 431
C. El proceso histórico de revitalización y autonomización cultural 439
a. El difícil reconocimiento de la diversidad cultural en el pensamiento crítico latinoamericano 445
b. 1970: la reorientación del interés emancipador 466
c. La emergencia de organizaciones sociales y partidos políticos étnicos 485

VII Movilización social y reconocimiento efectivo de los derechos culturales 500

A. Introducción 500
B. El reto de la implementación 501
C. La regionalización del reconocimiento cultural 516
D. Experiencias e itinerarios de lucha por el reconocimiento cultural 525
a. Guatemala 525
b. Nicaragua 543
c. Colombia 563

VIII Redistribución, autonomías y descolonización 602

A. Introducción 602
B. Justicia Social y Justicia Cultural: la apuesta de cambio en Ecuador y Bolivia 610
a. Condiciones de emergencia preconstituyentes 612
b. El principio de plurinacionalidad 622
c. El Sumak Kawsay o Buen vivir (Ecuador) y el Suma Qamaña o Vivir Bien (Bolivia) 640
C. Regímenes autonómicos 660
a. La lucha por la autonomía: aproximaciones políticas y jurídicas 662
b. Algunas experiencias autonómicas y educativas 671

Conclusion*.....*697

Bibliografía*.....*709

INTRODUCTION GÉNÉRALE

Depuis la décennie 1960, les sociétés contemporaines font face, dans plusieurs régions du monde, à des tensions liées à l'émergence de revendications qui concernent la reconnaissance politique et juridique de la diversité culturelle. Des groupes de population culturellement diversifiés expriment des revendications qui mettent en avant des formes de l'identité culturelle, souvent historiquement dévalorisées, et qui sont susceptibles de remettre en cause le statut du citoyen-sujet abstrait dépourvu d'identité communautaire et ethnique. Ils considèrent que la non-reconnaissance de leur identité particulière par l'affirmation exclusive d'une identité « nationale » supposée être « universelle », constitue une forme d'injustice culturelle qui porte atteinte aux principes mêmes du système démocratique. L'émergence et le développement de ces revendications soulèvent d'emblée deux questions : pourquoi, à une époque donnée et dans une situation sociale donnée, les demandes de reconnaissance sont-elles devenues si pertinentes d'un point de vue éthique et politique dans le débat contemporain ? Comment *reconnaître* politiquement et institutionnellement des populations qui veulent être respectées dans leur particularité et leur singularité ?

Ces questions ne relèvent pas simplement des politiques publiques ni des modèles de gouvernance. Elles impliquent plutôt une révision critique des fondements modernes du politique et de la vie en communauté. Ces fondements se trouvent actuellement en crise, comme en témoignent l'accroissement des inégalités sociales, les déséquilibres entre pays pauvres et pays riches, la montée politique des ultranationalismes, la banalisation du racisme et de la xénophobie, la prolifération des guerres et la dévastation des milieux naturels. L'ensemble de ces crises nous oblige à penser et à construire un nouvel ordre politique, économique et institutionnel compatible non seulement avec le respect de la diversité culturelle et l'émergence d'un monde multipolaire, mais aussi avec la transition écologique et l'établissement d'objectifs communs en tant qu'humanité.

Dans cette optique, le concept de *reconnaissance* est devenu une catégorie philosophique et politique centrale dans les débats sur les modalités et les dynamiques d'inclusion et de valorisation des pratiques culturelles, des récits et des identités historiquement exclues, méprisées et marginalisées. La portée théorique et pratique du concept a permis d'analyser, de décrire et

d'évaluer de manière critique l'imbrication et l'enchevêtrement de différents systèmes de domination et d'exploitation tels que le patriarcat, le colonialisme et le capitalisme. De même, elle a nourri une praxis transformatrice, servant de repère éthico-politique capable de guider et d'orienter les processus d'organisation et de protestation de multiples acteurs sociaux (peuples indigènes, migrants, femmes, LGBTIQ+, écologistes, défenseur·euse·s des droits des animaux, travailleurs·euse·s précaires, etc.).

De manière inédite, les nouveaux mouvements sociaux ont articulé et organisé un champ de luttes sociales, politiques et discursives autour de la demande de *reconnaissance,* non seulement en tant que principe déterminant la dignité et le respect de soi, mais aussi en tant qu'horizon pour la reconstruction des relations intersubjectives érodées par le néolibéralisme. Dans sa formulation néo-hégélienne, cette revendication s'est traduite par une lutte pour la reconnaissance, qui fonctionne comme un moteur psycho-social pour l'extension et l'élargissement des droits civils, politiques, sociaux, culturels et environnementaux existants (Honneth). En tant qu'horizon d'émancipation, il convient de mentionner que cette lutte pour la reconnaissance peut prendre différentes formes en fonction du sujet collectif, à savoir : a) la lutte pour la reconnaissance de la diversité sexuelle; b) la lutte pour la reconnaissance de la diversité culturelle ; c) la lutte pour la reconnaissance du travail de soins non rémunéré ; d) la lutte pour la reconnaissance des travailleurs irréguliers ; e) la lutte pour la reconnaissance des droits de la nature et des animaux, etc.

Afin de restreindre le champ de cette recherche, nous nous concentrerons sur l'ensemble des débats théoriques, des revendications politiques et des processus organisationnels qui s'articulent principalement autour de l'horizon d'émancipation fondé sur la reconnaissance de la diversité culturelle. Héritier des luttes anticoloniales, cet horizon remet en cause les politiques d'assimilation et d'homogénéisation culturelle qui sous-tendent la construction moderne des États-nations. Il critique également la logique capitaliste d'accumulation et de privatisation des richesses socialement produites, aussi bien que l'accaparement des biens communs. En ce sens, ces luttes ont joué un rôle important dans la compréhension théorique des rapports de domination et la mise en œuvre d'une praxis émancipatrice.

D'un point de vue historique, les luttes des peuples, des communautés et des nations exclus, appauvris et socialement méprisés atteignent leur plus grande visibilité mondiale dans les années 1970. En effet, elles ont commencé à remettre en question le canon hégémonique de la nationalité

et son système de valeurs politiques, économiques, religieuses et culturelles. En conséquence, elles ont mis en avant à chaque fois une identité culturelle distincte comme bannière de lutte et de revendication politique.

Aux États-Unis et au Canada, les peuples indigènes dénoncent, par exemple, le caractère ethnocidaire et amoral des politiques fondées sur l'assimilation culturelle, les hiérarchies ethno-raciales et le colonialisme interne. Selon eux, ces politiques annihilent la mémoire, les traditions et la langue des peuples autochtones et des minorités nationales. Elles représentent également une source de reproduction de l'injustice, de la discrimination et de l'exclusion sociale. Dès lors, les militants indigènes d'Amérique du Nord critiquent et combattent l'assimilationnisme, en mobilisant la reconnaissance de l'appartenance culturelle comme condition de possibilité de l'exercice de la liberté, de l'autonomie et de l'égalité. Sous ces prémisses normatives, une série de mouvements sociaux s'organisent et articulent de nouvelles stratégies politiques et discursives (Red Power, renouveau culturel, anticolonialisme).

En tant que réponse théorique à ces demandes sociales et politiques, les propositions multiculturalistes développées par Charles Taylor et Will Kymlicka ont acquis une grande visibilité et une résonance politique dans les années 1990. Bien qu'ils travaillent avec des présupposés herméneutiques et épistémologiques différents, tous deux partagent l'objectif d'élaborer une nouvelle compréhension de la politique qui implique la reconnaissance de la diversité culturelle au sein des démocraties libérales. En ce sens, ils valorisent la transformation de certains principes normatifs tels que l'État monoculturel et le discours d'une certaine neutralité. Ils promeuvent également la reconstruction et la restauration d'horizons de sens culturellement diversifiés, qui ont été éclipsés par l'assimilationnisme colonial. Selon eux, cette reconnaissance institutionnelle pourrait simultanément concilier (a) divers objectifs éthiques, (b) les libertés individuelles et (c) l'unité de l'État.

En donnant la priorité au cas canadien, ils affirment que la reconnaissance d'un ensemble de droits culturels est largement compatible avec les droits fondamentaux et les institutions modernes. Reconstruisant le noyau normatif du libéralisme, Taylor et Kymlicka affirment que les demandes visant à protéger et à promouvoir certaines pratiques culturelles en tant qu'instrument de résistance à l'assimilation forcée et à l'homogénéisation sont compatibles avec l'horizon

d'émancipation moderne. En revanche, les demandes concernant la limitation de la dissidence culturelle sont incompatibles avec le noyau libéral et doivent donc être « libéralisées ».

De leur côté, les luttes pour la reconnaissance de la diversité culturelle en Amérique latine et dans les Caraïbes partagent d'une certaine manière les objectifs des nouveaux mouvements sociaux nord-américains et européens. En effet, la construction des États-nations latino-américains a coïncidé avec l'établissement d'une supposée congruence entre la culture nationale et l'appareil d'État. Compte tenu de l'hétérogénéité culturelle du continent, les processus d'assimilation, de blanchiment et de métissage ont été conçus par les élites comme une politique visant à créer les conditions « propices » au renforcement de la démocratie, au développement d'économies industrialisées et à la consolidation d'États de droit. Nous considérons donc que le processus d'institutionnalisation de l'État monoculturel est profondément lié au renforcement du capitalisme et aux processus de racialisation et de hiérarchisation culturelle.

Malgré ces similitudes, les luttes latino-américaines pour la reconnaissance de la diversité culturelle s'inscrivent dans un horizon d'émancipation particulier, adapté aux conditions historiques du continent. En ce sens, elles présupposent à la fois le dépassement des processus d'assimilation culturelle et de hiérarchisation ethnique (colonialisme) et la critique de l'accumulation des terres, de l'exploitation du travail agricole et de l'appropriation intensive des ressources naturelles (capitalisme). En ce sens, les propositions de transformation sociale et leurs registres politiques respectifs s'inscrivent dans un type de raisonnement pratique qui englobe la reconnaissance culturelle et la lutte pour la redistribution des richesses. C'est pourquoi les luttes indiennes et noires ont cherché à mobiliser un large répertoire de revendications et d'exigences telles que : I) la défense et la récupération des terres ; II) la reconnaissance de la spécificité ethnique et culturelle ; III) la revendication de l'égalité des droits face à l'État ; IV) la lutte contre le « planning familial » forcé ; V) la préservation du territoire et de l'environnement, entre autres.

En effet, le « réveil indien » des années 1970 a représenté une rupture avec une série d'héritages politiques, philosophiques et juridiques liés à des préjugés racistes, évolutionnistes et positivistes, selon lesquels les indigènes et les afro-américains étaient responsables du sous-développement, du retard et de l'appauvrissement des nations latino-américaines. Il se démarque également des imaginaires établis du métissage et de l'indigénisme paternaliste qui considèrent que l'avenir des peuples latino-américains dépend d'un profond mélange et d'une « fusion des

races ». Elle se démarque également de certaines conceptions économistes et essentialistes qui réduisent les luttes ethniques à l'horizon de la lutte des classes entre paysans et gros propriétaires fonciers.

Selon Guillermo Bonfil Batalla, les peuples sans État (peuples indigènes) doivent être reconnus dans le cadre d'un système d'autonomie qui non seulement transforme la nature monoculturelle des institutions publiques, mais aussi fournit l'ensemble des ressources indispensables à la reproduction et à la jouissance de leur propre culture (autogestion et autogouvernement). En ce sens, il propose l'ethno-développement comme une stratégie de renforcement culturel des peuples dits « indiens », reposant sur l'enseignement et la reproduction de leurs propres langues, la participation politique, l'administration de la justice et la gestion des ressources. Aussi, Héctor Díaz-Polanco estime qu'en Amérique Latine tout processus d'émancipation sociale doit s'inscrire dans le cadre de la construction d'une nouvelle hégémonie nationale impliquant tous les groupes opprimés et discriminés. C'est pourquoi il estime que les demandes d'autonomie indigène doivent s'accompagner d'une logique d'alliances avec tous les secteurs populaires. Dans le cas contraire, l'autodétermination deviendrait une fin en soi et non un moyen pour l'avènement de l'État socialiste et le dépassement du capitalisme.

En s'affirmant comme des sujets révolutionnaires, les peuples indigènes et noirs en Amérique latine ont promu une série de contributions normatives au débat autour de la reconnaissance de la diversité culturelle, qui pourraient redéfinir les contours du politique. En effet, ces contributions sont liées à la transformation et à l'adaptation de la théorie constitutionnelle à la lumière de la reconnaissance culturelle. Elles impliquent également une articulation intéressante de la justice culturelle et de la justice sociale dans le cadre des processus de démocratisation des années 1980 et 1990. Selon Raquel Yrigoyen (2011), l'État monoculturel latino-américain a connu trois cycles de transformation constitutionnelle au cours de l'histoire récente. Le premier a commencé au Guatemala, au Nicaragua et au Brésil (1982-1988), le deuxième s'est étendu à la plupart des pays d'Amérique latine (1989-2005) et le troisième s'est concentré en Équateur et en Bolivie (2006-2009).

Le premier cycle se caractérise par la reconnaissance de certaines revendications des populations indigènes et afro-latines dans des contextes marqués par des dictatures militaires, des luttes insurrectionnelles et des processus de paix successifs. Dans ce contexte, des pays comme le

Guatemala (1985, 1994), le Nicaragua (1987, 1995, 2008) et le Brésil (1988) ont procédé à une série d'ajustements institutionnels dans le but de reconnaître les peuples indigènes comme des sujets de droits particuliers. Bien que ces réformes s'inscrivent dans des contextes politiques et sociaux différents, elles convergent dans un double effort de démocratisation sociale et de reconnaissance culturelle. D'une part, elles visent à réaliser des transformations dans une perspective post-indigéniste, c'est-à-dire en abandonnant le métissage et l'acculturation en tant qu'objectif de l'État. D'autre part, elles présupposent que la reconnaissance culturelle est également une garantie de stabilité et de paix sociale, un objectif fondamental pour tout État démocratique.

Par la suite, la tendance à la transformation constitutionnelle s'est étendue à tout le continent (1989-2005), donnant lieu ainsi à un deuxième cycle de transformations qui a coïncidé avec le contenu normatif de la Convention 169 de l'Organisation Internationale du Travail (OIT) sur les peuples indigènes et tribaux (1989). Dans ce contexte, des accommodements constitutionnels et des formes de reconnaissance des droits culturels auront lieu en Colombie (1991), au Mexique (1992-2001), au Paraguay (1992), au Pérou (1993), en Bolivie (1994), en Argentine (1994), en Équateur (1996-1998) et au Venezuela (1999). Comme celles du premier cycle, ces réformes reconnaissent l'identité culturelle, la composition multiculturelle de la nation et la propriété collective de la terre. En particulier, elles reconnaissent de nouvelles formes de participation politique et définissent plus en détail les modalités d'application du pluralisme juridique, en considérant le droit indigène comme une source valide et légale dans l'administration de la justice.

Inspiré par la *Déclaration des Nations Unies sur les Peuples Autochtones* (2007), un troisième cycle de transformations (2006-2009) s'est développé dans le but d'approfondir la reconnaissance de la diversité culturelle et la reconfiguration de l'État (post)colonial sur des bases socialistes. Ainsi, des pays comme l'Équateur (2008) et la Bolivie (2006-2009) ont établi un nouveau modèle de reconnaissance de la diversité culturelle basé sur le *Buen Vivir*, l'autodétermination, la plurinationalité et les droits de la nature. Dans cette perspective, Roger Merino estime que « la politique indigène d'autodétermination façonne profondément les structures de l'État dans sa tentative de forger une nouvelle citoyenneté plurinationale, redéfinit les termes de la distribution du pouvoir et cherche à réinventer les institutions et les territoires »

(2022, p. 43). Ces expériences diverses ont favorisé la mise en place de nouvelles dispositions constitutionnelles et juridiques visant à démocratiser et à élargir les niveaux de participation dans la société. Elles ont également cherché à établir des principes normatifs pour la répartition des richesses, en facilitant l'accès à l'éducation, à la santé et aux services de protection sociale. De cette manière, ces dispositions cherchent à réduire les inégalités et le racisme qui reproduisent l'appauvrissement et la marginalisation des peuples indigènes et noirs du continent.

Dans cette thèse, notre hypothèse de départ postule que l'expérience latino-américaine relative à la reconnaissance de la diversité culturelle répond favorablement non seulement aux besoins des peuples indigènes et afro-latins en termes de redistribution économique et de valorisation culturelle, mais contribue également à la conception et à la formulation de formes alternatives de vie collective. En ce sens, nous pensons que les expériences de lutte latino-américaines pourraient non seulement enrichir et resignifier les concepts normatifs de justice, d'État, de modernité, de souveraineté et de citoyenneté, mais aussi promouvoir des arrangements institutionnels et des principes normatifs innovants tels que la plurinationalité, les régimes autonomes et les pratiques juridiques et éducatives de nature post-coloniale et interculturelle.

L'objectif de cette recherche est donc d'identifier, dans les discours et pratiques latino-américains contemporains orientés vers la reconnaissance de la diversité culturelle, les éléments d'une pensée différente à propos de l'articulation éthico-politique entre l'universel et le particulier, l'abstrait et le concret, la norme et la valeur, le juste et le bien. Elle cherche ainsi à dépasser les dichotomies de la théorie libérale, tant dans ses volets universaliste/ procéduraliste/formaliste que multiculturaliste/particulariste. Nous sommes particulièrement intéressés par l'analyse critique de la relation entre l'utilisation théorique du concept de reconnaissance comme horizon d'émancipation et la politisation de l'identité culturelle comme bannière de lutte.

Avec ce travail, nous voulons également contribuer à la promotion du dialogue intellectuel entre la philosophie européenne continentale, la philosophie anglo-saxonne et la théorie critique latino-américaine. Nous pensons que cette dernière n'est pas suffisamment présente dans les programmes éducatifs en Colombie – mon pays d'origine – , ce qui explique pourquoi les nouvelles générations de philosophes semblent déconnectées de notre propre tradition intellectuelle. En raison de ce qui précède, cette thèse acquiert une dimension vitale et existentielle particulière, puisqu'elle s'inscrit dans un effort personnel d'appropriation de l'histoire, de la culture, de la

pensée et de la politique latino-américaines. Paradoxalement, mes études en Europe ont contribué à révéler le degré de colonisation mentale et spirituelle dans lequel je vivais. Dans ce sens, les pages qui suivent témoignent de mes efforts pour décoloniser mon esprit et reconstruire un horizon d'émancipation universalisable. Loin de renoncer à toute prétention d'émancipation universelle promulguée par certains courants post-structuralistes et décoloniaux d'inspiration néo-nietzschéenne, cette recherche propose une articulation normative autour de deux tâches complémentaires. D'une part, déconstruire l'intérêt de la domination présente dans l'envers de la modernité, la colonialité, qui, avec ses hiérarchies ethno-raciales, a largement reproduit le mépris, l'exclusion et l'invisibilisation sociale. Et, d'autre part, de préserver et de potentialiser l'engagement émancipateur et égalitaire des multiples projets de la modernité, y compris ceux de la théorie critique de l'école de Francfort. La présente thèse pourrait donc être lue comme une tentative de revitalisation de la Théorie Critique Anticoloniale.

En termes méthodologiques, nous utilisons, d'une part, la généalogie, qui contribue à déconstruire les imbrications sacralisées entre le pouvoir, le savoir et les institutions. Ce faisant, nous montrons comment les processus de subjectivation humaine ne sont rien d'autre que le résultat de luttes et de discours transformables. En déconstruisant les conceptions hégémoniques de la réalité, de l'identité et de la vérité, nous visons à libérer les sources normatives historiquement éclipsées par la domination coloniale. Parallèlement, nous privilégions la méthode néo-hégélienne basée sur la reconstruction normative des sources morales et politiques. Nous nous concentrons particulièrement sur l'analyse du processus de modernisation européen et latino-américain. Contrairement au constructivisme kantien, la reconstruction normative, loin de postuler un modèle de principes abstraits et spéculatifs, cherche à étudier les phénomènes conflictuels ancrés dans le développement historique de formations sociales concrètes.

Dans cette perspective, l'approche multidisciplinaire développée par l'École de Francfort constitue logiquement un outil important dans notre thèse. En effet, elle articule l'argumentation conceptuelle et philosophique avec des recherches anthropologiques, sociologiques, juridiques et historiques capables de situer et de contextualiser les enjeux de la reconnaissance de la diversité culturelle en Amérique latine. Ces approches épistémologiques convergent enfin dans l'analyse des différents usages descriptifs et prescriptifs du concept de reconnaissance, ce qui nourrit empiriquement les revendications politiques des peuples indigènes et afro-latins. Dans ce sens,

elles contribuent à la recréation et à l'articulation d'une « nouvelle grammaire philosophique » qui s'inscrit dans l'émergence d'une écologie des valeurs, des pratiques et des savoirs politiques, religieux, éthiques et culturels pluriels.

Ma recherche se consacre dans la première partie aux usages descriptifs et normatifs du concept de reconnaissance présents dans diverses traditions de pensée. En général, cette partie est conçue comme un parcours propédeutique et introductoire au sujet de recherche. La recherche s'inspire donc de la méthode proposée par Paul Ricœur dans son livre *Parcours de la Reconnaissance* (2004) et par Axel Honneth dans son livre *La reconnaissance. Histoire européenne d'une idée* (2020), afin d'élaborer respectivement une généalogie (Chapitre I) et une reconstruction normative (Chapitre II) du concept.

Dans la deuxième partie, la recherche aborde la discussion relative à la reconnaissance dans le cadre des politiques de l'identité et du multiculturalisme. En introduisant une généalogie des politiques homogénéisantes sous-jacentes au processus de construction des États-nations, elle dégage les principales questions normatives issues du débat politique et constitutionnel au Canada et, en particulier, celles dédiées à la présomption de reconnaissance égale des cultures (Chapitre III). De la même manière, nous examinons les principales idées de Charles Taylor concernant la critique du libéralisme « aveugle à la différence » aussi bien que son anthropologie holiste d'origine « romantique » (Chapitre IV). En nous appuyant sur la théorie de Will Kymlicka, nous développons également une compréhension de la reconnaissance de la diversité culturelle à partir d'une réinterprétation de la tradition libérale. En effet, nous prenons à notre compte la classification des revendications culturelles et la typologie des droits culturels proposée par l'auteur, afin d'aborder les enjeux politiques de la reconnaissance culturelle dans des sociétés libérales (Chapitre V).

Dans la troisième partie, enfin, la thèse propose une généalogie des politiques de « gouvernance de la diversité culturelle » en s'appuyant exclusivement sur l'expérience historique latino-américaine (Chapitre VI). Nous développons ensuite la relation existante entre la mobilisation sociale et la reconnaissance effective ou la mise en œuvre des droits culturels (Chapitre VII). Finalement, nous proposons l'analyse de trois apports normatifs latino-américains aux débats sur la reconnaissance de la diversité culturelle : l'imbrication entre la justice culturelle et la justice sociale, les régimes d'autonomie et l'éducation interculturelle bilingue (Chapitre VIII).

PRIMERA PARTE: RASTREO HISTÓRICO Y DEFINICIÓN CONCEPTUAL

Introducción

El objetivo de la primera parte de la presente tesis consiste en proponer una genealogía basada en la demarcación y definición del concepto de *reconocimiento*. En este sentido, abordaremos la propuesta de Paul Ricœur y su análisis de la « polisemia regulada » subyacente al concepto. También analizaremos la obra de Axel Honneth en relación con las múltiples « coloraciones normativas » que ha adquirido el proceso de modernización europeo, el cual ha presupuesto a su juicio una cierta comprensión del reconocimiento como eje articulador. Con ello, tendremos un abanico amplio de *polisemias reguladas* y *coloraciones semánticas* que enriquecerán el carácter polifacético del concepto en múltiples tradiciones y escuelas europeas. Una vez terminada esta tarea propedéutica de análisis conceptual, podremos afrontar no solo el problema filosófico del reconocimiento de la diversidad cultural, sino también los límites normativos y explicativos de propuestas filosóficas ancladas únicamente en experiencias históricas, fuentes ético-políticas y discursos normativos europeos.

I. El reconocimiento en Paul Ricœur

A. Introducción: los caminos del reconocimiento

En 2004, el filósofo francés Paul Ricœur publicó su último libro *Parcours de la reconnaissance*, que representa la versión francesa de una serie de conferencias realizadas anteriormente en el Centro de los Archivos Husserl (Friburgo) y en el Instituto para las Ciencias del Hombre (Viena). Esta obra representa una fuente primaria de investigación para abordar la cuestión filosófica del reconocimiento, pues, de manera ordenada y sistemática, el autor realiza un análisis histórico y metódico de las significaciones variadas del concepto. Antes de la publicación de este libro, no se tenía una obra que presentara estas cuestiones sistemáticamente, razón por la cual la obra reviste una gran importancia para la discusión filosófica contemporánea. Su originalidad, análisis y capacidad sintetizadora ofrecen al lector un paisaje amplio y profundo de las cuestiones filosóficas presentes en la discusión alrededor del reconocimiento en su dimensión ética, política, hermenéutica y epistemológica. A diferencia de otras obras contemporáneas que abordan el concepto de *reconocimiento*, tales como *La lutte pour la reconnaissance* (Honneth, 2000), *L'expérience de l'injustice. Reconnaissance et clinique de l'injustice* (Renault E. , 2017), *Multiculturalisme: Différence et démocratie* (Taylor, 2009) *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange* (Fraser & Honneth, 2003), Paul Ricœur hace un análisis histórico del uso del concepto, sirviéndose de autores y corrientes de pensamiento que provienen de tradiciones filosóficas variadas, tales como las representadas en Kant, Hegel y Bergson. Además de ello, el pensamiento económico, sociológico y antropológico también hará parte integral de su análisis, creando una discusión interdisciplinaria muy fructífera. Con este *parcours*, el autor busca ofrecer nuevos horizontes de comprensión y acción a ciertos problemas contemporáneos que giran en torno al reconocimiento de identidades culturales, sexuales, religiosas y políticas diversas.

En este contexto, el autor inscribe su investigación en el horizonte de comprender mejor las reivindicaciones contemporáneas en torno a la identidad, las cuales se han posicionado como un problema histórico y político de gran envergadura y han suscitado gran debate no solo en

Europa y Norteamérica, sino también en América Latina[1]. Para situar estas reivindicaciones alrededor de la identidad, el autor propone una reflexión sobre la noción de reconocimiento de la identidad. Para ello, realizará un estudio crítico e histórico del concepto en la tradición europea, partiendo de su significado como identificación y autoidentificación hasta llegar al concepto de *reconocimiento mutuo* y al *reconocimiento como gratitud*. El problema histórico, sociológico y político se encuentra, pues, en entender por qué, en un tiempo y situación social determinada, las demandas de reconocimiento no solo han cobrado tanta relevancia ética y política en la discusión contemporánea, sino también cómo se ofrece una explicación de las exigencias de reconocimiento y su respectivo horizonte de lucha moral[2].

El análisis que propone Ricœur se centra en el reconocimiento de la identidad en el plano de la intersubjetividad, y desarrolla solo marginalmente la cuestión del reconocimiento de las identidades colectivas y de las identidades culturales. Su contribución al desarrollo de esta última cuestión es pues indirecta pero fundamental, en la medida en que establece las condiciones generales implicadas en todo proceso de reconocimiento, y en particular arroja luces sobre sus aspectos morales implícitos. La exigencia de reconocimiento se inscribe, pues, en el horizonte de la lucha por la dignidad y el respeto del conjunto de expresiones individuales y colectivas de la subjetividad humana. A modo retórico, el autor se hace una pregunta apuntando justamente a estas exigencias de reconocimiento de la identidad en el marco de su investigación: « N'est-ce pas dans mon identité authentique que je demande à être reconnu? Et si, par bonheur, il m'arrive de l'être, ma gratitude ne va-t-elle pas à ceux qui, d'une manière ou d'une autre, ont reconnu mon identité en me reconnaissant ? » (Ricœur, 2005, p. 14). La expresión « identidad auténtica » no designa una identidad « pura » esencialista, sino el modo de ser propio y singular de una subjetividad que exige ser reconocida en un campo social y político determinado. Este reconocimiento social hacia

[1] En este sentido, diferentes corrientes han buscado interpretar y comprender los desafíos de las reivindicaciones políticas sobre la identidad desde múltiples horizontes epistemológicos. Al respecto, podemos mencionar el multiculturalismo, el comunitarismo, los estudios *postcoloniales*, la teoría queer, el enfoque interseccional, los estudios postcoloniales latinoamericanos, el pensamiento del grupo *modernidad/colonialidad*, los estudios subalternos, el indianismo, los feminismos, la filosofía de la liberación, la filosofía intercultural, el *Buen Vivir*, el socialismo del siglo XXI, el pensamiento afrocaribeño, entre otras corrientes.

[2] A modo de ejemplo, el pueblo indígena Nasa en Colombia exige el reconocimiento social y político de su idioma, el *nasa yuwe.* Esta lengua es constitutiva de su identidad individual-colectiva sin la cual su dignidad como sujeto sería despreciada (*méprisée*). Este tipo de reivindicación no es específico de América Latina. Por el contrario, las reivindicaciones alrededor del lenguaje y las tradiciones culturales como fundamento del ser moral y político han tenido un gran desarrollo durante las últimas décadas.

el otro ancla las bases del sentimiento de gratitud, que será abordado en la última parte de este capítulo. El cambio de actitud moral que comienza con la exigencia y lucha por el reconocimiento se transforma, posteriormente, en la gratitud frente a quien ha reconocido mi singularidad. Este conjunto de relaciones constituye el camino general que el autor va a tematizar.

La riqueza de esta obra se encuentra en la capacidad del autor de penetrar en las cuestiones teóricas contemporáneas del reconocimiento desde horizontes multidisciplinarios, lo cual le suministra a la obra una profundidad incomparable en el campo. Por esta razón, Paul Ricœur será el primer autor con el cual comenzaremos nuestra investigación, ya que servirá de pensamiento bisagra para poder ir introduciéndonos paulatinamente en las aristas que el reconocimiento de la identidad entraña. Este pensamiento bisagra, a su vez, propondrá una definición del concepto que se irá problematizando a lo largo de toda la tesis doctoral.

a. Dispersión y coherencia semántica

La problemática de Ricœur parte de una constatación realizada por el autor al comprobar que no existe actualmente una teoría del reconocimiento. A diferencia de la teoría del conocimiento que tiene larga data de desarrollo, la teoría del reconocimiento parece un campo inexplorado por el análisis filosófico: « c'est un fait qu'il n'existe pas de théorie de la reconnaissance digne de ce nom à la façon dont il existe une ou plusieurs théories de la connaissance » (2005, p. 11). Este vacío teórico en la filosofía se contrasta, por el contrario, con la coherencia léxico-semántica que el concepto *reconocimiento* tiene en su uso cotidiano, plasmado en las definiciones lexicográficas. El contraste entre la dispersión del uso filosófico y la coherencia semántica en el uso cotidiano suscitará en el autor una *perplejidad* que servirá de motor de investigación. Según Ricœur: « l'investigation a été suscitée par un sentiment de perplexité concernant le statut sémantique du terme même reconnaissance au plan du discours philosophique » (2005, p. 11). Esta perplejidad se encuentra al observar, por un lado, la existencia de una *polisemia regulada* del uso del vocablo *reconocimiento* en el lenguaje común y, por otro lado, la existencia de una cuasi *homonimia* del uso del vocablo *reconocimiento* en el lenguaje filosófico especializado.

Por un lado, la palabra reconocimiento, en su uso cotidiano, parece tener una unidad léxica de la cual se derivan progresivamente significados primarios, secundarios y terciarios que presentan una conexión semántica. Por otro lado, la palabra reconocimiento, en su uso filosófico, no tiene una unidad conceptual, pues varía según la definición que cada teoría filosófica – Kant, Hegel y Bergson – le adscriba. Explorar la posibilidad de que haya también una coherencia semántica en el uso filosófico al igual que en el uso cotidiano será en gran medida el objetivo de la investigación: « cet essai est né d'un pari, celui de conférer à la suite des occurrences philosophiques connues du mot reconnaissance la cohérence d'une polysémie réglée, digne de donner la réplique à celle du plan lexical » (2005, p. 11). Así pues, la apuesta teórica consistirá en establecer una coherencia semántica a los diferentes usos del concepto filosófico similar a la que existe en el uso cotidiano del término. Para poder relacionar y solucionar la dispersión de significados, Ricœur proseguirá a través de un método de trabajo que encuentra dos fuentes de inspiración, a saber: a) el método de derivación de los significados empleado por los lexicógrafos; b) el método genealógico que le permitirá analizar la derivación entre elementos teóricos y conceptuales heterogéneos[3].

La apuesta, pues, consistirá en dar una coherencia conceptual al vocablo *reconocimiento* en su uso filosófico para que revista el mismo estatus cohesionado que en su uso lexicográfico. Detrás de dicha apuesta se encuentra la necesidad de entender los saltos, vacíos e implícitos que existen entre cada uno de los usos filosóficos del *reconocimiento*. Así pues, « c'est à ces jeux d'écarts que je prêterai attention, ainsi qu'à la poussée du non-dit qui les fait enjamber de façon si habile que la dérivation parait s'écouler comme un flux continu de significations » (2005, p. 17). Al identificar los saltos y lo no dicho, se podrá rastrear la continuidad semántica y filosófica de los diferentes tratamientos conceptuales del término.

Esta coherencia conceptual constituirá lo que el autor llama una ***«*** *polysémie réglée »*, en la cual los significados heterogéneos pueden relacionarse bajo un mismo hilo conductor. En este sentido, el objetivo filosófico del autor nos permitirá realizar un recorrido histórico a través del

[3] Es importante subrayar que Paul Ricœur no menciona su método de trabajo desde el comienzo de la obra. Luego de haber terminado los dos primeros estudios, hace una pequeña anotación: « cet avertissement une fois prononcé et mis en réserve, nous appliquerons au thème de la reconnaissance mutuelle la même méthode généalogique que dans les études précédentes, à savoir la considération de la chaîne d'événements de pensée » (2005, p. 241).

cual se irán definiendo las principales expresiones teóricas y conceptuales de la noción de reconocimiento**.** El autor se limitará, sin embargo, a realizar una serie de *parcours* con el ánimo de sentar las bases de una teoría del reconocimiento: « en donnant le titre de parcours et non de théorie, à ce discours, je souligne la persistance de la perplexité initiale qui a motivé cette enquête et que n'abolit pas la conviction d'avoir construit une polysémie réglée à mi-chemin de l'homonymie et de l'univocité » (2005, p. 14).

El libro de Paul Ricœur aporta una lectura interesante para estudiar la problemática del reconocimiento, no solo por la originalidad de su método genealógico y fenomenológico, sino también por su capacidad de abrir un nuevo horizonte de investigación que le suministre a la noción de *lucha* por el reconocimiento un revés *pacífico*. En su contrapunteo con Axel Honneth, Ricœur busca vislumbrar un *claro de luz* que sirva como medio de germinación de experiencias de carácter pacífico en un *bosque oscuro,* en cuyo seno se desarrollan luchas por el reconocimiento que, según el autor, corren el riesgo de propagarse con una conducta voraz e insaciable, carcomiendo instituciones, discursos y acciones. De modo que, para salir del *bosque oscuro,* será necesario reproducir experiencias de paz, cuya manifestación se puede observar en la acción de dar y recibir; el don y contra-don serán, pues, aquellas experiencias que servirán de revés pacífico de la lucha. En sus propias palabras:

> Je parlais alors d'une « clairière » dans une forêt de perplexités. Je puis dire maintenant pourquoi il en est ainsi : l'expérience du don, outre son caractère symbolique, indirect, rare, voire exceptionnel, est inséparable de sa charge de conflits potentiels liée à la tension créatrice entre générosité et obligation ; ce sont ces apories suscitées par l'analyse idéal-typique du don, que l'expérience du don apporte dans son *couplage* avec la lutte pour la reconnaissance. La lutte pour la reconnaissance reste peut-être interminable : du moins les expériences de reconnaissance effective dans l'échange des dons, principalement dans leur phase festive, confèrent à la lutte pour la reconnaissance l'assurance que la motivation qui la distingue de l'appétit du pouvoir, et la met à l'abri de la fascination par la violence, n'était ni illusoire, ni vaine. (Ricœur, 2005, p. 378)

La metáfora de la luz y la oscuridad servirá de imagen mental para poder entender la empresa filosófica que se expondrá a continuación, ya que será la búsqueda de la luz y la tregua en un bosque de lucha perpetua por el reconocimiento lo que lo lleve a realizar esta investigación:

> Les expériences de reconnaissance pacifiée ne sauraient tenir lieu de résolution des perplexités suscitées par le concept même de lutte, encore moins de résolution des conflits en question. La certitude qui accompagne les états de paix offre plutôt une confirmation que la motivation morale des luttes pour la reconnaissance n'est pas illusoire. C'est pourquoi il ne peut s'agir que de trêves, d'éclaircies, on dirait « de clairières », où le sens de l'action sort des brumes du doute avec l'estampille de l'action qui convient. (Ricœur, 2005, p. 339)

Con este horizonte de trabajo, Paul Ricœur analiza esencialmente el trabajo filosófico de tres autores – Kant, Hegel y Bergson – que servirán para conformar la matriz de pensamiento que constituirá la *polisemia regulada* del uso filosófico del concepto reconocimiento. De este modo, la explicitación de la relación del *non-dit* y de los *écarts* en las definiciones del concepto, sus respectivos puentes e interconexiones, será el objeto de gran parte de la obra. El planteamiento de Paul Ricœur apunta no solo a establecer la clarificación y definición filosófica del concepto de *reconocimiento*, sino también a abrir un horizonte ético-político para la comprensión, orientación y evaluación de las acciones que implican una forma de reconocimiento del otro. En este recorrido, la investigación contribuye a la comprensión de posibles estados de paz *correlativos* a la lucha por el reconocimiento.

Este revés pacífico podría suministrar un suelo firme al conjunto de luchas morales, con lo cual se evitaría toda deriva conducida por la fascinación de la violencia. Este objetivo moral puede entreverse en la siguiente cita del autor*:* « la lutte pour la reconnaissance se perdrait dans la conscience malheureuse s'il n'était pas donné aux humains d'accéder à une expérience effective, quoique symbolique, de reconnaissance, sur le modèle du don cérémonial réciproque » (2005, p. 195). En la práctica del don, el autor pretende encontrar, desde el punto de vista antropológico, un referente histórico real de *prácticas* de reconocimiento recíproco que sirvan de horizonte no solo en la construcción de nuevas formas de reconocimiento, sino también que eviten experiencias de lucha, cuya fascinación violenta impediría la posibilidad de una experiencia correlativa de paz.

Como filósofo, Ricœur pretende reinterpretar la lucha por el reconocimiento bajo la óptica de experiencias simbólicas de *paz.* Su objetivo no apunta, sin embargo, a eliminar de la teoría del reconocimiento el concepto de *lucha*, sino, más bien, a abrirle un claro de luz, una *teleología moral* al estilo aristotélico. Las experiencias de paz, que el autor califica de excepcionales y festivas, se encuentran en el modelo de don ceremonial recíproco desarrollado a partir de los trabajos etnográficos de Marcel Mauss en su libro *Essai sur le don*, y cuyo análisis será relacionado con el estudio de los estados de paz – *Agápē* – de Luc Boltanski.

En un primer momento de su investigación Ricœur reflexiona sobre la cohesión semántica de la palabra *reconnaissance* plasmada en las definiciones de dos diccionarios usados como fuentes primarias: *Dictionnaire de la langue française* (1859) de Émile Littré y *Le Grand Robert de la langue française* (1985) bajo la dirección de Alain Rey. Por un lado, en su uso cotidiano, la

palabra reconocimiento parece tener una unidad léxico-semántica cuya cohesión se encontraría en la *regla* a partir de la cual se derivan progresivamente significados primarios, secundarios y terciarios que presentan una conexión semántica:

> C'est avec confiance que Littré conjure la menace de chaos : « ainsi la règle est partout au point de départ comme dans les dérivations : c'est cette règle qu'il importe de découvrir » C'est exactement sur cette remarque de Littré que se greffe ma suggestion d'une dérivation des écarts de sens à partir du non-dit implicite à la définition précédente. Je commente ainsi la phrase si importante du *Littré* : « C'est cette règle qu'il importe de découvrir ». Là réside le secret de ce que nous continuons d'appeler polysémie réglée, réglée par une histoire ordonnée de l'usage, confiée à la maîtrise du lexicographe. (Ricœur, 2005, p. 20)

Este procedimiento de derivación le servirá a Ricœur de fuente de inspiración para desarrollar la apuesta principal de encontrar una *polisemia regulada* de los diferentes usos filosóficos del vocablo reconocimiento. Para ello, analizará las principales definiciones en el campo lexicográfico del vocablo *reconocimiento* a través de las cuales se podrá relacionar las definiciones léxico-semánticas con los tres *foyer*s filosóficos del término (Kant, Hegel y Bergson). Según la lectura que hace Ricœur de Le Robert, esta unidad semántica se puede agrupar en tres grandes conjuntos de ideas matrices (*idées mères*), a saber:

> Concernant le vocable « reconnaître », qui sert ici de mise à l'épreuve des conceptions lexicographiques, les ides mères sont réduites au nombre de trois.
>
> I. Saisir (un objet) par l'esprit, par la pensée, en reliant entre elles les images, des perceptions qui le concernent ; distinguer, identifier, connaître par la mémoire, le jugement ou l'action.
>
> II. Accepter, tenir pour vrai (ou pour tel).
>
> III. Témoigner par la gratitude que l'on est redevable envers quelqu'un de (quelque chose, une action). (Ricœur, 2005, p. 30)

La unidad léxico-semántica se logra gracias a la derivación y jerarquización de las ideas madres. Por ejemplo, el verbo francés se organiza según una jerarquía léxico-semántica que coincide con la que señala el *Le Robert*: *I)* la idea central de reconocimiento emparentada con la idea de conocimiento. En este primer nivel de significación**,** el reconocer es otro modo de conocer. Reconocer es aquí el proceso por el cual la mente capta un objeto en general. Posteriormente, se encuentra la segunda idea madre *II)* que indica aquella acción por la cual se acepta algo como verdadero, bajo ciertas condiciones ya sea del mundo o del sujeto de la experiencia. Aunado a lo anterior, en la idea madre *III),* siguiendo al *Robert* y a Ricœur, emerge la idea de reconocimiento como agradecimiento y restitución de la deuda, la cual aparece como último significado de la palabra.

La unidad léxico-semántica del verbo *reconocer* se manifiesta, por tanto, ya sea en forma de derivación lineal o arborescente. El análisis lexicográfico establece la unidad léxico-semántica del vocablo que, con la *regla general* de la derivación lineal o arborescente, descubre una base para designar el significado de la palabra y sus distintos usos. En otras palabras, el significado de la idea madre II) se deriva del significado de la idea madre I) y el significado de la idea madre III) se deriva del significado de las ideas madres I) y II). La unidad y diversidad del significado muestra cómo la unidad léxico-semántica tiene una idea inherente que se despliega y complejiza en otros significados y usos. Esta derivación será crucial para poder extrapolar el análisis lexicográfico al análisis filosófico. La palabra tiene diferentes significados que, sin embargo, se agrupan bajo un hilo conductor léxico, permitiéndole mantener un « parecido de familia »[4].

Retomando la perplejidad experimentada por Ricœur, esta se constata igualmente en el campo de la filosofía al observar que la palabra *reconocimiento* tiene una amplia gama de significados que tienden a la *homonimia*. El vocablo parece, por tanto, desprovisto de una coherencia léxico-conceptual. Según Paul Ricœur, la heterogeneidad y multiplicidad de los significados se agrupan en tres momentos, a saber, el kantiano, el bergsoniano y el hegeliano, a los que se le aplicará, análogamente, el método de derivación utilizado por los lexicógrafos con los significados *I), II), III).* Esto con el objetivo de explicar la unidad conceptual de los *filosofemas*. Según el autor:

> Pour un regard de survol se distinguent sommairement au moins trois foyers philosophiques, qui paraissent n'avoir aucune référence commune. Voici le foyer de sens kantien, sous le vocable *Rekognition*, dans la première édition de la *Critique de la raison pure.* Puis voici le foyer bergsonien, au titre de « la reconnaissance des souvenirs ». Enfin voici le foyer hégélien, aujourd'hui en pleine expansion, sous le vocable *Anerkennung*, datant de l'époque de la *Realphilosophie* de Hegel de Iena. (Ricœur, 2005, p. 37)

[4] Haciendo referencia a la filosofía de Ludwig Wittgenstein, el *parecido de familia – Familienähnlichkeiten* – indica la relación que existe entre los significados de una palabra y sus usos múltiples en contextos lingüísticos y sociales diferentes. Los significados y usos diferentes de una misma palabra tienen, sin embargo, una relación similar a la relación que existe entre la familia. De manera análoga, las palabras comparten un parecido que en la terminología y análisis de Paul Ricœur harían parte del *non-dit* y de los *écarts* que se encuentran entre un significado y otro significado. El cambio de método de Wittgenstein entre el *Tractatus* y las *Investigaciones* derrumba el paradigma representacionalista y figurativo del lenguaje presente en su primera obra, lo cual lo conduce a pensar otro tipo de paradigma que le permita pensar el lenguaje en términos pragmatistas. En sus propias palabras en el §67: « No puedo caracterizar mejor esos parecidos que con la expresión "parecidos de familia"; pues es así como se superponen y entrecruzan los diversos parecidos que se dan entre los miembros de una familia: estatura, facciones, color de los ojos, andares, temperamento, etc. etc. — Y diré: los "juegos" componen una familia » (Wittgenstein, 1988, p. 87).

Para superar la dispersión conceptual del término en su uso filosófico, la investigación alrededor de la probable *polysemie reglée* del término procederá de la forma activa del verbo *reconocer* en su forma transitiva, luego a su forma reflexiva y, por último, a su forma pasiva, a saber: *a)* yo reconozco tal objeto o tal sujeto, bajo tal cualidad o tal circunstancia; *b)* yo me reconozco en tal cualidad o tal capacidad; *c)* soy reconocido por tal persona, tal sociedad o tal institución. Este análisis comienza por el significado activo del concepto de « reconocer » y se desplaza a la forma pasiva del verbo reconocer, lo cual será el hilo conductor de Ricœur que ordenará asimismo el plan de la presente investigación.

b. Una genealogía del reconocimiento

En un primer lugar, se abordará el momento kantiano en donde se partirá de la categoría *reconocimiento-identificación* del sujeto epistemológico moderno, inspirada en el método *more geometrico*. En este momento, el reconocimiento será abordado como un mecanismo de conocimiento en el marco de la prolongación de la epistemología representacionalista. Este estudio titulado *El reconocimiento como identificación* parte de los presupuestos de la filosofía representacional de Descartes y Kant, en los cuales el reconocimiento es definido como *identificación* de lo verdadero y *relación* entre intuiciones y conceptos. Luego abordará la crítica fenomenológica a dicho presupuesto epistemológico bajo categorías como corporalidad, mundo-de-la-vida y vivencias para finalmente abrir la discusión a los desafíos hermenéuticos de la finitud de la comprensión humana del mundo y del otro.

En un segundo lugar, se abordará el momento bergsoniano en donde, gracias a la transformación de la noción de tiempo, se partirá del *reconocimiento-atestación* del sujeto reflexivo como un paso hacia la construcción de una hermenéutica de sí mismo. En este segundo estudio titulado *Reconocerse a sí mismo,* el autor partirá de las fuentes griegas de la agencia humana y su fundamento moral expresados, principalmente, en el pensamiento de Aristóteles. El sujeto *actuante* y *sufriente*, cuyas capacidades individuales y colectivas permiten impactar el mundo, ya sea física o intencionalmente, crea constantemente historia. Razón por la cual Ricœur prosigue con la descripción fenomenológica del *ser humano capaz* de alterar la realidad bajo las capacidades de poder decir, poder hacer, poder relatar y relatarse a sí mismo, al igual que su

capacidad de recordar y mantener una promesa. Por último, profundizará en las capacidades de agencia intersubjetiva a partir de las representaciones, prácticas, identidades y *capabilities* colectivas.

En último lugar, se abordará el momento hegeliano que corresponde a la tematización del concepto de *lucha*, el cual abrirá el horizonte al *reconocimiento-gratitud*, cuya forma pasiva de ser reconocido intersubjetivamente será extrapolada a los estudios etnográficos del don ceremonial de Marcel Mauss. La relación entre el don ceremonial y el análisis de los estados de paz a través del *Agápē* de Luc Boltanski sugerirá una experiencia auténtica de reconocimiento recíproco. Este tipo de reconocimiento será el *claro de luz* en el bosque, donde la oscuridad diseminada por la lucha no deja entrever experiencias de carácter pacífico. En el tercer estudio titulado *El reconocimiento mutuo*, el autor partirá de la disimetría solipsista de la fenomenología para avanzar hacia el concepto de reciprocidad, señalando que las fuentes de dicha asimetría se encuentran presentes en el pensamiento individualista de Hobbes contra el cual Hegel planteará sendas críticas desde una perspectiva de la fundación intersubjetiva de la *eticidad*.

Finalmente, la lucha por el reconocimiento de Honneth será contrastada con la hipótesis según la cual el concepto de *lucha* debe tener un reverso moral de paz que permita comprender y conducir las exigencias de reconocimiento de la identidad. En la discusión sobre el reconocimiento de la diversidad cultural, este reverso moral reviste una particular importancia. Como condición de posibilidad de cualquier experiencia simbólica de paz, el reconocimiento de los horizontes culturales es un aspecto que debe ser abordado, pues solo en su seno las prácticas sociales cobran sentido. Así pues, se iniciará la discusión en torno a las políticas del reconocimiento de la diversidad cultural desarrolladas por Charles Taylor en un claro contrapunteo con la propuesta de Ricœur.

Cada uno de los anteriores momentos se distingue por el análisis y la perspectiva que se le otorgue a aquello que es *reconocido*. La perspectiva del objeto, el *lado objetal*, nos puede servir de guía para entender la problemática. En el primer momento, el objeto es indiferente, ya que el reconocimiento comienza con *a)*, el *reconocimiento-identificación* de alguna cosa en general, en donde el objeto es indistinto. Por el contrario, la perspectiva del sujeto, el *lado subjetal*, cobra relevancia, pues el proceso recae principalmente sobre la mente cognoscente y sus procesos psicológicos. En *b)* el *reconocimiento-atestación* transita del reconocimiento de alguna cosa en

general al reconocimiento de alguien, llegando al reconocimiento de sí mismo como *sujeto capaz*. En *c)*, finalmente, el *reconocimiento-gratitud* saca a relucir una relación mutua y recíproca sin fusionar el *ego* con el *alter ego*.

Como se ha venido constatando, los diferentes planos de análisis se categorizan bajo tres elementos que se van desenvolviendo uno tras el otro. El movimiento de derivación de la primera forma hacia la segunda forma no implica su eliminación, sino más bien la germinación del segundo en el primero. Así, en un tercer estadio se encontraría la culminación de los dos momentos precedentes. En palabras de Ricœur:

> En effet, cette signification *princeps* ne sera pas abolie par les suivantes, mais accompagnera notre parcours jusqu'à sa fin au prix de transformations significatives. C'est bien encore d'identité qu'il s'agira au titre de la reconnaissance de soi. Sous sa forme personnelle, l'identité constituera à la fois l'enjeu de cette reconnaissance et les liens entre les problématiques rassemblées sous ce titre. Quant à la troisième thématique, placée sous le titre de reconnaissance mutuelle, nous pouvons dire dès maintenant qu'avec elle, la question de l'identité atteindra une sorte de point culminant : c'est bien notre identité la plus authentique, celle qui nous fait être ce que nous sommes, qui demande à être reconnue. Raison supplémentaire de privilégier cet ordre thématique entre les acceptions philosophiques du terme « reconnaissance » : la progression le long de cet axe sera marquée par un affranchissement croissant du concept de reconnaissance par rapport à celui de connaissance. Au stade ultime, la reconnaissance non seulement se détache de la connaissance mais lui ouvre la voie. (2005, p. 43)

El *reconocimiento-gratitud*, por tanto, no elimina el *reconocimiento-identificación* ni el *reconocimiento-atestación*, sino que los acoge en su seno, revelando su potencia[5]. A diferencia del *Aufhebung* hegeliano, Ricœur postula la noción de *reconocimiento* como un concepto explicativo de la ética y la política desprovisto de toda pretensión ontológica. Estas tres formas de reconocimiento tienen su correlato en categorías subyacentes, las cuales también se entretejen constantemente, a saber: la *identidad*, la *alteridad* y el *desconocimiento*-reconocimiento. En palabras del autor: « Je place au premier rang la progression de la thématique de l'identité – puis, la doublant, celle de l'altérité –, enfin, dans un arrière-plan plus dissimulé, celle de la dialectique entre reconnaissance et méconnaissance » (2005, p. 382).

Estos tres momentos nos permitirán analizar cómo el concepto de *reconocimiento* interviene en la construcción de un tipo de identidad del sujeto que cristaliza una manera de

[5] A modo de ejemplo, lo pueblos indígenas y afrodescendientes en América latina han sufrido una constante negación de reconocimiento, siendo víctimas de desprecio social y cultural. En este sentido, exigen ser identificados, distinguidos y, sobre todo, re-conocidos como pueblos culturalmente diferenciados.

aproximarse al mundo, a sí mismo y al otro. Reconocimiento e identidad tendrán, pues, una relación de dependencia que servirá para analizar la constitución del sujeto moral contemporáneo, los desafíos políticos y éticos concomitantes. En este sentido, las discusiones, luchas y reivindicaciones contemporáneas alrededor de la importancia del reconocimiento de las identidades – sexuales, culturales, étnicas, religiosas – son una respuesta a los acontecimientos políticos y filosóficos que se han desplegado a lo largo de los últimos siglos.

Retomando todo lo dicho anteriormente, la categoría de lucha y la categoría de paz no se repelen mutuamente, más bien, harán parte de una *dialéctica*, pues las conquistas sociales alrededor del reconocimiento se han logrado a través de la lucha, la contradicción y la negación. Sin embargo, la lucha no es el único vector de análisis, pues, tras la lucha, momentos de paz y reconocimiento mutuo emergen. Razón por la cual se plantea la necesidad de encontrar un hilo conductor que pudiese agrupar los usos del vocablo *reconocimiento* que oscilan entre la homonimia filosófica en el lenguaje especializado y la polisemia regulada del lenguaje cotidiano. En este sentido, la lógica de lucha-paz-lucha puede ser vista también bajo la lógica de paz-lucha-paz. Esta última será el foco de atención de Paul Ricœur, que vamos a desarrollar a continuación.

B. El reconocimiento como identificación y atestación. De la epistemología representacionalista hacia la hermenéutica de sí

Como se estipuló en nuestra sección introductoria, una de las claves del análisis filosófico de Ricœur consiste en ver cómo el verbo *reconocer* comporta tres modalidades semánticas que tienen diferentes alcances conceptuales dependiendo de su forma activa, forma reflexiva o forma pasiva. En relación con su forma activa, la primera definición del verbo tiene un significado muy cercano a la definición del verbo conocer. Esta cercanía semántica es el punto de partida del análisis filosófico que busca construir la *polisemia regulada* del vocablo *reconocer* en los diferentes usos de la filosofía moderna con el objetivo de hilar la cadena de eventos de pensamiento que determinaron las bases semánticas y filosóficas de la primera definición.

Por un lado, la primera cadena de pensamientos posibilita la identidad semántica entre el verbo reconocer y el verbo conocer. En esta cadena de pensamientos se encuentra principalmente

en las reflexiones de René Descartes e Immanuel Kant, quienes consideran que el proceso de reconocimiento es, ante todo, un proceso psicológico que se enmarca en la actividad mental requerida para formular juicios verdaderos: « Pour Descartes et pour Kant, reconnaître – que le mot soit prononcé ou non– c'est identifier, saisir, par la pensée une unité de sens » (Ricœur, 2005, p. 67). Así pues, el proceso de reconocimiento no es más que un proceso interno que se desarrolla durante la actividad cognoscitiva de la mente al momento de clarificar, identificar, esquematizar, distinguir o relacionar las impresiones sensibles provenientes del mundo exterior. Ahora bien, esta cadena de pensamiento sufrirá varios puntos de ruptura tanto semánticos como filosóficos en el marco de la crítica fenomenológica de Husserl en la forma de representar y abrir el mundo. El movimiento gradual que comienza con la definición del reconocimiento como identificación es superado dialécticamente al concebir el reconocimiento como la atestación de capacidades individuales y colectivas cuyo objeto no se limita solamente al acto representacional y figurativo del mundo, sino, más bien, a poder actuar en él, habitarlo, transformarlo, y, sobre todo, sentirlo.

Por otro lado, tras haber recorrido y analizado el origen de la identidad de significado entre el reconocimiento y el conocimiento, la crítica fenomenológica a la noción de representación proyecta nuevas formas de reconocimiento, las cuales, bajo la forma reflexiva del verbo, generará nuevas cadenas de pensamiento. El verbo en su forma reflexiva – reconocerse – aproxima la dimensión subjetiva a la experiencia de la atestación de su propio ser: « La reconnaissance de soi trouvait ainsi dans le déploiement des figures du "je peux", qui ensemble composent le portrait de l'homme capable, son espace propre de signification » (2005, p. 241). Esta entrada a la atestación de las capacidades se logra gracias a una nueva comprensión del tiempo fenomenológico eclipsada por la tradición representacional. De hecho, la inclusión de la dimensión subjetiva del reconocerse a sí mismo tiene como antesala la deformalización de la noción kantiana del tiempo extensivo. Esta deformalización permite que el sujeto se reconozca en una variedad de *modos de ser*, cuyas experiencias y cambios están implicados en el mundo circunstante de la vida cotidiana.

a. Descartes y Kant, el reconocimiento como identificación

Según lo anterior, el primer momento del análisis de Ricœur versará sobre el momento en donde el reconocimiento e identificación tienen una proximidad semántica muy estrecha. Si bien el punto de mayor identidad semántica se encuentra en la obra de Kant y en el concepto de *Rekognition* presente en la primera versión de la *Crítica a la Razón Pura*, el trabajo de Descartes instaura la relación de identidad entre el verbo reconocer y el verbo conocer en el uso filosófico y semántico. Esta identidad reposará en la acción mediante la cual el sujeto *identifica, distingue* y *relaciona* los juicios verdaderos con la experiencia sensible.

Siguiendo la definición que realiza *Le Robert* del verbo *reconocer*, es claro que dicha definición tiene un tono racionalista que será necesario elucidar, pues en esta definición se manifiesta la identidad de significados entre la dimensión léxica y filosófica[6]. Este tono racionalista hace referencia, sin duda, al concepto de juicio, entendido a la vez como capacidad y como operación mental que tiene como característica la marca de la iniciativa del espíritu. Si bien la filosofía kantiana desarrollará y sistematizará de una manera pormenorizada las cuestiones epistemológicas relacionadas con la formulación de juicios verdaderos, es la filosofía cartesiana la que sienta las bases del problema al momento de definir el juicio como aquel gesto de la mente que distingue lo verdadero de lo falso.

Por lo anterior, el objetivo consistirá en entender cómo el tono racionalista de la definición léxica de Le Robert tiene su correlato en la obra de Descartes y Kant. Al realizar dicho análisis, se podrá comprender mejor las transformaciones semánticas y filosóficas que sufrirá el concepto ulteriormente. Teniendo en cuenta este objetivo claro, será necesario profundizar en la reflexión moderna relativa a la cuestión del método, la facultad del juicio y las implicaciones de la psicología racionalista de los siglos XVI y XVII. En efecto, su importancia es determinante para comprender la reducción semántica del reconocimiento al conocimiento y su ulterior superación dialéctica.

[6] Según Le Robert: « saisir (un objet) par l'esprit, par la pensée, en reliant entre elles des images, des perceptions qui le concernent ; distinguer, identifier, connaître par la mémoire, le jugement et l'action » (Ricœur, 2005, p. 48).

1.

Como es ampliamente conocido, la epistemología representacional de la modernidad toma como punto de partida el sujeto cognoscente y el método por medio del cual los juicios verdaderos son formulados. Según el objetivo trazado por Descartes en el *Discours de la méthode* et las *Méditations,* la apuesta consiste en encontrar el punto arquimédico sobre el cual erigir la ciencia y la verdad positiva de modo que los juicios tengan una fundamentación teórica inquebrantable. Este punto arquimédico encontrará en el *sujeto pensante* el suelo sólido y firme a partir del cual podrá construir el saber positivo. En palabras de la filósofa colombiana Marcela Forero, la apuesta de la filosofía moderna inaugurada por Descartes consistirá en desarrollar una filosofía fundacionalista de los juicios y enunciados verdaderos, cuyo fundamento parte de las operaciones de la mente humana:

> La principal tarea de la filosofía del conocimiento, dentro de la tradición epistemológica, consiste en realizar un minucioso escrutinio de los fundamentos de las ciencias con el fin de acreditar su validez, de manera que siguiendo la cadena de inferencias fiables se pueda llegar a conclusiones ciertas. Esto supone una esperanza fundacionalista, la cual, en la perspectiva positiva, por ejemplo, en Descartes, consiste en la creencia de poder acceder a principios desde los cuales edificar los enunciados de las diferentes ciencias con seguridad. (Forero, 2008, p. 23)

La postulación del sujeto como fuente del sentido y la verdad será, pues, el horizonte moderno de la reflexión, de modo que el funcionamiento de la mente humana tendrá un lugar de análisis amplio, razón por la cual los estudios psicológicos tanto de los racionalistas como de los empiristas serán de amplia divulgación. En suma, Ricœur señala que estamos frente a una nueva época en la cual el sujeto constituye el sentido del mundo: « nous sommes à l'époque où le sujet est le maître du sens » (Ricœur, 2005, p. 53).

Por lo anterior, la hipótesis de Descartes según la cual el sujeto es detentor y productor de sentido constituirá la principal *ruptura* de pensamiento moderno con la tradición filosófica precedente altamente influenciada por la Escolástica. En el *Discours de la méthode*, se puede observar las magnitudes de esta *ruptura* en la medida en que, según las reglas de la duda metódica, todo el conocimiento previamente adquirido es puesto en tela de juicio. En el *Discours*, Descartes relata cómo el deseo de conocimiento claro lo llevó a ejercer con profunda disciplina un proceso de aprendizaje basado en la memoria y la literatura. Sin embargo, al cabo del tiempo, un giro metodológico tendrá lugar, pues, al constatar que existen tantas opiniones verdaderas como doctos, Descartes termina por concluir: « je réputais presque pour faux tous ce qui n'était que

vraisemblable » (1987, p. 8). Examinaremos brevemente ahora las implicaciones teóricas de la *ruptura* plantea da por Descartes, la cual fue generada por la entrada de la dimensión subjetiva en el análisis sobre el origen del conocimiento humano. Siguiendo a Ricœur,

> Si la remontée au-delà du thème critique impose un bref séjour chez Descartes, ce n'est pourtant pas à la conception cartésienne de jugement que doit s'arrêter la réflexion à rebours. Une opération conceptuelle plus primitive encore est présupposée : on peut en détecter la requête dans la définition par Descartes de l'acte de juger par la capacité de distinguer entre le vrai et le faux. Pouvoir distinguer fait corps avec juger dans la mesure où le verbe appelle à un complément, qui assume effectivement la forme d'une alternative: le vrai et le faux. (2005, p. 49)

Si bien la tematización del juicio va a ser inaugurada por Descartes, es necesario analizar un movimiento conceptual más primitivo, tal cual lo sugiere Ricœur, en la medida en que el acto de juzgar presupone la operación de distinguir entre lo verdadero y lo falso. En este sentido, para realizar un juicio, es necesario poder distinguir e identificar lo verdadero y lo falso. Razón por la cual es importante delimitar los contornos y fronteras del objeto en cuestión sin que otro objeto lo nuble. Para tal propósito, el proceso de aceptación de lo verdadero y rechazo de lo falso debe atravesar y superar primero la prueba de la duda de modo que se delimiten los contornos del objeto explicitando así su claridad. Una vez superado el proceso de hesitación inspirado por la duda metódica – fuente subjetiva en la construcción del sentido –, la formulación del juicio podrá realizarse y encontrar una base sólida. En conclusión, la distinción entre lo verdadero y lo falso, como gesto primitivo, es la condición de posibilidad de todo juicio verdadero ulterior.

Tras haber sido distinguido lo verdadero de lo falso, la atestación de certitud y confirmación del conocimiento puede ser postulado e identificado como un conocimiento claro. Los sentimientos recurrentes de hesitación, miedo al error y engaño que podrían, eventualmente, oscurecer el proceso que acompaña la formulación de los juicios verdaderos no son calificados por Descartes como un obstáculo. Por el contrario,

> L'évocation du doute dans la première règle de la méthode fait déjà allusion à une hésitation surmontée. Ce que j'ai appelé attestation de certitude qui fait de la reconnaissance la confirmation et, si nécessaire, la réitération de la force du connaître était déjà à l'œuvre dans la narration que Descartes fait dans la première partie du *Discours* de sa rupture avec une éducation intellectuelle régie par la mémoire et la littérature. (Ricœur, 2005, p. 58)

Por lo tanto, reconocer, en este contexto, indica una atestación de certitud que acompaña los juicios, cuya validez reposa en el seguimiento disciplinado del método. Este método es ante todo un método del espíritu por medio del cual se distingue lo verdadero de lo falso. En relación

con el contenido del juicio, Descartes señala que los juicios verdaderos deben ser claros y distintos, pues haciendo referencia a sus contrarios Ricœur indica: « le contraire de clair est obscur, c'est-à-dire non délimité par des contours discernables. Le contraire de distinct est confus, le même ne se distinguant pas de l'autre » (2005, p. 58). En el *Discours*, la cercanía semántica entre conocer y reconocer es evidente. Con ello, la distinción y la claridad será, en consecuencia, la condición de posibilidad de todo juicio verdadero ulterior.

Conviene subrayar que Ricœur considera que el problema epistemológico concerniente a la validez y certitud de los juicios a propósito de los conceptos de *lo mismo* y *lo otro* tiene sus orígenes en una serie de problemas ontológicos inaugurados por Heráclito, desarrollados por Parménides y sistematizados por Platón. Estos problemas ontológicos se ocupan de explicar, entre otras cuestiones, la naturaleza del movimiento en el mundo sensible y la inmutabilidad en el mundo inteligible, para cuya resolución Platón recurre a la célebre teoría de la participación de las ideas. No obstante, en los diálogos conocidos como los diálogos metafísicos (*Filebo, Parménides, Teeteto, El Sofista*), Platón complejizará la teoría de las ideas al postular la hipótesis de la existencia de una meta-comunidad de géneros de segundo orden. En esta meta-comunidad de géneros hacen aparición conceptos claves que tienen una profunda resonancia con el problema epistemológico moderno, a saber: lo mismo y lo otro, el ser y el no ser, lo uno y lo múltiple.

La resonancia de esta vieja cuestión ontológica con la cuestión que nos ocupa tiene su manifestación en el momento en el cual el proceso de identificación debe distinguir lo claro de lo confuso, pues lo confuso es aquello que no tiene delimitado sus contornos, aquello que no distingue *lo mismo de lo otro*. En suma, esta vieja cuestión ontológica, actualizada en un contexto de interés epistemológico, será una rica fuente de reflexión en el contexto del estudio de cuestiones ético-políticas. En especial, cuando se introduzca en el análisis la relación dialéctica entre lo mismo y el otro en un plano no solo de reconocimiento intersubjetivo intracultural, sino también de reconocimiento intercultural.

Volviendo al tema que nos ocupa con el pensamiento de Descartes, en las *Méditations* el verbo *reconocer* incorpora una gama de elementos al análisis que deben ser tematizados. Hay tres usos del verbo reconocer a lo largo de las *Méditations*, cada uno de los cuales señalará un matiz importante para tener en cuenta en el proceso de *conocer* y *reconocer*. El primer uso aparece en la IV meditación cuando Descartes medita sobre la posibilidad de que un « genio maligno » le incite

a aceptar por verdadero aquello que es falso. Tras haber encontrado una verdad inamovible en el *yo pienso* y la perfección de Dios como desprovisto de maldad, Descartes prosigue aceptando, *reconociendo*, que dicha hipótesis debe ser totalmente desechada. Con ello, reafirma totalmente la operación de juzgar clara y distintamente las verdades previamente formuladas (a. Yo pienso, luego existo; b. Dios existe; c. el pensamiento es substancialmente diferente al cuerpo). En sus propias palabras: « je connais par ma propre expérience qu'il y a en moi une certaine faculté de juger, ou de discerner le vrai d'avec le faux, laquelle sans doute j'ai reçue de Dieu, aussi bien que tout le reste des choses qui sont en moi et que je possède » (Descartes, 1999, p. 84). Esta confirmación y reafirmación de la posibilidad de juzgar algo como verdadero consolida la propuesta presente en el *Discours* en la cual manifesta la necesidad de *poder* distinguir y definir previamente a realizar un juicio.

El segundo uso hace referencia a la posibilidad de fallar en la distinción e identificación del objeto del juicio. Desde su punto de vista, esta capacidad de fallar no proviene específicamente de Dios, sino, más bien, de la condición imperfecta de la naturaleza humana. Esta condición ontológica de imperfección se asocia con el componente epistemológico del *retard* de la verdad frente a la duda. En palabras de Descartes: « sachant déjà que ma nature est extrêmement faible et limitée, et que celle de Dieu au contraire est immense, incompréhensible et infinie, je n'ai plus de peine à reconnaître qu'il y a une infinité de choses en sa puissance, desquelles les causes surpassent la portée de mon esprit » (1999, p. 86). En esta segunda ocurrencia se señala que la limitación y posibilidad del error no tiene solamente su origen en el plano epistemológico, sino también en el plano ontológico.

El último uso del verbo *reconocer* agrupa las dos verdades previamente señaladas porque confirma la perfección de Dios y la imperfección humana. En efecto, el error no proviene de Dios pues éste es incapaz de engañar al ser humano, pues Dios es, según Descartes, perfecto y la perfección implica en su seno la idea de bondad. Más bien, el error reposa en la *capacidad de elegir* humana, razón por la cual el miedo a equivocarse tiene como horizonte una forma de responsabilidad individual. El verbo *reconocer* en este uso apunta a constatar que Dios, en su perfección, ha permitido a los seres humanos obrar conforme a su propia voluntad individual.

Estas referencias de Ricœur a la obra de Descartes tienen como objetivo señalar los riesgos (*aléas*) que surgen durante la formulación del juicio. Con ello, el autor quiere indicar cómo el

sujeto tiene un grado de responsabilidad para eludir dichos riesgos a pesar de que las consecuencias del error sean del orden epistemológico y no moral. Al recalcar esta idea, Ricœur introduce una línea de análisis en donde la responsabilidad individual comienza a cobrar importancia. Así pues, « il y a place pour un sujet responsable de l'erreur et donc du "recevoir pour vrai". C'est ce sujet même du reconnaître qui, un peu plus lois dans notre parcours, demandera à être lui–même reconnu » (Ricœur, 2005, p. 64). Este sujeto responsable exigirá ser reconocido posteriormente en la medida en que la formulación de sus juicios depende de la voluntad de elegir, es decir, de su capacidad de actuar conforme a sus decisiones. Esta voluntad cobrará mayor relevancia cuando se critique la « ontologización del método » de la filosofía representacional fundacionalista que se efectuará gracias a la fenomenología y hermenéutica de Husserl, Heidegger y Merleau-Ponty, entre otros.

La crítica de la ontologización del método apunta a denunciar cómo el método en virtud del cual se formulan juicios claros y distintos termina por definir el funcionamiento y constitución ontológica del sujeto. Es decir, los procesos internos de la mente son identificados con la constitución ontológica del sujeto en sí mismo, razón por la cual, el sujeto humano termina por ser definido simplemente, según Descartes, como una sustancia pensante. Partiendo de Charles Taylor, Marcela Forero formula una de las cuestiones más importantes de este apartado: « Con Descartes se produce un cambio muy importante respecto a la concepción de la verdad, pues la teoría de la correspondencia clásica se torna insuficiente, se hace indispensable una seguridad subjetiva: la certeza. Ello ocurre como consecuencia de una ontologización del método ideal como la auténtica constitución de la mente » (2008, p. 28).

Para concluir este excurso por el pensamiento de Descartes, Ricœur califica el proceso de distinguir e identificar como una *fenomenología del juicio* en donde el sujeto pensante, el contenido y la forma del juicio hacen parte estructurante de un proceso psicológico, cuyo resultado es la ontologización del método. Esta fenomenología del juicio se encuentra, sin embargo, a medio camino entre la psicología empírica de corte inglés y un análisis trascendental del juicio de corte kantiano. En este punto del análisis, se puede concluir que conocer y reconocer tienen una naturaleza similar porque su ejercicio correcto no depende del correlato del proceso. Lo que importa filosóficamente son las operaciones de la mente, relegando el objeto y sus cualidades a la mera accidentalidad. Así pues,

> Pourquoi, néanmoins, le reconnaître ne peut-il à ce stade se distinguer du connaître ? Pour une raison fondamentale. Comme la suite de cette étude le montrera, c'est du côté des choses et de leurs rapports différents au changement, selon qu'elles sont des objets usuels, des êtres animés ou des personnes, que le reconnaître se distingue de façon décisive du connaître au point de le précéder. Or, pour Descartes, du *Discours* aux *Médications* et aux *Principes*, le « recevoir pour vrai » n'a pour vis-à-vis que l'idée. Certes, l'idée est l'idée de quelque chose qu'elle représente. Mais la différenciation de ce quelque chose selon la variété des choses représentées n'importe pas à la qualification de la valeur représentative de l'idée : seules important sa clarté, sa distinction et sa place dans l'ordre du simple au complexe. (Ricœur, 2005, p. 59)

El hecho de admitir por verdadero o juzgar correctamente solo tiene su correlato en la representación clara y distinta, cuya certeza depende de distinguir e identificar el juicio verdadero del falso mediante el respeto de las reglas del método y el conocimiento del funcionamiento de la mente humana. Como consecuencia, los objetos del conocimiento son reducidos a su forma *extensiva*, es decir, serán desprovistos de sus accidentes y cualidades físicas que serán rechazadas como oscuras y confusas, es decir, fuentes del error.

2.

Como se ha dicho, el origen de la investigación kantiana tiene raíces en las ideas de Descartes, pues el juicio sobre la verdad debe estar mediado por el correcto ejercicio de las operaciones de la mente. Sin embargo, en el modelo cartesiano, la sensibilidad pierde importancia filosófica, ya que se reduce a la mera *extensión* convirtiendo los objetos de la experiencia sensible en meras líneas y puntos de modo que, por ejemplo, los animales son considerados simplemente como autómatas. Este sistema de pensamiento será ampliamente criticado por su solipsismo y su mecanicismo determinado por la prioridad de la actividad de la mente (entendimiento) en detrimento de la experiencia sensible (sensibilidad). Para resolver la tensión existente entre el entendimiento y la sensibilidad, fuentes del conocimiento humano, habrá que analizar la filosofía trascendental kantiana.

Si Descartes realizó una *ruptura* con la tradición precedente al postular la primacía del sujeto y el « *yo pienso, luego existo* » reflexivo, Kant realizará una verdadera *revolución* en la forma de abordar el problema epistemológico acerca del origen del conocimiento humano. Esta revolución, análoga a la revolución copernicana en el campo de la astronomía, no solo pondrá como hipótesis explicativa el *yo trascendental* que hará girar alrededor suyo el conocimiento de los objetos y el mundo, sino también resignificará el vocablo *reconocimiento* de tal forma que será con Kant en donde conocer y reconocer logren su máxima identidad semántica.

Más allá de recorrer los rasgos distintivos de la epistemología kantiana, el siguiente análisis se limitará a explicar la funcionalidad del vocablo *Rekognition* en el contexto de la filosofía crítica. Para ello, se abordará de una manera general la relación que existe entre el concepto *Rekognition* y las dos grandes tesis que resumen el proyecto kantiano que constituyen, en últimas, su teoría del juicio, a saber: a) la heterogeneidad de los dos troncos al origen del conocimiento humano (sensibilidad y entendimiento); b) la distinción del punto de vista trascendental y el punto de vista empírico. Con Kant, a diferencia de Descartes, la sensibilidad retoma la importancia epistemológica y es en esa restauración de la sensibilidad, en donde el reconocimiento como *Rekognition* cobra relevancia. El concepto privilegiado de análisis será, pues, el tiempo, aquel punto de intersección que articulará la teoría del juicio y la teoría de la *Rekognition*. Para examinar esquemáticamente esta apuesta filosófica se analizarán, en un primer momento, las dos tesis que definen el proyecto crítico kantiano y, en un segundo momento, se articulará con la teoría de la *Rekognition*, objeto principal de la investigación.

Con respecto al primer punto referente al proyecto crítico kantiano, las dos fuentes epistemológicas de los juicios, el entendimiento y la sensibilidad, se reúnen en la unidad de los *juicios sintéticos a priori*. Estos juicios verdaderos consisten en representaciones producto de operaciones trascendentales que realizan síntesis entre intuiciones sensibles y conceptos del entendimiento. El juicio sintético a priori ha sido catalogado como el gran aporte de la filosofía kantiana al acumulado del saber filosófico de la modernidad. Su importancia estriba en que gracias a su investigación se integró una gran cantidad de discusiones en torno al origen del conocimiento humano.

Retomando la discusión con Descartes, es plausible inferir que, para Kant, conocer es relacionar las intuiciones y los conceptos mediante síntesis. En la filosofía cartesiana, conocer consistía, más bien, en distinguir, separar lo claro de lo oscuro. Para ilustrar mejor: « Pour Descartes, identifier est inséparable de distinguer, c'est-à-dire séparer le même de l'autre, mettre fin à la confusion jointe à l'obscurité ; en résulte l'évidence de l'idée "reçue" pour vraie. Pour Kant, identifier c'est relier » (Ricœur, 2005, p. 67). Esta puesta en relación – *relier* – tiene como condición de posibilidad la introducción de la noción de tiempo que Descartes no había abordado y que, con los avances de la ciencia de su época, especialmente la teoría de Newton, Kant pudo incorporar. El tiempo como condición de posibilidad de toda representación será la punta de lanza

del proyecto trascendental y el punto de intersección entre la teoría del juicio y la teoría de la *Rekognition*.

Con respecto al segundo punto referente a la teoría de la *Rekognition*, y anticipando el resultado del análisis, el reconocimiento en la filosofía crítica kantiana no será más que el conocimiento que se produce a partir de juicios sintéticos a priori. En esta teoría, la *identidad* de significados del *conocer* y *reconocer* se vuelve absoluta. En pocas palabras, reconocer es sintetizar, sintetizar es conocer, y conocer es juzgar. Así pues, « reconnaître c'est connaître. Malgré son grand intérêt, la théorie de la recognition ne contredira pas cette équation » (2005, p. 69).

Esta teoría de la *Rekognition* se desarrolla principalmente en la primera versión de la *Crítica de la Razón Pura* en donde Kant quiere explicar el funcionamiento detallado del proceso de conocimiento a través de una serie de tres síntesis[7]. Sin embargo, en la segunda versión de la *Crítica* esta teoría será puesta de lado, razón por la cual el primer esbozo de la teoría de la *Rekognition* terminará incorporado en el funcionamiento interno del « yo trascendental » que acompaña todas mis representaciones. En resumen, la teoría del juicio, la teorización del tiempo y la teoría de la *Rekognition* serán, pues, la marca indeleble de la filosofía crítica. Cada uno de estos elementos característicos de la filosofía crítica tendrá una importancia crucial al analizar el problema epistemológico del *reconocimiento como identificación* en el contexto de la epistemología moderna.

Luego de haber introducido generalmente el proyecto filosófico de Kant y la importancia que tuvo Descartes en su filosofía, es necesario analizar las contribuciones a nuestro análisis sobre la identificación y el reconocimiento. Si bien lo dicho hasta ahora supone un análisis detallado de la noción de tiempo, en este apartado solo nos vamos a detener en su importancia a propósito de la manera en la que los fenómenos se manifiestan internamente en la conciencia. El tiempo, como un *a priori* del conocimiento y forma pura de la sensibilidad, forma del sentido interno, funciona como una matriz a través de la cual se filtra cualquier tipo de experiencia humana. Toda intuición y concepto son producidos bajo la forma del tiempo en el marco de las relaciones de simultaneidad y sucesión sin la cual no podría representar un objeto. En palabras de Ricœur:

[7] Kant denomina estas tres formas de síntesis de la siguiente manera: 1. Síntesis de la aprehensión en la intuición; 2. Síntesis de la reproducción en la imaginación; 3. Síntesis de la *Rekognition* en el concepto.

> Pour notre enquête, le trait le plus significatif est le calque de la démonstration concernant le temps sur celle concernant l'espace. Le temps, en tant que forme, se réduit aux relations de succession et de simultanéité qui en font une grandeur unidimensionnelle, toutes les parties du temps se distinguant à l'intérieur d'un temps unique, infini au sens de sans limites. C'est sur ce temps que joue la recognition dont nous allons parler. (2005, p. 73)

La primera versión de la Deducción trascendental de la *Crítica de la Razón pura* se inscribe en un lenguaje psicologizante en donde se muestra detalladamente el proceso que la mente realiza no solo para ejecutar la síntesis entre intuiciones y conceptos, sino también para transformarlas en unidades de apercepción pura. En este sentido, el juicio verdadero es un juicio *mediado* tanto por el entendimiento como por la sensibilidad, y cuyo resultado es la representación del objeto. Sin embargo, el entendimiento considerado abstractamente no puede juzgar ninguna representación como verdadera o falsa, pues ésta ya está mediada tanto por el tiempo como por el espacio, razón por la cual el juicio opera, más bien, sobre la representación de la representación. El conocimiento en general será producto de la capacidad del entendimiento de juzgar las representaciones a través de otras representaciones. Así pues, la tarea de la mente consiste en *subsumir* la serie de intuiciones sensibles a conceptos susceptibles, a su vez, de ser sintetizados nuevamente: « Il est entendu que juger n'est pas composer la faculté de l'entendement avec celle de recevoir l'idée, donc la volonté avec l'entendement comme chez Descartes, c'est placer les intuitions sensibles sous un concept, bref: subsumer » (2005, p. 75).

Para explicar el proceso de subsunción, Kant desarrolla un argumento de varios niveles, en cuyo seno operan múltiples operaciones de síntesis. Prosiguiendo con su argumento, la mente humana realiza una serie de tres síntesis, cada una de las cuales retrata una operación específica. La última síntesis será, pues, aquella que involucre el término *Rekognition* y, por tanto, será objeto de un análisis más pormenorizado. Sin entrar en el detalle de la operación de cada una de estas síntesis, veamos cómo Kant desarrolla su argumento a propósito de la génesis del conocimiento y su devenir en representación. Este proceso de explicación causal comienza cuando la primera síntesis – *síntesis de la aprehensión en la intuición* – agrupa el conjunto bruto de hechos en una sola intuición, juntando los diferentes elementos constitutivos de lo percibido. Posteriormente, la segunda síntesis – *síntesis de la reproducción en la imaginación* – reproduce y « retiene » la serie de intuiciones en una sola representación evitando el olvido de las anteriores intuiciones. Este proceso se ha concadenado con el tiempo-sucesión de modo que su reproducción virtual como imagen en la mente ha logrado mayor consistencia. Por último, la tercera síntesis – *síntesis de la*

Rekognition en el concepto – presupone que la representación tiene como trasfondo epistemológico la unidad de la conciencia del sujeto, es decir, la apercepción de quien conoce.

En el marco de la última síntesis concerniente a la apercepción originaria, la *Rekognition* cobra importancia, pues gracias a ella, Kant considera que la representación ha logrado su unidad en la conciencia. Esta unidad como presupuesto lógico implica que el sujeto puede *reconocerse* a sí mismo como siendo el mismo a lo largo de las múltiples representaciones realizadas. Así pues, el proceso de mediación entre las intuiciones múltiples y la representación *una* se manifiesta en la unidad de la conciencia. En otras palabras, la síntesis de la *Rekognition* en el concepto señala la unidad del *yo trascendental* que acompaña todas las representaciones en tanto sustrato lógico y no ontológico, razón por la cual se aparta de Descartes. Siguiendo a Ricœur : « l'unité qui fait de la représentation une représentation une, digne du titre de concept, procède de la seule unité de la conscience. La reconnaissance dans le concept n'ajoute rien à l'ouverture de la synthèse précédente sur l'imagination » (2005, p. 81). En resumen, la última forma de síntesis reafirma la unidad de la representación proveniente del ejercicio de la imaginación sin que agregue un contenido nuevo más allá de otorgarle una certitud de unidad de conciencia al proceso.

Luego de este largo análisis, Ricœur no disimula su decepción al constatar que, tras la serie de múltiples síntesis, el resultado fuese la siguiente constatación: la unidad de la conciencia es *reconocida* por el concepto en un acto que no agrega ningún tipo de valor cognoscitivo a la síntesis de la imaginación. Prosiguiendo en su análisis, Ricœur señala « la seule vertu attribuée à la reconnaissance est de faire paraître cette unité de la conscience sur l'objet. C'est pourquoi il est parlé de reconnaissance dans le concept » (2005, p. 80). Este camino de la primera versión de la *Deducción trascendental* terminará por reducir la *Rekognition* al puro ejercicio de *re-conocimiento* de una síntesis ya realizada. Reconocer y conocer en el contexto kantiano tendrán su punto de convergencia léxica más elevada, la identidad de los significados queda consumada.

Este proyecto de primera versión será, sin embargo, abordado desde otra perspectiva en la segunda versión de la *Crítica de la Razón pura* en donde la serie de síntesis previamente descritas son reducidas al simple resultado de la operación *imaginativa* del *yo trascendental* que acompaña todas mis representaciones – *unidad sintética de apercepción* –. Para evitar la crítica de ser tildado de subjetivista, Kant terminará por reformular el proceso de triple síntesis planteando como hipótesis la existencia de un *yo trascendental* que acompaña todas las representaciones y que sirva

de fundamento lógico. El *yo hipotético* refleja una forma de re-conocimiento de la conciencia – *apercepción* – que se percata de su propio funcionamiento y operación indirectamente, pues es la imaginación que realiza la síntesis. Kant decide abandonar todo el vocabulario psicologizante heredado de Descartes y termina por adoptar una postura que reduce a un solo proceso la actividad de subsunción: la imaginación.

Tras este pequeño excurso por la filosofía trascendental kantiana, se puede concluir que el concepto de *Rekognition* en la primera versión de la *Deducción trascendental* y su presupuesto en la segunda versión sellan la identidad semántica y filosófica de los vocablos *reconocer* y *conocer* que ya habíamos avizorado a lo largo de este primer estudio del reconocimiento como identificación. Esta identidad de significados conlleva a que conocer significa relacionar, es decir, realizar síntesis entre intuiciones y conceptos, cuyo fundamento último sería el postulado del *Yo transcendental* como condición de la unidad del « sentido interno »: « pas de liaison sans synthèses, mais pas de synthèse sans unité, ni d'unité sans conscience » (2005, p. 80).

Esta arquitectónica de la mente humana hará que todo el conocimiento humano dependa de las formas a priori del entendimiento y la sensibilidad sin las cuales cualquier experiencia sensible del tiempo newtoniano sobrepasaría los límites de la razón. Esta experiencia del tiempo *extensivo* será uno de los temas que serán objeto de análisis y crítica en los estudios posteriores, especialmente, en la filosofía de Husserl y Bergson[8]. En síntesis, la filosofía del *reconocimiento como identificación* presupone la noción epistemológica del sujeto pensante cartesiano y el sujeto trascendental kantiano, cuya ontologización constituirá una fuente de críticas posteriores. Dichas críticas se basan en la necesidad de abordar la subjetividad humana integrando la parte *objetal* de « las cosas mismas ». La restitución del mundo y los objetos tal cual se nos presentan fenomenológicamente será un imperativo para salir de la primacía del sujeto y restablecer la dimensión *patética* e *intersubjetiva* del reconocimiento. El proceso de despliegue del *reconocimiento-identificación* hacia el *reconocimiento-atestación* tiene que darse a través de un giro metodológico que supere dialécticamente la epistemología representacional fundacionalista y sumerja al ser humano en el *mundo circundante* el cual es construcción intersubjetiva constante.

[8] Siguiendo a Ricœur, el tiempo como extensión espacial es un tiempo recorrido, acumulado, fijo e inmutable que se apoya en la tabla de las categorías y los principios.

b. La ruina de la representación y la crítica fenomenológica

En este apartado se analizarán los eventos filosóficos que allanaron el camino para la desontologización del método, la restitución de la dimensión mundana de la experiencia y la crítica a la primacía del sujeto epistemológico moderno. Este giro metodológico permitirá comprender no solo otras experiencias del tiempo no extensivo, sino también otras formas de experiencias subjetivas. Con el fin de profundizar en esta dirección, es esencial revisar críticamente la noción de *representación*, para lo cual Ricœur se servirá de autores tales como: Husserl, Heidegger, Levinas y Merleau-Ponty[9].

Globalmente, estos autores comparten la idea de repensar la experiencia humana del mundo. Habría que decir también que este giro metodológico fue influenciado, en gran parte, por los trabajos de Wilhelm Dilthey, quien tuvo el interés teórico de analizar la *vida* como concepto filosófico inserto en una historicidad de la cual depende la constitución del sujeto, especialmente, como sujeto social. La *vida* y la historicidad se enlazan: « Lorsque Dilthey formait le concept de *Zusammenhang des Lebens*, de connexion de la vie, il le tenait spontanément pour équivalent comme histoire d'une vie » (Ricœur, 1990, p. 168). Según la interpretación de Ricœur, Dilthey imprimió un rumbo en este giro, pues, al sustraer la centralidad del análisis epistemológico e incorporar el análisis de una historia de vida, posibilitó que el sujeto sea estudiado en su dimensión intersubjetiva, histórica y mundana, contribuyendo así a repensar la experiencia del mundo y los objetos sensibles.

Por lo anterior, el interés filosófico apunta a tematizar no solo el juicio verdadero en el campo de las ciencias positivas, sino también el juicio existencial del sentido de la vida (su estructura histórica, ontológica y social). Este interés está determinado por la crisis de las ciencias del espíritu europeas a finales del siglo XIX y la incapacidad de la filosofía para *ir a las cosas mismas*. Por esto, el mundo circundante, el mundo de la vida, la historicidad, la temporalidad, la corporalidad y la organicidad comienzan a ser conceptos utilizados para hablar de la vida humana como un sujeto encarnado y atravesado por circunstancias físicas, culturales, sociales, históricas,

[9] Es necesario aclarar que, en los siglos XIX y XX, la noción de representación fue también puesta bajo sospecha por varias filosofías como las de Nietzsche, Freud, Marx, Wittgenstein, Foucault, Rorty y Derrida, entre otros.

económicas, biológicas y políticas[10]. El centro del interés filosófico se desplaza de la perspectiva del *yo trascendental* lógico y abstracto fruto de la ontologización del método a la perspectiva del *yo* encarnado, histórico, contextual como *ser-en-el-mundo,* cuyo horizonte de sentido es construido por y en mundo. Es decir, el análisis del sujeto del juicio científico y universal busca ser superado dialécticamente por el análisis del sujeto existencial y particular.

Por lo anterior, se puede deducir que el mundo no es solamente constatado, sino también constituido gracias a una red de relaciones, experiencias y horizontes de sentido que varían en virtud de los *modos de ser* fluctuantes tanto del sujeto como del mundo. Así pues, este sujeto está abierto a nuevos tipos de *experiencias significativas* que le permitirá explorar nuevas regiones de la vida humana eclipsadas por la epistemología representacional. En este sentido, la restauración de la *mundanidad* tiene como objetivo explicar las estructuras existenciales y experienciales gracias a las cuales nos abrimos al mundo y el horizonte de sentido concomitante. En palabras de Ricœur:

> C'est comme manières d'être-au-monde que ces expériences sont significatives, ce qui veut dire que l'écart entre reconnaissance et connaissance n'est pas à chercher d'abord du côté du sujet du jugement, comme y invitent les remarques inspirées par l'apparition furtive du verbe « reconnaitre » en certains points stratégiques du discours cartésien, mais du côté des « choses mêmes ». (2005, p. 105)

Este retorno metodológico a *las cosas mismas* resquebraja la identidad semántica entre el reconocimiento y el conocimiento, a la cual habíamos llegado antes con Descartes y Kan. Gracias a la mutua implicación del sujeto y el mundo en la construcción del sentido, se comienza a separar la experiencia epistemológica del *sujeto cognoscente* de la experiencia fenomenológica del *sujeto recognocente*. Para llevar a buen puerto ese giro metodológico, es necesario superar ciertos presupuestos epistemológicos tales como la ontologización del método, la primacía del sujeto y la centralidad de la categoría *representación.* Para ello, el aporte filosófico de Husserl es de gran

[10] Es importante señalar que esta empresa se encuentra anticipada igualmente en la obra de Hegel, quien en su *Fenomenología del Espíritu* plantea una crítica a la concepción abstracta, formal y atomista de la vida, la subjetividad y las instituciones sociales. Según sus planteamientos, el *enriquecimiento* de la vida y las subjetividades humanas se efectúa gracias a la incorporación de la dimensión intersubjetiva concreta y, por tanto, histórica, ética y espiritual. En contraposición con el análisis abstracto y formal del sujeto, Hegel (2012, p. 193) plantea que el *enriquecimiento* de la vida formal y abstracta se efectúa al introducir no solo la dimensión del deseo y la sensibilidad, sino también al incorporar el horizonte intersubjetivo gracias al cual la vida, luego de ser puesta en peligro en el combate a muerte de dos autoconciencias, obtendrá un reconocimiento tanto de su propia existencia como la del otro.

importancia, pues su trabajo busca retomar el proyecto trascendental kantiano, pero con la clara intención de anclarlo en el *mundo-de-la-vida.*

Según este nuevo horizonte fenomenológico, el proyecto kantiano estaba desprovisto de un suelo de sentido que había sido el origen profundo del proyecto filosófico. De hecho, la fenomenología se presenta como continuadora del proyecto cartesiano y del proyecto crítico trascendental, pero suministrándole un suelo experiencial que inscriba la reflexión crítica en un horizonte de sentido de la vida cotidiana. Así pues, siguiendo la lectura que hace Ricœur del texto *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (1936), el autor argumenta:

> Husserl appelle ce sol « le monde ambiant de la vie quotidienne considérée comme « étant », ce monde dans lequel nous tous, y compris chaque fois le « moi » qui philosophe, possédons une existence consciente et tout autant les sciences en tant que faits de culture dans ce monde, avec leurs savants et leurs théories ». C'est dans ce contexte que sont élaborés les concepts de *Leiblichkeit*, avec, la distinction entre *Leib* et *Körper*, chairs et corps, de *Lebenswelt*, de *Zusammenleben*. (Ricœur, 2005, p. 100)

Esta nueva aproximación a la vida cotidiana tiene una gran importancia al momento de entender las estructuras de la conciencia que permiten la *sinngebung*, la donación de sentido, presente en la relación objeto-sujeto. Al introducir la corporalidad, la vida cotidiana y una nueva noción de tiempo que hace oscilar las vivencias entre el pasado, presente y futuro, el análisis fenomenológico trascendental recupera, por tanto, la existencia mundana, encarnada y situada[11]. No obstante, esta existencia mundana había sido eclipsada por la deriva positivista iniciada por Augusto Comte en las ciencias y los círculos neokantianos que se concentraron principalmente en el aspecto epistemológico de la obra de Descartes y Kant.

Teniendo en cuenta lo anterior, Husserl pone bajo crítica la oposición abstracta entre sujeto y objeto al comenzar a introducir nuevos elementos de análisis que van más allá de la representación espacial y temporal de los fenómenos. Según la fenomenología, lo mentado –

[11] Esta temporalidad fluyente y heterogénea corresponde a la estructura temporal del mundo de la vida que, en palabras de Husserl, se caracteriza de la siguiente manera: « le monde est le monde spatio-temporel, au sens d'être propre duquel [sic], en tant que monde de la vie, appartient une certaine spatio-temporalité (celle «de la vie », non celle qui est logico-mathématique). Le fait de s'installer dans le monde de la perception (et ce n'est manifestement pas là un commencement contingent) ne produit du point de vue du monde que le mode temporel du présent, qui lui-même renvoie horizontalement aux modes temporels du passé et du futur. Pour la formation de sens du passé c'est avant tout la remémoration qui exerce la fonction intentionnelle – si nous faisons abstraction du fait que la perception elle-même, en tant que présent « fluant-demeurant », n'est constituée, comme le montre une analyse intentionnelle plus profonde, que par le fait que le maintenant demeurant possède un horizon à deux volets, bien que structuré différemment, sous la rubrique intentionnelle des retentions et de protentions » (Husserl, 1976, p. 191).

cogitatum – remite también a otras experiencias intencionales y no intencionales – vivencias – presentes en la *cogitatio* tales como recuerdos, sensaciones, percepciones, emociones y sentimientos que son formas que adopta la conciencia. Estas experiencias psicológicas varían en virtud del *modo de percepción* de los fenómenos que aparecen frente a nuestra conciencia de lo cual se puede concluir que *el aparecer* contiene formas de sentido inmanentes irreductibles a la representación. En otras palabras, Husserl señala la importancia de la relación inmanente entre el *cogito* (la conciencia) y el *cogitatum* (lo pensado) de cada *cogitatio* (pensamiento) que se presenta como fenómeno frente a la conciencia.

El *cogito* y el *cogitatum* no son dos elementos separables ontológicamente tal cual lo hizo Descartes, sino, más bien, están íntimamente relacionados en un proceso fluido y cambiante en donde toda *cogitatio* se efectúa en un mundo de experiencias vivenciales. En otras palabras, toda *cogitatio* está previamente *mediada* por el mundo circundante, fuente fenomenal del *cogitatum* y cuyo horizonte de sentido está dado con antelación. En palabras de Husserl:

> Ainsi la conscience du monde est-elle dans un mouvement constant, et le monde est continuellement donné à la conscience, sous quelque teneur objectif que ce soit, dans le changement de différents modes de conscience (intuitif, déterminé, indéterminé, etc.), mais aussi dans le changement de l'affection et l'action, de telle sorte qu'il se constitue toujours un domaine d'ensemble de l'affection et que les objets qui y sont donnés comme nous affectant le sont tantôt thématiquement, tantôt non-thématiquement. (1976, p. 124)

Dicho lo anterior, se infiere que cada *cogitatio* remite siempre a un entramado de sentido que permanece subyacente ubicándose más allá del sentido explícito de lo mentado y que constituye, a su vez, un *horizonte de sentido* que siempre está abierto. Razón por la cual la experiencia en el *mundo-de-la-vida* es una experiencia siempre cambiante que, sin embargo, obedece a una estructura trascendental de la conciencia. Señalando la importancia del trabajo fenomenológico de Husserl, Ricœur escribe: « Cette thématique est celle de l'implicite, du potentiel inaperçu, des échappées vers des horizons non maîtrisés, jusque dans la perception comprise comme présence auprès des choses » (2005, p. 101). La tematización de lo implícito, no percibido y no captado constituye en gran parte la importancia del proyecto fenomenológico.

El hecho de que el sujeto esté siempre inmerso en un horizonte de sentido cambiante hace que el mundo no esté determinado y cerrado al orden explicativo y descriptivo fisicomatemático representacional planteado por Kant, los círculos neokantianos y el emergente positivismo. Por el contrario, la forma de aparecer del objeto siempre va a determinar diferenciadamente el contenido

de la conciencia, razón por la cual el mundo no solo se presenta como constituido, sino también como constituyente de sentido. En palabras de Ricœur:

> Pour Kant seuls les entités mathématiques et physiques satisfont aux critères d'objectivité délimités par le point de vue transcendantal, le statut distinct des personnes par rapport aux choses étant renvoyé à la philosophie pratique. C'est au contraire la variété des modes d'être auxquels ressortissent les choses du monde, qui importe à une philosophie d'être-au-monde. (2005, p. 106)

La variación de los *modos de ser* en el mundo determina las experiencias temporales del sujeto que está por antelación arrojado y sumergido en un horizonte de sentido compartido intersubjetivamente. Es más, si los objetos le dan forma a la conciencia y permiten que aparezca, la conciencia de ese *ego* depende, por tanto, no solo de la presencia de los objetos, sino también de otros *egos*. Así pues, la dimensión intersubjetiva comienza a cobrar importancia en la medida en que, gracias al otro *ego*, mi propia conciencia cobra sentido. Este camino solo podrá ser comprendido plenamente cuando se examine una filosofía que no dependa en absoluto de la soberanía del sujeto.

Por lo pronto, la ruina de la representación ha señalado solamente el resquebrajamiento de la identidad semántica entre conocimiento y reconocimiento al postular el retorno *a las cosas mismas*, es decir, el retorno al lado objetual del reconocimiento. Esquemáticamente, Ricœur intentó simplemente « regrouper sur le mode de l'essai quelques-unes des expériences les plus significatives qui témoignent de l'écart entre reconnaître et connaître, sans abandonner encore la spécification de l'idée de reconnaissance par celle d'identification » (2005, p. 105). El concepto de *reconocimiento* comienza a desplazarse, sin separarse totalmente del conocimiento, hacia un nuevo significado conceptual determinante (de un parecido de familia al otro).

En suma, la ruina de la representación analizada por Ricœur permite avanzar hacia una nueva comprensión de la noción de reconocimiento, desde la perspectiva de la *acción* desplegada por un sujeto que está en el mundo y se encuentra siempre definido por una determinada *situación.* Ricœur construye esta comprensión a partir del análisis de la *atestación* (*attestation*) de las *capacidades* de un sujeto individual y colectivo. En otras palabras, es necesario enlazar la descripción fenomenológica con una hermenéutica del sujeto, pues « c'est à la reconnaissance "en soi-même", à la façon d'une lecture d'une vie, qu'il va être rendu justice dans l'étude qui suit » (2005, p. 116). Llegados a este punto, el concepto de *reconocimiento* es resignificado, a partir de la relación del sujeto consigo mismo, como *reconocimiento de sí,* y en cuanto sujeto no solo

responsable de sus actos, sino también como sujeto sumergido en un constante proceso de lectura de su propia vida.

c. De la descripción fenomenológica a la comprensión hermenéutica de sí: el reconocimiento de sí

Para poder superar dialécticamente la filosofía fundacionalista que el primer análisis del *reconocimiento como identificación* abordó, y cuyo máximo exponente es Immanuel Kant, fue necesario introducirnos a la crítica fenomenológica a la noción de representación. Dicha crítica permitió avizorar una resignificación del concepto de *reconocimiento* lo suficientemente separada del concepto de conocimiento para poder adentrarnos en la tematización del *reconocimiento de sí*. Esta resignificación tiene como impronta el movimiento de reflexividad en virtud del cual el correlato del *reconocimiento* ya no es el objeto de la pura representación del mundo externo, abstracta y desencarnada. Por el contrario, el *reconocimiento* ubica ahora su foco de atención en el sujeto recognocente mismo, cuya subjetividad se construye en el *mundo-de-la-vida*, y en el cual la frontera entre el mundo externo e interno parece diluirse.

En concreto, este proceso de resignificación va de la mano con la forma reflexiva del verbo *reconocer* que halla, bajo la figura de *reconocerse* a sí mismo, la clave de la lectura hermenéutica del sujeto histórico, social y narrativamente construido. Esta resignificación implica una ampliación dialéctica y conceptual del *reconocimiento como identificación* y, por tanto, una crítica a la ontologización del método. Siguiendo a Ricœur, « Dans la deuxième étude, ce sont encore sur des procédures d'identification que repose la reconnaissance: le soi a pris la place du quelque chose en général » (2005, p. 240). Por lo anterior, la centralidad del sujeto es un punto de continuidad entre *reconocimiento como identificación* y el *reconocimiento de sí;* sin embargo, es importante recalcar que esta centralidad fenomenológica se inscribe en una nueva forma temporal de comprender la experiencia subjetiva distinta a la experiencia del tiempo extenso[12]. Al ampliar

[12] En el tercer estudio, Ricœur considera que, para superar la permanencia de la centralidad del sujeto heredada de la fenomenología, habrá que dejar de lado el enfoque fenomenológico mismo, en cuyo seno el problema de la constitución de los lazos intersubjetivos, según el autor, no logra ser superado satisfactoriamente.

conceptualmente el alcance reflexivo del concepto *reconocimiento*, constatamos que su resignificación va más allá de un simple remplazo del foco de atención:

> La reconnaissance de soi par soi impliquait plus qu'une substitution du soi au quelque chose en général ; à la faveur de la proximité sémantique entre la notion de reconnaissance et de celle d'attestation, un vaste domaine d'expériences s'est ouvert à la description et à la réflexion, celui des capacités que chacun a la certitude et la confiance de pouvoir exercer. (Ricœur, 2005, p. 240)

La resignificación del concepto de *reconocimiento* se entreteje con el concepto de *atestación*, razón por la cual, al repensar fenomenológicamente la experiencia del mundo, se logra romper la dependencia con la epistemología representacional, ampliando el horizonte de experiencias objeto de análisis y reflexión. Este horizonte de experiencias se podría definir como: la certeza del *reconocimiento* humano de sus capacidades y respectivo poder de acción.

Dicho lo anterior, el análisis del *reconocimiento de sí* se abordará teniendo en cuenta dos enfoques epistemológicos: a) la descripción fenomenológica de la experiencia subjetiva del *ser-en-el-mundo* y b) la comprensión hermenéutica de nuestra existencia[13]. Esto repercutirá, respectivamente, en dos frentes de investigación. Por un lado, 1) la *descripción fenomenológica* de la *atestación* de las capacidades implica analizar las *experiencias* individuales, múltiples y heterogéneas de *ser-en-el-mundo*. Por otro lado, 2) la *comprensión hermenéutica* de sí como *sujetos capaces* implica analizar las experiencias humanas como resultado de relaciones intersubjetivas productoras y receptoras de sentido en un horizonte histórico, social y cultural determinado.

1) En lo que concierne a la descripción fenomenológica de las capacidades, este enfoque posibilita que el concepto de *reconocimiento* rompa su dependencia – aunque de una manera parcial – con la epistemología representacionalista y fundacionalista moderna. Por eso, la descripción fenomenológica de las capacidades se enfocará en el análisis del sujeto individual actuando en un horizonte de sentido dado con antelación, y cuyas acciones solo serán posibles, válidas e inteligibles si se tiene en cuenta su proceder en el *mundo-de-la-vida*. Este frente de

[13] En el siglo XIX europeo, este nuevo horizonte de comprensión filosófica se caracteriza en general por la experiencia de la finitud humana, el trabajo industrial, la angustia existencial, el desencantamiento del mundo, la revolución social y la soledad espiritual. Por lo anterior, el análisis de la vida y de la existencia desde su perspectiva biológica, histórica, psicológica y antropológica cobra una vital y asidua reflexión filosófica. En esta línea, los trabajos más importantes fueron llevados a cabo por Kierkegaard, Dilthey, Marx, Freud y Nietzsche en el siglo XIX y Ortega y Gasset, Heidegger, Henry Bergson y Jean-Paul Sartre en el siglo XX, entre otros.

análisis tiene como objetivo describir el conjunto de experiencias ligadas a la *atestación* de la propia *existencia* humana y, por tanto, de sus *capacidades* y *modos de ser* en un horizonte más amplio de comprensión, y cuyo trasfondo teórico fue ampliamente discutido en el apartado anterior.

2) En lo que concierne a la comprensión hermenéutica de sí mismo, es importante señalar cómo la descripción fenomenológica de las capacidades se enlaza con la comprensión hermenéutica del ser humano en general. Ricœur ha tenido un interés particular en este campo de análisis determinando, en muchos aspectos, sus investigaciones anteriores, razón por la cual vale la pena realizar algunos puentes conceptuales con su texto *Sí mismo como otro* (1990). En este texto, Ricœur busca conciliar el estudio de la experiencia e identidad subjetiva de la epistemología representacionalista con la fenomenología y la hermenéutica. En su terminología, la primera experiencia subjetiva es pensada como una identidad *idem* invariable e inmutable mientras que la segunda es pensada como una identidad *ipse* variable y mutable, es decir, como *identidad narrativa*.

Teniendo en cuenta este trasfondo, la construcción de una hermenéutica de sí es clave para entender la resignificación del concepto de *reconocimiento*, con lo cual se pretende, en últimas, dar respuesta a la pregunta ¿quién soy yo? En las propias palabras de Ricœur, la hermenéutica de sí parte de los fundamentos construidos por las *filosofías del sujeto* (del *cogito* cartesiano o del yo trascendental kantiano), con el objetivo de analizar y articular las oscilaciones que fluctúan entre el polo de la identidad *idem* y el polo de la identidad *ipse*. En sus propias palabras:

> L'herméneutique du soi se trouve à égale distance de l'apologie du *Cogito* et de sa destitution. Le style spécifique de l'herméneutique de soi se comprend mieux si l'on a pris au préalable la mesure des étonnantes oscillations que semblent présenter les philosophies du soi, comme si le cogito dont elles sont issues était inéluctablement soumis à un rythme alterné de surestimation et de sous-estimation. (Ricœur, 1990, p. 14)

La hermenéutica de sí busca, por tanto, comprender las oscilaciones entre estos dos modos de construir la identidad y la experiencia subjetiva. A mi parecer, estos dos polos corresponden, embrionariamente, al análisis sobre *el reconocimiento como identificación* y *el reconocimiento de sí mismo* presentes en *Parcours de la reconnaissance*. Luego de haber hecho la presentación general de los dos frentes de investigación, es necesario presentar de manera esquemática el camino que recorreremos. En resumen, el análisis del *reconocimiento* será abordado desde la perspectiva reflexiva del sujeto *reconociéndose a sí* gracias a la *atestación* de sus *capacidades*,

cuyo horizonte de comprensión se expresa en el análisis de la existencia en la vida cotidiana. Previo a ello, el pensamiento griego sentará las bases del reconocimiento de sí mismo bajo la figura de la acción responsable.

Todo esto permitirá que el sujeto se reconozca a sí mismo como un *sujeto capaz* (yo puedo) de ciertas *realizaciones* (*accomplissements*), las cuales afectan no solo su propia subjetividad y la existencia del otro/otra, sino también el mundo compartido *intersubjetivamente*. La declinación de las capacidades tanto en su dimensión individual (poder hablar, poder hacer, poder relatar/relatarse, recordar y sostener promesas) como en su dimensión colectiva (prácticas sociales, representaciones colectivas) permite no solo proseguir con el estudio de los *modos de ser* fluctuantes de habitar y comprender el mundo bajo categorías existenciales (tenor epistemológico relacionado a la certitud), sino también en anclar dichos *modos de ser* en el mundo a partir de una perspectiva moral como acciones responsables (tenor ético-político).

d. La construcción moral del sujeto en el mundo griego y la acción racional autofundadora

Como una etapa importante de la genealogía y definición del concepto de *reconocimiento de sí*, la idea de explorar el trasfondo griego apunta a enlazar la cadena de pensamiento fenomenológico y hermenéutico del *ser humano capaz* con la cadena de pensamiento del mundo antiguo sobre el *reconocimiento de la responsabilidad*. Es decir, Ricœur pretende explicar la cercanía conceptual del análisis de las capacidades humanas y el análisis de la toma de responsabilidad, para lo cual se sirve inicialmente de la herencia filosófica griega. Posteriormente, el trasfondo griego será problematizado con la propuesta kantiana en el mundo moderno, según la cual el *reconocimiento de la responsabilidad* de las acciones reposaría en la autonomía de la voluntad y la capacidad de formular máximas morales universalizables.

El objetivo del apartado consiste en analizar la genealogía de las rupturas y continuidades entre dos filosofías que se ocupan del *reconocimiento de la responsabilidad* y que, en nuestro

estudio, cimientan el estudio sobre el *reconocimiento de sí*[14]. Todo esto sentará las bases del vocabulario filosófico para comprender, *reconocer* e interpretar nuestras propias acciones, decisiones e intenciones; es decir, el vocabulario para comprender nuestra propia existencia, nuestra vida. Según Ricœur, estos fundamentos se pueden entender como la toma de conciencia de la « reconnaissance par l'homme agissant et souffrant qu'il est un homme capable de certain accomplissements » (Ricœur, 2005, p. 122).

Par analizar el trasfondo griego de la cuestión, Ricœur se apoya en el trabajo de Bernard Williams *Shame and Necessity* (1993), quien se sirve de las categorías de *centro de decisiones* y de *reconocimiento de la responsabilidad* como formas explicativas del razonamiento práctico en el mundo griego. Según Bernard Williams, el pensamiento antiguo aborda la cuestión ética por medio de una *teoría implícita* de la acción. Partiendo de este supuesto, Ricœur considera que la *teoría implícita* de la acción está incluso ya presente en la mitología y las epopeyas griegas, pues la preocupación sobre la responsabilidad individual está en constante confrontación con los designios divinos y su manifestación en el destino. Las epopeyas, los trágicos y el pensamiento filosófico griego son algunos ejemplos de la tematización de la responsabilidad individual frente a las acciones humanas. Así pues,

> Ulysse se demande s'il va quitter Nausicaa, celle-ci regrette son départ, Hector médite sur la mort, Achille rumine sa colère. Les mots *thumos* et *noos* témoignent de cette appréhension qu'on pourrait dire préthéorique des catégories maitresses de l'agir humain. Objectera-t-on que les innombrables références à des interventions divines empêche la constitution d'entités autonomes, du moins en notre sens à nous ? Certes, mais l'étonnant est que « le domaine dans lequel l'opération divine s'effectue est celui des pensées de l'agent ». (Ricœur, 2005, p. 123)

Si bien en la epopeya de Homero, los trágicos griegos e, incluso, el pensamiento de Aristóteles las reflexiones de las personas sobre sus acciones siempre están contrastadas con el designio de los dioses, el fundamento y origen de las decisiones recae, en última instancia, sobre los *agentes de la acción*.

[14] La diferencia entre ambos enfoques estriba, en ultimas, en la forma antropológica de comprender la subjetividad, la naturaleza humana y su relación con el mundo circundante. La primera forma está inscrita en el horizonte aristotélico que entiende al ser humano como un animal social por naturaleza. La segunda forma está inscrita en el horizonte hobbesiano que entiende la naturaleza humana como esencialmente egoísta, razón por la cual el ser humano está destinado a una forma de *insociable sociabilidad* en cuyo antagonismo se puede encontrar el lugar de la toma de conciencia individual de la responsabilidad como obligación y respeto a la ley, permitiendo así el paso del estado de naturaleza al estado civil –contractual–.

1.

Partiendo de esta lectura, la obra de Aristóteles formaliza la teoría implícita de la acción logrando construir una teoría según la cual la acción responsable es aquella acción guiada por un *deseo razonado – βουλευτικὴ ὄρεξις –*. El siguiente análisis sobre el *deseo razonado* se entiende, consecuentemente, como la antesala al estudio del reconocimiento de sí y, por tanto, de la atestación del sujeto moral como responsable de sus propias acciones, es decir, como *centro de decisiones*. En una clara réplica a Platón y sus antecesores quienes consideran que el bien y el deseo están en abierta confrontación, Aristóteles analiza la relación entre el bien supremo, el deseo y la felicidad.

Según el Estagirita, el bien supremo y la felicidad tienen una dependencia que se encuentra manifiesta en la naturaleza humana y su fin *– τέλος –*. Mediante un silogismo, Aristóteles deduce y explica cómo el fin del ser humano coincide con la búsqueda de la felicidad, la cual se basa en el ejercicio *teórico* del intelecto. En la introducción al libro de la *Etica a Nicómaco*, Alfredo Gómez-Muller señala que « Le bonheur signifie l'épanouissement de notre personnalité. Le bonheur, dit-on, c'est la réalisation de notre être » (En Aristote 1992, 19). Por tanto, si se considera que la felicidad es el bien supremo, la felicidad es la culminación más elevada de la naturaleza humana.

Siguiendo la lectura de Ricœur sobre Aristóteles, la vida más realizada corresponde al ejercicio humano conforme a las virtudes éticas y el uso deliberativo de la razón. Podemos decir que el origen de la felicidad depende de una actividad propiamente humana sobre la cual el accionar divino mítico-religioso pierde influencia. Por ende, la felicidad « a sa source en nous, dans des activités nôtres. En cela réside la condition la plus primitive de ce que nous appelons reconnaissance de soi-même » (Ricœur, 2005, p. 138). El reconocimiento *de la responsabilidad* de las acciones como algo producto de la agencia estrictamente humana va a encontrar en Aristóteles su *condición primitiva* de formulación.

Partiendo de su definición, toda virtud o disposición ética es una forma de ser que determina, predispone, anima e inclina con antelación toda posible acción. De modo que la acción virtuosa es el resultado de un *deseo razonado* que ha sido moldeado, tallado y educado conforme a los estándares públicos de comportamiento. Las virtudes éticas son estados habituales, modos de ser o disposiciones *–ἕξις–* que consisten en el justo medio entre dos extremos. En palabras de

Aristóteles: « la vertu est une habitude, un mode d'être qui dirige notre décision réfléchie *[προαιρεσις]*, consistant dans ce milieu qui est relatif à nous, et qui est réglé par la raison comme le règlerait l'homme prudent » (1992, p. 93).

La acción guiada por el *deseo razonado* es, en última instancia, el fruto de una decisión reflexiva (*προαιρεσις)*[15] producto, a su vez, de una disposición ética. Esto se resume en la siguiente regla ética social y culturalmente encarnada: actúa de tal forma como el ser humano prudente o sabio – *φρόνιμος* – públicamente *reconocido* lo haría. Pues bien, el ser humano se reconoce a sí mismo como un ser responsable en la decisión reflexiva. Siguiendo a Ricœur: « Dans la décision, la reconnaissance de responsabilité, dont nous avons discerné les linéaments dans l'épopée et la tragédie, trouve son concept directeur » (2005, p. 141).

La *decisión reflexiva* es, por ello, el concepto rector que nos conduce a concluir que la acción humana –buena o mala– supone la capacidad del agente de reconocerse a sí mismo como capaz de actuar en el mundo, es decir, como un verdadero *centro de decisiones*: « Ce qui se désignera dans notre vocabulaire ultérieur comme "soi" se trouve ici préfiguré par le *hautô* joint à sa double préposition dans la définition aristotélicienne du plein gré : le principe (ou la cause) est dans l'agent et dépend de lui » (Ricœur, 2005, p. 142). La decisión guiada por el deseo razonado es, de esta manera, una sabiduría autorreflexiva (*hautô*) que apunta a la idea de gobernarse a sí mismo.

2.

A diferencia de la teoría de la acción aristotélica como *condición primitiva* del reconocimiento de sí, la teoría de la autonomía de la voluntad kantiana suministra una crítica que debe ser comprendida en el marco del proyecto de la hermenéutica de sí. Según este nuevo enfoque, el reconocimiento de sí ya no se entiende como una decisión guiada éticamente por el *deseo razonado*, cuya encarnación ideal se encuentra en el sabio. Por el contrario, el *reconocimiento de sí* se entiende como la capacidad apodíctica, abstracta y formal de *reconocerse* como un sujeto capaz de universalizar máximas morales gracias al ejercicio autónomo de la razón. Ahora bien, Ricœur considera que la filosofía reflexiva kantiana, al extrapolar el uso de la razón

[15] Esta palabra griega ha sido traducida recurrentemente como decisión intencional, decisión reflexiva, preferencia deliberada, elección libre. También ha sido traducida como voluntad.

teórica al uso de la razón práctica, no favoreció en absoluto el reconocimiento de sí en el marco de una teoría de la acción situada. Más bien, favoreció la construcción formal, universal y abstracta de la filosofía moral y la filosofía del derecho. En sus palabras:

> Ces deux vastes développements centrés sur l'idée de l'obligation et de droit ne donnaient guère d'espace pour la thématique de la reconnaissance de soi en tant qu'instance de discours distinct, en dépit de la référence explicite au soi dans l'exigence d'autonomie si fièrement revendiquée par la morale kantienne en opposition à la notion d'hétéronomie. Mais le soi de l'autonomie n'est pas caractérisé ici par sa capacité d'autodésignation, mais comme synonyme de l'arbitre qui, dans le jugement synthétique sous-jacent à l'idée d'autonomie, se combine à l'idée de loi. (Ricœur, 2005, p. 150)

El *reconocimiento de sí* está desprovisto de *la teoría implícita* de la acción presente en el mundo griego. En el mundo moderno, en cambio, el *reconocimiento de sí* se halla en el sujeto autónomo, cuyo arbitrio depende de la universalidad formal de la ley. A diferencia del modelo teleológico aristotélico basado en la idea de bien supremo, la decisión reflexiva y el deseo razonado, el modelo deontológico kantiano considera que las máximas de la acción *deben ser* calculadas, formuladas, razonadas (deliberadas) y universalizadas en el vaciamiento del contexto social, histórico, político y cultural.

Al fracturar en dos las fuentes del razonamiento práctico, Kant subsume la acción *mediada* por el deseo razonado a la obligación *mediada* por la ley universal – síntesis de razonamiento práctico –, de tal forma que el *reconocimiento de sí* pierde toda su centralidad material, histórica y social: « l´auto- de l'autonomie ne fait sens que dans cette synthèse a priori, sans jamais être thématisé pour lui-même. Il figure alors comme *ratio essendi* de la loi, tandis que la loi devient la *ratio cognoscendi* de l'arbitre » (2005, p. 151).

En la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (2012), Kant revisa críticamente las máximas de la moral fundamentadas en el imperativo hipotético, es decir, aquel imperativo conducido por la heteronomía ya sea religiosa o consuetudinaria. Según él, la fundamentación de las máximas morales reposa, más bien, en la formulación del imperativo categórico guiado por la autonomía, es decir, el cálculo racional, libre e individual desligado de cualquier inclinación guiada por la sensibilidad, el temperamento, la virtud, el carácter y el deseo.

A pesar de lo anterior, Kant no explica cómo se accede y formula este razonamiento práctico. Parece ser que la fuente del razonamiento se encuentra en la razón misma actuando apodícticamente, y de la cual se puede deducir el imperativo categórico. El hecho de que no se

conozca el origen de la formulación de estas máximas, nos conduce a suponer que esta capacidad de la razón es, ante todo, *autofundante*[16]. La crítica que formula Ricœur es la siguiente: « Comme on sait, le critère de son caractère catégorique réside dans son universalité, et celle-ci dans la capacité des maximes de notre action à passer le test de l'universalité. Mais on ne dit d'où procèdent les maximes. C'est pourtant ici que la théorie de l'action peut être attendee » (Ricœur, 2005, p. 151). Dicho lo anterior, la acción moral solo podrá ser guiada por la autonomía *autofundante* que se alcanza al superar la minoría de edad, es decir, cuando el ser humano se atreva a pensar por *sí mismo – sapere aude –*[17]. Como herencia de la Ilustración, esta forma de guiar el razonamiento práctico se enmarca en el esquema de la libertad moderna de cuño contractualista según la cual el ejercicio libre de la razón debe tener como precondición la protección de los derechos y libertades civiles y políticas en el Estado de Derecho. En contraprestación, estos derechos y libertades exigen el cumplimiento de deberes morales y el respeto de la ley, de forma que el razonamiento práctico opere libremente en el espacio público, lugar de la manifestación armónica del reino de los fines[18].

Haciendo un balance de lo examinado hasta ahora, se puede concluir que, si bien el modelo teleológico aristotélico y el modelo deontológico kantiano parecen estar en contraposición, es claro que existe una línea de continuidad entre estas dos condiciones primitivas del *reconocimiento de sí*, a saber: el *hautô* aristotélico en la decisión reflexiva y la *auto-nomía* de la voluntad kantiana.

---

[16] Este carácter *autofundante* de la formulación del razonamiento práctico parece manifestarse en el siguiente pensamiento de Kant: « Dos cosas llenan mi ánimo de creciente admiración y respeto a medida que pienso y profundizo en ellas: el cielo estrellado sobre mí y la ley moral dentro de mí. Son cosas ambas que no debo buscar fuera de mi círculo visual y limitarme a conjeturarlas como si estuvieran envueltas en tinieblas o se hallaran en lo trascendente; las veo ante mí y las enlazo directamente con la conciencia de mi existencia » (Kant, 1977, p. 171). Para reconocer la ley universal que habita en mí, debo simplemente mirar en mi interioridad y enlazarla con la libertad constitutiva de la razón. En la exterioridad trascendente religiosa o consuetudinaria, no encontraré nada que pueda fundamentar mi idea de obligación.

[17] Es claro que detrás de la idea kantiana de la autonomía de la autonomía *autofundante* y su idea sobre la mayoría de edad se encuentra la influencia de Rousseau. En lo que concierne al reconocimiento de sí mismo en Rousseau y Kant, este reconocimiento *no mediado* es entendido como la capacidad del sujeto de guiar su acción moral sin tener en cuenta el mundo exterior, a saber, las costumbres o la religión, fuente del imperativo hipotético y la heteronomía. Dicha capacidad es una condición sin la cual no se podría conformar una voluntad general y, por tanto, el Estado de Derecho. La filósofa colombiana Marcela Forero describe esta idea de Rousseau en los siguientes términos: « En el proyecto de retornar al yo original es indispensable romper con los obstáculos que se interponen a tal efecto, ya sean creencias, costumbres, conocimientos adquiridos, vicios, pasiones, etc, es decir, factores externos. Tal ruptura implica tomar decisiones por sí mismo, sin el concurso de otros o la influencia de algún factor exterior al yo » (Forero, 2008, p. 172).

[18] Este reino de los fines opera virtualmente como un modelo armónico que integra todas las voluntades libres guiadas por el imperativo categórico.

La *teoría implícita* de la acción aristotélica es trasladada, posteriormente, a un estadio reflexivo en la filosofía kantiana, lo cual le servirá de punto de partida a Ricœur. En efecto, la propuesta de Ricœur consiste en entender la línea de continuidad genealógica entre estas dos cadenas de pensamiento, con lo cual pretende explicitar la cercanía semántica entre el reconocimiento de sí, el reconocimiento de la responsabilidad y la atestación de las capacidades. Según los términos empleados por Ricœur, esta línea de continuidad, a su vez, neo-aristotélica y post-kantiana, abre el camino al análisis de las capacidades bajo la figura del «yo puedo» individual y colectivo que constituye la espina dorsal del análisis reflexivo del *reconocimiento de sí*. En sus propias palabras, « la grande différence entre les Anciens et nous est que nous avons porté au stade réflexif la jonction entre l'attestation et la reconnaissance au sens du "tenir pour vrai" » (2005, p. 153). Esta *jonction* enlaza los campos semánticos de la *atestación* de las capacidades y el *reconocimiento de sí* con el nuevo contenido semántico del *reconocimiento-atestación* del « yo puedo » declinado en múltiples capacidades, cuya « verdad » varía según las condiciones de posibilidad del enunciado, la acción, el relato, el recuerdo o la promesa.

En el marco de la resignificación del concepto de *reconocimiento*, Ricœur profundiza la lectura hermenéutica del sujeto ubicando la novedad de su análisis en la idea del carácter *mediado* e indirecto de las figuras del « yo puedo ». Así pues, la novedad consiste en « le caractère indirect, médiat, qui me paraît caractériser une approche herméneutique au sein de la nébuleuse des philosophies réflexives » (2005, p. 154). A diferencia de la teoría ética de Aristóteles y la teoría moral de Kant, Ricœur busca rastrear las líneas de continuidad presentes en estas dos filosofías, partiendo de una pregunta que pretende explicitar las *mediaciones* intersubjetivas del *reconocimiento de sí*. Esta formulación permite globalmente enlazar el trasfondo griego, el proyecto crítico kantiano, la hermenéutica de sí y el análisis fenomenológico de las capacidades. En sus propias palabras, la formulación es la siguiente: « Comment donner une suite à l'analyse aristotélicienne de *l'action,* avec sa notion de désir raisonné, dans le cadre de la philosophie réflexive, inaugurée par Descartes et Locke, puis déployée dans la dimension pratique par la seconde *Critique* kantienne et portée par Fichte a sa plus haute puissance transcendantale ? » (Ricœur, 2005, p. 151). Para poder responder este interrogante formulado por Ricœur, se deberá comenzar con la descripción fenomenológica de las capacidades del sujeto, cuya condición de posibilidad depende de múltiples y heterogéneos procesos de *mediación intersubjetiva*;

mediaciones que operan en el lenguaje, las intenciones, las acciones, el relato, la memoria, la promesa, etc., es decir, en la vida misma.

e. El análisis fenomenológico de las capacidades individuales y el momento bergsoniano

Para entrelazar el análisis del *reconocimiento de la responsabilidad* en el mundo griego y el mundo moderno, fue necesario indicar cómo Ricœur articuló estas dos maneras de entender la agencia humana. Según el autor, el reconocimiento de la responsabilidad esbozado en el *deseo racional* y la autonomía de la voluntad supone, en concreto, la posibilidad de que el agente se reconozca a sí mismo como un sujeto con ciertas capacidades de actuar responsablemente en el mundo. Estas capacidades de actuar se enmarcan en la posibilidad de conducir y guiar el razonamiento práctico deliberativamente. El trasfondo griego y la réplica moderna suministraron un referente histórico para el análisis fenomenológico de las capacidades y descripción hermenéutica del sí. Desde el punto de vista de la filosofía de la acción, el paralelo entre el mundo antiguo y moderno permitió rastrear la línea de continuidad semántica entre el *hautô* aristotélico y la *auto-nomía* kantiana, cuyo punto nodal se identificó en la atestación de la capacidad de actuar. En palabras de Ricœur: « Ma thèse à ce plan est qu'il existe une parenté sémantique étroite entre l'attestation et la reconnaissance de soi-même, dans la ligne de la "reconnaissance de responsabilité" attribuée aux agents de l'action par les Grecs, d'Homère et de Sophocle jusqu'à Aristote : en reconnaissant avoir fait tel acte, les agents attestaient implicitement qu'ils en étaient capables » (2005, p. 153).

Una vez establecida la relación semántica entre la atestación de las capacidades, el reconocimiento de la responsabilidad y el *reconocimiento de sí*, el análisis de las capacidades individuales, llevadas a un estadio reflexivo, es un paso necesario en el camino en la elaboración de la hermenéutica de sí. Para comenzar, el objetivo de la reflexión consiste en identificar cómo la figura modal del «yo puedo» se declina de múltiples formas según el tipo de mediación intersubjetiva en el cual se inscribe. A continuación, se presenta la descripción fenomenológica de cinco declinaciones, a saber: *poder decir*, *poder hacer*, *poder relatar* y *relatarse*, *poder recordar* y *poder prometer*. Progresivamente, se verá cómo la dialéctica entre la identidad y la alteridad

comienza a tejer múltiples *mediaciones* intersubjetivas, las cuales develan las condiciones de posibilidad del *reconocimiento de sí*.

1.

La primera capacidad analizada por Ricœur es la capacidad de *poder decir* la cual se enmarca en los aportes de la filosofía analítica y la filosofía del lenguaje. Según la corriente pragmatista representada por John Austin, Ludwig Wittgenstein y John Searle, el lenguaje tiene un poder performativo cuyo funcionamiento se basa en la idea según la cual las prácticas sociales y el uso de las palabras están ligadas, entrelazadas y entretejidas culturalmente como formas de vida. El sujeto que *puede decir* es aquel sujeto que puede realizar *acciones* con las palabras siguiendo la célebre formulación de Austin en *How to do things with words* (1962). Para poder hacer este tipo de acciones, es necesario tener en cuenta el contexto intersubjetivo de su *acertada* ejecución. Es decir, se deben conocer los *estándares sociales de corrección* que prefiguran tanto la producción como comprensión de las palabras, pues, solamente en esta dimensión, el uso de las palabras cobra sentido. Razón por la cual el empleo de las palabras tiene como condición de posibilidad una comunidad lingüística, cuyas prácticas están social y culturalmente reguladas como prácticas normativas.

Por lo anterior, las condiciones de realización de un *acto de habla* o *juego del lenguaje* dependen de la mediación holística entre el sujeto, el otro y la comunidad lingüística. En esta mediación holística, las prácticas sociolingüísticas se entrelazan y entretejen como formas de vida sujetas a un tipo de normatividad cultural determinada.[19] Así pues, « l'autodésignation du sujet parlant se produit dans des situations d'interlocution où la réflexivité se compose avec l'altérité : la parole prononcée par l'un est une parole adressée à l'autre ; de surcroît, il lui arrive de répondre à une interpellation venue d'autrui » (Ricœur, 2005, p. 158).

El *reconocimiento de sí* depende de la incorporación de una serie de mediaciones lingüísticas sin las cuales este no podría tener lugar. En consecuencia, el qué, el quién y el para

[19] Para mostrar la mutua implicación entre el sujeto, las palabras y el mundo, vale la pena señalar uno de los célebres ejemplos empleados por Austin. Como ceremonia social, no es lo mismo realizar un bautizo con un sacerdote en una iglesia que realizar un bautizo de un barco con una botella de Whisky estrellada en su coraza. El contexto social determina, en última, instancia la interpretación y utilización del sentido de las palabras. Sin este elemento, el mundo estaría desprovisto de sentido.

quién están implicados en el mismo análisis de la atestación de la capacidad de *poder decir*. Por eso, el polo de la *identidad* y el polo de la *alteridad* se entrelazan *recíprocamente* creando un mundo en donde la intersubjetividad sociolingüística es la condición de posibilidad de la interpretación del sentido de las palabras y, por tanto, de las prácticas. Habría que analizar, sin embargo, cómo operaría esta relación y dependencia entre el lenguaje, las instituciones sociales y las prácticas en contextos interculturales y multiculturales en donde la lengua, lejos de ser el elemento que permite la comprensión y el reconocimiento, representa, más bien, el lugar de la incomprensión y el no reconocimiento[20].

2.

La segunda capacidad analizada es la capacidad de *poder hacer*. Esta hace referencia a la capacidad causal de crear y desencadenar eventos en el mundo físico y social. De la misma manera que el *poder decir*, el sujeto atesta su capacidad de realizar *acciones*, impactando y alterando el mundo circundante. En la filosofía kantiana, esta capacidad entraña la posibilidad de dar comienzo a un evento y hacer advenir acontecimientos en el mundo físico[21]. Sin embargo, en el contexto de la pragmática anglosajona, la cuestión es abordada diferentemente por G.E.M. Anscombe y Donald Davidson; para esta escuela, las *razones*, las intenciones o los motivos de las acciones son las causas de los acontecimientos físicos y sociales [22]. Explicar la causalidad de un evento consiste, en este sentido, en suministrar razones. Por ende, la explicación de los móviles de un evento cualquiera depende de la posibilidad de *adscribir* razones al sujeto; en esta adscripción, se atesta la capacidad de detentar razones e intenciones y actuar conforme a ellas. Así pues, el *reconocimiento de sí* depende de la capacidad de detentar razones e intenciones y actuar conforme

[20] La traducción y comprensión intercultural es una cuestión que ha sido poco estudiada desde la filosofía analítica, pero que tiene algunos trabajos importantes tal como lo es el trabajo de Hans Johann Glock y su célebre artículo sobre la traducción *On safari with Quine, Wittgenstein and Davidson*.

[21] Esta concepción hace referencia directa a la tercera antinomia de la razón (Kant, 2007, pp. 522 A444/B472-A448 /B476)

[22] Es necesario aclarar que el uso de la palabra *intención* en este contexto hace referencia a su uso cotidiano de *querer hacer, tener ganas de hacer, tener la intención de*, la cual se puede traducir a la expresión *wanting* en inglés y *avoir envie de* en francés.

a ellas en un mundo intersubjetivo en el cual la mutua adscripción de razones permite comprender no solo el entramado lógico de las creencias, sino su sustrato ontológico[23].

Si bien la capacidad de *poder decir* depende de la relación entre la adscripción de razones y el entramado lógico de las creencias, Ricœur señala que el análisis pragmatista no puede olvidar la centralidad del sujeto en el *reconocimiento de sí*. Siguiendo a Ricœur, « A cet égard, l'analyse logique des phrases d'action, centrée sur le lien entre le quoi et le comment, ne saurait oblitérer la référence à l'agent en tant que *posseseur* de son action. L'adscription de l'action à un agent fait partie du sens de l'action en tant que faire arriver » (2005, p. 161). La cuestión de la *adscripción* ligada a la posesión de la acción hace eco, sin lugar a duda, al problema de la responsabilidad de la acción aristotélica y kantiana basado en la centralidad del agente como centro de decisiones. Para evitar que la capacidad humana de *poder hacer* se reduzca simplemente a una capacidad espontánea y virtual de desencadenar acciones fragmentadas, es necesario establecer una *conexión integral* de las acciones mediante la incorporación de la dimensión *narrativa de la vida*.

3.

Como consecuencia de lo anterior, la tercera capacidad descrita apunta al sujeto que *puede narrar(se)* teniendo en cuenta el fluir temporal de la vida. En esta capacidad, el reagrupamiento de la dimensión del presente, pasado y futuro bajo una *historia de vida* es lo que constituye, según Ricœur, el sustrato vivencial de la *identidad narrativa.* Esta identidad se recrea, reconstruye y auto-produce a través del *relato* a la manera de la *lectura de una vida*. Esta construcción narrativa de la identidad se asimila al relato literario en donde los personajes forjan su propia identidad a partir de la trama y la intriga construida en la narración. Así, « C'est précisément en raison du caractère évasif de la vie réelle que nous avons besoin du secours de la fiction pour organiser cette dernière rétrospectivement dans l'après-coup, quitte à tenir pour révisable et provisoire toute figure de mise en intrigue empruntée à la fiction ou à l'histoire » (1990, p. 191). Los acontecimientos que

[23] El sujeto y el mundo están implicados mutuamente ya que la *identidad* representada en la primera persona y la *alteridad* representada en la segunda persona tienen una dependencia *holística* en virtud de la cual pueden hablar sobre el mundo compartido gracias a la *triangulación;* operación que permite nuestra comunicación, acción y comprensión del significado en general. El mundo compartido es el mundo de los *eventos*, cuyo sustrato ontológico recibe el nombre de monismo anómalo. Según Donald Davidson el monismo anómalo hace referencia a un mundo compartido que es susceptible de ser enunciado de dos formas: a) el vocabulario de los eventos físicos -lugar de las leyes de la naturaleza-; b) vocabulario de los eventos psicológicos, lugar de las razones y las intenciones.

atraviesan nuestra existencia son organizados ficticiamente en relatos que le dan sentido a nuestra vida; por esta razón, el *reconocimiento de sí* adopta la forma de *identidad narrativa.* Sirviéndose de la categoría *unidad narrativa de la vida* de MacIntyre, Ricœur caracteriza esta identidad narrativa como el lugar en el cual agrupa las experiencias, sentidos y vivencias de una vida históricamente construida[24]. Así pues,

> MacIntyre, parcourant tous les niveaux de narrativisation de la pratique quotidienne, depuis les actions de courte portée, en passant par les pratiques professionnelles, les métiers, le jeux, les plans de vie, propose la notion d'« unité narrative d'une vie ». Selon lui, l'idée du rassemblement de la vie en forme du récit est seule susceptible de donner un point d'appui à la visée de la vie « bonne », clé de voute de son éthique, comme elle l'est pour la mienne. (Ricœur, 2005, p. 168)

Como trasfondo de la reflexión, es necesario recordar que la *identidad* no cambiante – *ídem* – se basa en a su dimensión biológica, epistemológica y ontológica mientras que la *identidad* cambiante – *ipse* – se reconstruye constantemente en un plano histórico-experiencial. En palabras de Ricœur,

> On peut assigner au caractère cette première sorte d'identité en entendant par là tous les traits de permanence dans le temps, depuis l'identité biologique signée par le code génétique, repérée par les empreintes digitales, à quoi s'ajoutent la physionomie, la voix, la démarche, en passant par les habitudes stables ou, comme on dit, contractées jusqu'aux marques accidentelles par quoi un individu se fait reconnaître à la façon de la grande cicatrice d'Ulysse. Quant à l'identité-*ipse*, il appartient à la fiction de produire une multitude de variations imaginatives à la faveur desquelles les transformations du personnage tendent à rendre problématique l'identification du même. (2005, p. 168)

En el primer análisis del *reconocimiento-identificación*, el sujeto se presentó bajo la figura de la identidad *ídem,* un punto permanente que atraviesa las fluctuaciones del tiempo vivido. Por el contrario, el sujeto del *reconocimiento-atestación* se presenta bajo la figura de la identidad *ipse*, la cual está en constante construcción-deconstrucción, interactuando con el mundo circundante y con su propia historia de vida. Tras la ruina del paradigma moderno de la representación, esta multitud de *variaciones*, cambios y modos de ser subjetivos cobran su máxima importancia al tomar en consideración la dimensión *temporal* e *histórica* del *reconocimiento de sí*.

[24] Las categorías de *identidad* y *alteridad* van a estar mediadas por la presencia del otro a quien se le narra la historia. Asimismo, la narración de la historia hace parte de una *historia ampliada*, entrelazada con la historia de una familia, comunidad, nación o pueblo. *La unidad narrativa de la vida* enriquece histórica, social y sustancialmente la categoría abstracta de *unidad sintética de apercepción* en Kant, creando un puente post-artistotélico y post-kantiano entre la *teoría implícita* de la acción y el análisis reflexivo de la autonomía.

4.

Tras haber abierto el horizonte temporal e histórico en la dimensión *narrativa* del *reconocimiento de sí*, se prosigue con el análisis de dos capacidades que posibilitan *retrotraerse* hacia el pasado y *proyectarse* hacia el futuro: *poder recordar* y *poder prometer*. Tanto en el recuerdo como en la promesa la *unidad narrativa de la vida*, la existencia misma, es puesta en juego *integralmente*; en el proceder de estas capacidades, la vida misma se exhibe, razón por la cual el *reconocimiento de sí* alcanza no solo uno de sus niveles más profundos de reflexividad, sino también de mediación y dependencia intersubjetiva. Retomando el análisis previo de la capacidad de *relatar(se)*, la memoria apunta a la *mismidad* ligada a la forma de identidad *ídem* mientras que la promesa apunta a la *ipseidad* ligada a la forma de identidad *ipse*; reunidas, estas dos formas de identidad configuran la *identidad personal*. En palabras de Ricœur:

> La mémoire et la promesse se placent différemment dans la dialectique entre la mêmeté et l'ipséité, ces deux valeurs constitutives de l'identité personnelle : avec la mémoire, l'accent principal tombe sur la mêmeté, sans que la caractéristique de l'identité par l'ipséité soit totalement absente ; avec la promesse, la prévalence de l'ipséité est si massive que la promesse est volontiers évoquée comme paradigme de l'ipséité. (2005, p. 179)

En este contexto, el concepto de *reconocimiento de sí* halla en la memoria y la promesa la forma de entretejer retrospectiva y prospectivamente las capacidades horizontales del *tiempo presente* con las capacidades verticales del *tiempo pasado y el tiempo futuro*. En el cruce de las formas verticales y horizontales del tiempo presente, pasado y futuro, el sujeto no solo atesta *integralmente* todas sus capacidades en el fluir mundano de la vida, sino también reconoce la eventual in-capacidad de ejercerlas[25]. El centro del siguiente análisis fenomenológico gira en torno de la capacidad de *efectuar lo ausente*, ya sea en forma de recuerdo como acto psicológico, ya sea en forma de promesa como acto de habla performativo. En estas capacidades, el sujeto reconoce que es capaz de construir *integralmente* la trama de la vida basada en los recuerdos *pasados* y los proyectos *futuros*.

En concreto, el momento bergsoniano designa la capacidad de *reconocer, identificar, revivir* en la memoria aquellas imágenes ausentes que, sin embargo, están entrelazadas con las

[25] El olvido y la traición como los contrarios de la memoria y la promesa abren la posibilidad al fracaso y, por tanto, al sufrimiento, lo cual depende de la incorporación, aunque indirecta, de la acción, existencia y presencia del otro.

experiencias de la vida presente. Paul Ricœur se interesa, por ello, en la definición conceptual que adopta el *reconocimiento de sí* en la forma bergsoniana del *reconocimiento de la imagen* desarrollada en su obra *Materia y Memoria* (1896). Según Bergson, el proceso psicológico de recordar presupone la existencia de un recuerdo en estado puro y virtual análogo al estado de la representación de un objeto no presente. Si bien el recuerdo permanece cronológicamente atado al pasado, la *memoria meditante* puede revivir y reconocer psicológicamente imágenes del pasado al recuperar sus rastros vivenciales, siguiendo la terminología de Bergson, gracias al «esquema dinámico» del *esfuerzo mental*. Por ende, « Reconnaître un souvenir, c'est le retrouver. Et le retrouver, c'est le présumer principiellement disponible sinon accessible. Il appartient à l'expérience de la reconnaissance de renvoyer à un état de latence du souvenir de l'impression primaire dont l'image a dû se constituer en même temps que l'affection originaire » (2005, p. 202).

En el trabajo de Bergson, recordar implica *revivir* retrospectivamente las experiencias de la vida, aquellos acontecimientos, imágenes, situaciones, sentimientos y experiencias que han forjado nuestra identidad psicológica, social y cultural. Sin embargo, para poder *revivir* la imagen de un recuerdo es necesario suponer la existencia de dicha imagen en un estado de latencia –supervivencia– que puede emerger temporalmente al momento presente. En palabras de Ricœur: « Le passé est contemporain au présent qu'*il a été*. La survivance, dès lors, nous ne la percevons pas, mais la présupposons et nous la croyons : tel est le sens de la latence et de l'inconscience des souvenirs conservés du passé » (2005, p. 202). En este ejercicio activo de la memoria, el *reconocimiento de sí* se ata con el reconocimiento de las imágenes del recuerdo, las cuales, tomadas conjuntamente, constituyen los *rastros* vivenciales de nuestra propia existencia. En consecuencia, « C'est dans cette mémoire méditante que coïncident reconnaissance des images du passé et reconnaissance de soi-même » (2005, p. 203).

Para terminar, la última capacidad que estudiaremos es la capacidad de prometer. Esta capacidad culmina la descripción fenomenológica de las capacidades individuales. Al prometer, el individuo se compromete lingüística y existencialmente con su interlocutor, razón por la cual la presencia y palabra del otro es la condición de posibilidad de su acertada ejecución. El compromiso fruto de la promesa hace que la identidad y personalidad de quien promete quede implicada y empeñada en el *acto de habla*. Ahora bien, para mantener la promesa y, por tanto, mantener la palabra es necesario honorar lo prometido:

> La promesse appartient à ceux des actes performatifs qui se signalent par des verbes aisés à reconnaitre dans le lexique. À entendre ces verbes, il est clair qu'il « font » ce qu'ils disent ; c'est le cas de la promesse : quand il dit « je promets », le locuteur est effectivement engagé à une action future. Promettre, c'est être effectivement engagé à « faire » ce que la proposition annonce. (Ricœur, 2005, p. 206)

Por lo anterior, la promesa funciona como una *fuerza* que hace orbitar en el polo subjetivo las diferentes capacidades y sus respectivos cambios temporales, narrativos e históricos, los cuales se propagan a lo largo de la historia de vida. Esta perseverancia en honorar lo prometido, sin embargo, no obedece a una obstinación o terquedad sino, más bien, a una fidelidad y estima que no solo se dirige hacia sí mismo, sino también a la otra persona que recibe la promesa. Por esto, la promesa constituye el momento en el cual la *unidad narrativa de la vida* no solo depende de los múltiples y heterogéneos modos de ser mediados por las capacidades, sino también de los compromisos adquiridos frente al otro/otra.

Condensando lo dicho hasta ahora, se pudo evidenciar que la alteridad y la intersubjetividad están co-inclusas en la *identidad narrativa* por medio de heterogéneos procesos de mediación lingüística, social, narrativa, psicológica o histórica. Particularmente, el *poder prometer* evidenció cómo la alteridad y la dimensión intersubjetiva del *reconocimiento de sí* constituyen un puente de transición hacia *el reconocimiento mutual* el cual será recorrido luego de haber analizado la dimensión de las capacidades colectivas.

f. Análisis de las capacidades colectivas: representaciones, identidades y derechos

Con el ánimo de continuar con el plan señalado, el análisis de las capacidades individuales se complementa con el estudio de capacidades colectivas. En este caso, las capacidades individuales de provocar *realizaciones* son extrapoladas a nivel colectivo. La transformación de la forma modal del *yo puedo* en singular al *nosotros podemos* en plural dictaminará el camino a recorrer. Con esta reflexión, se corona el análisis de la hermenéutica de sí y el análisis fenomenológico de las capacidades que giró en torno al *reconocimiento de sí*. Con ello, abrimos igualmente el camino para analizar el *reconocimiento mutual*, último momento de la genealogía del concepto en Ricœur.

Desde el punto de vista histórico y político, este apartado estudia el *andamiaje simbólico* constructor de *lazos sociales* que operan como condición de posibilidad de las *capacidades colectivas.* En particular, el hilo conductor gira en torno a la tesis antropológica según la cual lo humano se caracteriza por la *potencia de acción.* El análisis de las capacidades colectivas se enmarca en « la caractérisation de l'humain en général par la puissance d'agir, par l'*agency* » (Ricœur, 2005, p. 216). Por tal motivo, es necesaria la construcción simbólica de un orden social que garantice la realización, protección y expansión de dicha *potencia de acción.*

Para comenzar, es necesario ampliar el significado del concepto de *reconocimiento como atestación* presente en el análisis de las capacidades individuales, introduciendo una nueva dimensión semántica, esto es, el *reconocimiento como justificación* ético-jurídica. Según Ricœur, este nuevo horizonte de modalidades de reconocimiento se inscribe en las múltiples formas de *justificación* ético-jurídica mediadas por dinámicas sociales de aprobación y apreciación pública. En palabras de Ricœur, con esta nueva dimensión semántica « ce sont les modalités de reconnaissance qui sont profondément transformées : sous le vocable d'appréciation et de l'approbation, la reconnaissance-attestation cède la place à des formes justification éthico-juridiques mettant en cause l'idée de justice sociale » (Ricœur, 2005, p. 215). En concreto, estas modalidades de *reconocimiento* posibilitan el aumento o disminución del radio de la *potencia de acción* de las capacidades humanas a nivel colectivo. Entrando en materia, la dimensión ético-jurídica puede anticiparse en el significado lexicográfico del verbo *reconocer* referido a la legalidad. Apoyándose en el diccionario de Littré, Ricœur había señalado al inicio de su libro el parecido de familia entre los verbos *reconnaître, admettre* y *soumettre.* Recordemos el entramado de conexiones semánticas que Ricœur reconstruyó:

> Le sens nº 8 peut alors être tenu pour le tournant majeur dans l'ordre de rangement des significations du vocable : « 8. Admettre, accepter comme vrai, comme incontestable » […] La nuance suggérée par l'acte d'admettre se précise dans la référence ultérieure à l'autorité de quelqu'un, implicite dans l'idée d'admettre : « se soumettre à l'autorité d'une personne » (nº 9). D'admettre à soumettre, le glissement est insensible. On pourrait ne pas reconnaître, ne pas soumettre. (2005, p. 23)

De acuerdo con lo anterior, el *reconocimiento* en el vocabulario ético-jurídico remite a la aprobación de personas e instituciones investidas socialmente con una autoridad, y cuya *apreciación* normativa determinaría el radio de la *potencia de acción*. En efecto, el radio de la *potencia de acción* de las capacidades depende de múltiples y heterogéneos procesos de *mediación pública,* en particular a través del reconocimiento de *derechos,* ya sea a través de la aprobación o

restricción. Como punto de intersección entre el estudio de las capacidades individuales y colectivas, los *derechos* han permitido históricamente ampliar el radio de la *potencia de acción* del ser humano en general.

En este sentido, las capacidades colectivas tienen una clara dimensión política en la medida que *poder actuar* presupone la garantía del ejercicio de los *derechos*. En efecto, ese *poder actuar* ha sido condicionado por una serie de derechos inalienables, imprescriptibles e inherentes a la dignidad humana, y cuyos orígenes no se encuentran solamente en la reflexión teórica, sino también en la lucha social. Englobando el análisis de las capacidades individuales y colectivas, la relación entre el *reconocimiento como atestación* y el *reconocimiento como justificación* ético-jurídica se encuentra claramente al introducir la noción de *derechos y justicia social*, pues, al hacerlo, se evidencia cómo:

> L'attestation est devenue revendication, droit d'exiger, sous le sigle de l'idée de justice sociale. La convergence, une fois de plus, est assurée par le socle anthropologique sous-jacent auquel ressortit l'idée mère de puissance d'agir. La novation au plan conceptuel a consisté dans le recours au thème de la liberté positive, emprunté à la tradition anglo-saxonne du libéralisme politique. (Ricœur, 2005, p. 234)

Subyacente a lo anterior, el análisis de las capacidades colectivas implica, de manera similar, la subsunción del *reconocimiento de la responsabilidad* individual a su dimensión política, es decir, entendida como *responsabilidades sociales*. En este contexto, las ideas de *justicia social* y *libertad* cobran particular importancia, razón por la cual este apartado terminará con una reflexión sobre estas últimas categorías. En lo que sigue, se expondrá, por un lado, las ideas relacionadas con la construcción simbólica de *representaciones colectivas* que permiten la instauración de *lazos sociales.* Esta dimensión simbólica opera como condición de posibilidad de las capacidades colectivas. Por otro lado, la introducción de las nociones de *justicia social*, *derechos* y *libertades* completará el análisis del concepto en su dimensión ético-jurídica. Estas categorías funcionarán como medios a través de los cuales se aumenta el radio de la *potencia de acción* del ser humano en general.

1.

Partiendo de la discusión de la escuela de historiografía francesa de los *Annales*, Ricœur busca mostrar cómo las *prácticas sociales* constituyen formas de auto-representación colectiva (andamiaje simbólico) que posibilitan el actuar común. Si bien estas formas de auto-representación

pueden ampliar o restringir el radio de la *potencia de acción*, su función posibilita, en lo esencial, crear lazos sociales que median performativamente el actuar en una comunidad.

A finales del siglo XIX, la discusión historiográfica giró en torno de la dificultad de incluir los *hechos culturales* en los análisis de la representación histórica de las sociedades. En aquel entonces, el debate consistía en saber cómo se explicaba el *andamiaje simbólico* que permitió, por ejemplo, la construcción de un relato compartido de pueblo o nación. Siguiendo a Ricœur, los hechos económicos y políticos habían sobredeterminado el análisis de las representaciones en las escuelas historiográficas. De ahí que este enfoque epistemológico se encuentre en el uso teórico de categorías tales como *mentalidad* y *visiones de mundo –Weltanschauengen–*, heredadas de la sociología de Durkheim y Dilthey, respectivamente.

En oposición a lo anterior, el historiador Bernard Lepetit, quien sucedió a Fernand Braudel en la dirección de los *Annales*, se posicionó en dicha discusión arguyendo la importancia de las *prácticas sociales* en el conjunto de los análisis históricos. Según él, estas *prácticas* constituyen una importante gama de *representaciones* que tienen como fin la construcción de *lazos sociales*. En este nuevo enfoque, las *prácticas sociales* dejan de ser epifenómenos ligados a la historia económica y política de una colectividad para transformarse en el centro del análisis historiográfico: « Ce lien entre représentations et pratiques sociales s'exprime dans le rôle de médiation symbolique que les premières exercent quand les secondes ont un enjeu déterminé, à savoir l'instauration du lien social et des modalités d'identités qui s'y rattachent » (Ricœur, 2005, p. 218).

En consecuencia, las prácticas sociales tienen como función la construcción de los lazos sociales e identidades, cuya esencia posibilita formas de acción colectiva a través de discursos, instituciones, símbolos y patrones de comportamiento. Por un lado, las *representaciones sociales* funcionan como mecanismos de mediación intersubjetiva que otorgan sentido a una comunidad social. Por otro lado, las *prácticas sociales* ubican a los actores en el centro de las transformaciones, pues son ellos quienes crean la historia al calor de los acontecimientos y las luchas sociales. En resumen, « On peut parler ici de capacités de générer de l'histoire, c'est-à-dire, selon la terminologie propre à Bernard Lepetit, la capacité d'instaurer du lien social sous la figure des identités qui s'y rattachent. On pourrait parler équivalemment de compétence se représentant

elle-même, se reconnaissant, dans les identités qu'elle engendre au plan sociétal » (Ricœur, 2005, p. 220).

La instauración de *lazos sociales* fruto de la capacidad de crear simbólica y culturalmente la historia conlleva la expansión del *reconocimiento de sí.* Las instituciones, identidades y representaciones, cuyo artífice ha sido el ser humano, terminan siendo extensiones simbólicas de la propia existencia. El ser humano se *identifica* y *reconoce* en su propia creación social. Aunando a lo anterior, las capacidades colectivas de instaurar *lazos sociales* destacan asimismo el protagonismo de irrumpir en la historia de conformidad con una cierta idea de justicia social, bien común o responsabilidad colectiva. En este sentido, el reconocimiento moral de responsabilidades individuales (el *deseo razonado* aristotélico o la *autonomía de la voluntad* kantiana) puede encontrar respectivamente un correlato colectivo como *responsabilidad política y social.*

2.

Para profundizar en este último punto, Paul Ricœur se sirve del trabajo de Amartya Sen y en particular su análisis sobre *la capacidad de actuar* y elegir un proyecto de vida. Su teoría económica reviste una particular importancia en la medida que sus análisis permiten asociar lógicamente los conceptos de *capacidad* y *derechos,* llegando al punto álgido del estudio: *gracias al empleo de la categoría de* capabilités[26]*, el derecho se transforma en derecho a las capacidades.* Según Ricœur:

> C'est le couple « droits » et « capacités », résumé dans le concept de « droits à des capabilités » qui importe le plus à notre propre investigation. Il converge avec le couple « représentations » et « pratiques sociales » de notre première section. Il procède de la préférence donnée à la liberté positive sur la liberté négative dans la tradition anglo-saxonne du libéralisme politique. Les travaux de Sen sur la famine l'ont confirmé : c'est lorsque la capacité d'agir, sous sa forme minimale de capacité à survivre, n'est pas assurée, que le phénomène de la famine se déchaîne. […] Or cette capacité à être et à agir se révèle inséparable des libertés assurées par les instances politiques et juridiques. (2005, p. 231)

[26] El término *capabilities* (*capabilités*) hace referencia a la dimensión colectiva de las capacidades del actuar humano. La razón de su uso estriba en que el término castellano *capacidades* no logra transmitir el matiz del actuar colectivo. Para diferenciarlo de la dimensión individual, Ricœur emplea este concepto inglés proveniente de la obra de Amartya Sen *Rights and capabilities,* y con el cual quiere establecer dos focos de análisis – individual y colectivo - complementarios. Recientemente, el análisis de las capacidades como concepto fundamental en la ética y la política ha sido ampliamente discutido y enriquecido por las discusiones iniciadas por Amartya Sen, Martha Nussbaum y Adela Cortina. Paul Ricœur, por su parte, entra en la discusión a partir de su propia teoría hermenéutica y fenomenológica de la acción humana desarrollada en *Sí mismo como otro* y *Caminos del reconocimiento.*

Estas últimas instancias son aquellas modalidades de reconocimiento que permiten el despliegue de las capacidades de actuar a nivel individual y colectivo. Al relacionar estas modalidades de *reconocimiento* con las categorías de libertad, derechos y justicia social, Sen logra coronar la introducción de la dimensión ético-jurídica en la genealogía del concepto, especialmente, cuando se relaciona la *justicia social* con la noción de bienestar real (*bien-être*) y vivir bien (*vivre bien*). En efecto, esta preocupación por el «bien» tiene una clara resonancia en la discusión sobre las virtudes éticas, marca de continuidad entre el pensamiento de los antiguos y los modernos.

Partiendo de la división que Isaiah Berlin realiza entre las libertades positivas y libertades negativas en *Dos concepciones de la libertad*, Amartya Sen pretende reincorporar la dimensión ética en el análisis de los comportamientos de los agentes económicos. Contrariamente a la lectura utilitarista, Sen considera que los agentes no actúan exclusivamente de una forma *interesada*, guiados únicamente por intereses económicos. Por el contrario, considera que la toma de decisiones puede estar atravesada por un razonamiento que no apunte, en última instancia, al aumento del bienestar personal. En este sentido, si el ser humano no es un *centro de decisiones* guiado por los cálculos económicos interesados en maximizar el bienestar personal, ¿cuál sería, pues, el principio de acción que guía nuestras decisiones? Para responder, Ricœur señala: « c'est ici qu'intervient la liberté dont dispose l'individu et, avec la liberté, la question des droits qui transforment les libertés abstraites en opportunités réelles » (2005, p. 227).

Antes de resolver esta inquietud, vale la pena reseñar la distinción que Isaiah Berlin hace entre la libertad negativa y la libertad positiva. Según la célebre distinción, la libertad negativa, inspirada en el liberalismo clásico anglosajón, apunta a la protección de la esfera individual en contra del absolutismo monárquico. En esencia, esta libertad busca suprimir los alcances de las decisiones discrecionales y dictámenes arbitrarios del monarca de cara a sus súbditos. Su objetivo político, no obstante, se reduce a la idea de garantizar y proteger la esfera de poder de la burguesía emergente frente a las decisiones de la monarquía. En otras palabras, la libertad negativa salvaguarda el conjunto de derechos civiles relacionados con la propiedad privada, el libre mercado y la representación política.

Por el contrario, las libertades positivas, inspiradas en el republicanismo francés, orbitan alrededor de la idea según la cual los dictámenes emanados de la *voluntad general* deben ser

garantizados y protegidos a través de la educación pública en virtudes cívicas. Para tal propósito, la educación en estas virtudes debe ser promovida por el ejercicio activo del Estado y la participación colectiva de los ciudadanos en los asuntos públicos[27]. En los análisis de Berlin, la libertad positiva entraña la libertad de llevar a cabo proyectos de vida guiados por una cierta noción de bien mediada colectivamente.

Amartya Sen recupera esta discusión posicionándose de la siguiente manera: para evaluar política, moral y socialmente el comportamiento de los agentes se debe tener en cuenta el horizonte del análisis de las capacidades – *capabilités* – como *capacidad de actuar real* conforme a un proyecto de vida (Ricœur, p. 231). Al ubicar la discusión económica y ética a nivel de las capacidades, la evaluación del comportamiento de los agentes genera resultados totalmente distintos. A diferencia de la tradición liberal clásica, Sen concibe la libertad como *potencia de acción* y, por tanto, como capacidad de elección de vida, la cual depende, en última instancia, de la participación del Estado, garantizando los derechos sociales y políticos de las ciudadanías. En efecto, « C'est dans le cadre "évaluatif" que l'exercice effectif de la liberté de choisir fait appel à la responsabilité collective. Il revient à celle-ci d'assurer la liberté individuelle sous sa double forme négative et positive, ainsi que l'intégralité des relations réciproques entre ces deux formes de liberté » (Ricœur, 2005, p. 229).

El aporte más valioso de Sen a la discusión se encuentra en el hecho de haber agrupado las nociones de *libertad*, *elección de vida* y *responsabilidad* en una teoría. En términos de responsabilidad social, la justicia social que propone Sen implica que la libertad positiva no solo involucre la asignación y *reconocimiento* igualitario de derechos – formales –, sino también la *redistribución* equitativa de bienes sociales – materiales –[28]. Por lo anterior, el análisis sobre las *responsabilidades sociales* debe ser el objeto primario de una teoría de la justicia, la cual debe orientarse no solo al incremento del bienestar económico general, sino también al aumento del radio de la *potencia de acción* de los individuos. Esto implica, por tanto, fortalecer las capacidades

[27] Estos dos rasgos distintivos de las libertades positivas y negativas dividieron el campo de liberalismo durante todo el siglo XX. Los liberales oscilan entre la teoría de la justicia de John Rawls que busca equilibrar las dos nociones de libertad hasta la construcción de teorías que buscan la reducción del poder del Estado al mínimo en Robert Nozick.

[28] Más adelante analizaremos a profundidad la distinción y relación del paradigma del *reconocimiento* y el paradigma de la *redistribución*. (Fraser & Honneth, 2003)

de supervivencia, es decir, la *capacidad de acción mínima* como condición de posibilidad de cualquier elección libre de proyecto de vida: « C'est ainsi que la liberté individuelle, comprise comme liberté du choix de vie, devient une responsabilité sociale » (Ricœur, 2005, p. 230).

Según los estudios económicos llevados a cabo por Sen en casos de hambruna extrema, el análisis del fenómeno no constató una relación de causalidad entre la erradicación de la hambruna y las reservas de comida disponible. Por el contrario, la eficacia de la erradicación de la hambruna implicó la garantía de *derechos* tales como los derechos fundamentales, políticos y sociales relacionados al acceso a vivienda digna, salud preventiva, educación de calidad, agua potable y aire saludable. Reseñando a Sen, Ricœur concluye que « ce sont les différentes libertés positives existant au sein d'un Etat démocratique, y compris la liberté de tenir des élections régulières, l'exercice d'une libre presse et la liberté de parole hors censure, qui incarnent la véritable force responsable de l'élimination des famines » (2005, p. 230).

En resumen, los análisis de las capacidades individuales y colectivas tuvieron como objetivo mostrar el tenor ético-político del concepto de *reconocimiento* el cual se relaciona con la construcción de un orden social, político y jurídico más *justo*. Este nuevo eje de análisis se inscribe en la lucha histórica de los pueblos por lograr mayores niveles de libertad, repercutiendo, a su vez, en la transformación de las prácticas sociales, las representaciones colectivas y, sobre todo, los lazos sociales. En otras palabras, el fortalecimiento de las capacidades colectivas teje relaciones intersubjetivas que permiten el florecimiento de la libertad.

Teniendo en cuenta el trasfondo antropológico de la *potencia de acción*, con el *reconocimiento de sí* a nivel individual y colectivo, culmina la hermenéutica de sí. Esta hermenéutica debería, pues, entrelazarse con una *teoría crítica* del orden existente que, sin embargo, Ricœur no se presta a elaborar[29]. Ahora bien, es necesario resaltar que la dimensión del *reconocimiento* en el contexto ético-jurídico tuvo como trasfondo el plano conflictivo de lo político en donde la aprobación, evaluación y aceptación de ciertas concepciones de bien y justicia (ideas de la acción responsable) entran en disputa. Esta dimensión conflictiva se ha materializado en una serie de hitos históricos que determinaron el curso de la efectuación de un orden social más justo,

[29] En este punto, el trabajo de Axel Honneth buscará ahondar más en esta dirección, postulando la lucha del reconocimiento como el motor ético-moral de la constitución de sociedades y relaciones intersubjetivas más justas.

y cuya justificación ético-política fue guiada no solo por un sentido de responsabilidad colectiva, sino también por una lucha política, popular y social en contra de la opresión, la pobreza y la desigualdad.

Considerando el horizonte dialéctico del concepto, el segundo momento bergsoniano del *reconocimiento de sí* abre sus puertas al tercer momento hegeliano del *reconocimiento mutual*. Al introducir nuevas dimensiones semánticas, el concepto de *reconocimiento* confluye con el concepto de *mutualidad* manifiesto implícitamente en la construcción de lazos sociales intersubjetivos. Sin embargo, la dimensión intersubjetiva ya no opera solamente como mediación lingüística, psicológica, simbólica o política, sino también como campo *conflictivo*.

C. El reconocimiento mutual como fundamento de una filosofía de la acción intersubjetiva

En los apartados anteriores analizamos cómo el concepto de *reconocimiento* adquirió una progresiva *riqueza* formal y material la cual se expandió en múltiples direcciones tales como la consideración de procesos psicológicos, la toma de responsabilidad ético-política, la atestación de capacidades, la construcción simbólica de identidades. Asimismo, este enriquecimiento corroboró cómo el concepto se enlazó con una serie de mediaciones intersubjetivas en donde el rol de la alteridad cobra gran importancia. Si bien dichas mediaciones operaron de manera indirecta, revisten una clara importancia como condición de posibilidad de las múltiples y heterogéneas modalidades de reconocimiento y auto-reconocimiento.

Simultáneamente, este proceso de enriquecimiento siguió el patrón de la transformación gramatical del verbo *reconnaître* en su forma activa hacia *se reconnaître* en su forma reflexiva. Para proseguir con nuestro análisis, una vez más nos guiaremos de la transformación gramatical del verbo, especialmente en su forma pasiva como *être reconnu(e)*. Con ello, la relevancia de las múltiples modalidades de *reconocimiento* se traslada totalmente al otro, fuente originaria de la construcción de relaciones sociales ético-políticas.

Condensando lo examinado hasta ahora, la primera definición del concepto se enmarcó en el horizonte epistemológico cartesiano y kantiano, cuyo centro de análisis se basó en la identidad semántica entre *conocer* y *reconocer*. En este contexto, se señaló que el proceso de enriquecimiento del concepto se inspiraba en la idea central del sujeto como fuente de representación del mundo. En el momento kantiano, el *reconocimiento-identificación* analizó los procesos psicológicos o actividades de la conciencia que permiten la representación del mundo en donde reconocer significa identificar, distinguir o relacionar. Como consecuencia, el *lado objetual* de la representación perdió todo interés filosófico, razón por la cual fue relegado a la condición de accidente, extensión o noúmeno.

Ahora bien, este apartado mostró que el análisis del *reconocimiento-identificación* conlleva la comprensión del sujeto *re-cognoscente*, no solamente desde la perspectiva epistemológica, sino también desde la perspectiva existencial. Esta permitió tener acceso a un mundo cuyo sentido es construido gracias a las vivencias en el *mundo-de-la-vida*. El *lado objetual* recobró su relevancia filosófica como un retorno a las cosas mismas. La ruptura de la identidad semántica entre *reconocimiento* y *conocimiento* se logró mediante la deformalización de la noción de tiempo gracias a lo cual el *reconocimiento como identificación* devino dialécticamente en el *reconocimiento de sí*.

En un segundo momento, la definición del concepto tuvo un claro giro reflexivo en la medida que el *reconocimiento de sí* apuntó a comprender el conjunto de mediaciones intersubjetivas que construyen una subjetividad a nivel individual y colectivo. Si bien el denominado *momento bergsoniano* presupuso la centralidad del *sujeto actuante*, el mundo circundante operó como condición de posibilidad de las múltiples experiencias personales al constatar que todo proceso de *reconocimiento de sí* está mediado por un horizonte lingüístico, narrativo, performativo e histórico compartido intersubjetivamente.

Asimismo, la descripción fenomenológica y análisis hermenéutico de las capacidades evidenció cómo los procesos de reconocimiento se proyectan hacia una trama temporal tejiendo el presente, pasado y futuro en una historia de vida. La unidad de estas fluctuaciones temporales se caracterizó como la *identidad narrativa*, la cual permite que el sujeto se relate y reconozca a sí mismo como *sujeto capaz* de actuar. Como consecuencia, la atestación de las capacidades

individuales y colectivas supuso formas de *agencia* – capacidades– mediadas por un cierto sentido de responsabilidad a nivel ético y político.

En un tercer momento, se analizará la dialéctica entre la *identidad* y la *alteridad* bajo la figura de *reconocimiento mutual*. Con el advenimiento de la modernidad y la desagregación de la forma de vida inspirada en la Polis antigua, esta dialéctica se enmarca en lo que Ricœur denomina la *disimetría originaria*. Según él, esta condición emerge cuando el *ego* y *alter-ego* son desacoplados de los horizontes comunitarios que posibilitan formas de acción colectiva. En palabras de Ricœur : « Je voudrais faire paraître la nouveauté de la catégorie existentielle de réciprocité en tirant argument d'une difficulté que rencontre la phénoménologie à dériver la réciprocité de la dissymétrie présumée originaire du rapport du moi à autrui » (2005, p. 246). Al resquebrajarse la comunidad ética, los lazos entre los seres humanos pierden su mediación colectiva trayendo como resultado la dificultad de construir relaciones intersubjetivas recíprocas, razón por la cual múltiples formas de negación de reconocimiento – *méconnaissance* – emergerán como disimetrías epistemológicas, políticas, éticas e incluso antropológicas.

Si bien la problematización de la disimetría originaria comenzará con una discusión en el seno de la escuela fenomenológica, su origen remonta a la filosofía de Hobbes en cuyas reflexiones el desmoronamiento de la comunidad ética se cristaliza de manera más clara. En efecto, la dialéctica entre la identidad y la alteridad se manifiesta explícitamente en la filosofía de Hobbes según la cual las relaciones sociales están mediadas por el miedo y desconfianza recíproca. No obstante, esta desconfianza generalizada está, a su vez, condicionada por la necesidad de *ser reconocidos* como seres iguales en término de derechos. La dialéctica y la disimetría comienza a operar en todo su esplendor: existen dos polos antagónicos que se necesitan mutuamente. En palabras de Ricœur:

> C'est dans la troisième étude que la dialectique entre reconnaissance et méconnaissance acquiert d'abord sa plus grande visibilité avant d'assumer les formes de la plus grande dissimulation. L'investigation de la reconnaissance mutuelle peut se résumer comme une lutte entre la méconnaissance d'autrui en même temps qu'une lutte pour la reconnaissance de soi-même par les autres. (2005, p. 394)

Con el tercer momento de inspiración hegeliana, Ricœur señala cómo el concepto de *reconocimiento* conocerá un nuevo proceso de enriquecimiento en el cual la lucha por el reconocimiento – *Anerkennung* – servirá de *motivación ética originaria* para la construcción del vivir en comunidad y sus respectivos lazos intersubjetivos. Hegel buscará reconstruir los lazos

sociales inspirándose en la *Polis* griega, pero actualizando su modelo de reconocimiento intersubjetivo a la luz del advenimiento del Estado moderno, el nacimiento del liberalismo y el emergente mundo capitalista.

En lo subsiguiente, aunque nos limitaremos a reseñar la discusión que Ricœur propone en torno a la tesis antropológica de Hobbes y la centralidad del sujeto en el razonamiento político, el trasfondo de la discusión se abrirá con la discusión sobre la dificultad de la construcción de los lazos intersubjetivos en el seno de la escuela fenomenológica. Igualmente, la réplica de Hegel a Hobbes se basará en su idea de la centralidad de la comunidad ética y la importancia de la negatividad en la construcción del *reconocimiento mutual*.

a. La disimetría originaria y el atomismo liberal: la ruptura de formas del reconocimiento social

Ricœur plantea la siguiente discusión teniendo en cuenta un desafío filosófico mayor según el cual se presupone la existencia de una *disimetría originaria* en las relaciones intersubjetivas. Esta disimetría entre el yo y el otro parece negar la posibilidad de formas de reconocimiento basadas en la reciprocidad, razón por la cual en este apartado buscaremos no solo las fuentes de dicha condición asimétrica, sino también posibles formas de superarla. Inicialmente esta disimetría será abordada desde el seno de la escuela fenomenológica. Posteriormente se analizarán sus orígenes en la filosofía de Hobbes y la emergencia del liberalismo político.

Desde el punto de vista de la fenomenología, la *disimetría* se explicita al momento de discutir la extensión de la estructura intencional de la conciencia individual a la conciencia del otro. La certidumbre de sí mismo, manifiesta en el cogito, no es extensible al otro. En este hiato entre el sí mismo y el otro se pone en juego la primera forma de asimetría entre las conciencias. Por ello, si el punto de partida de la construcción de los lazos intersubjetivos es el *ego* (Husserl), será necesario superar toda acusación de solipsismo cartesiano e idealismo subjetivista. Por el contrario, si el punto de partida es la alteridad trascendente (Levinas) será necesario superar la pérdida de la dimensión subjetiva, « *prise en otage »* por la alteridad.

Por un lado, la fenomenología de Husserl constituye la filosofía más audaz para explicar la relación de exterioridad con el otro. Si bien su enfoque implica la postulación de una esfera privada de percepciones en donde el cuerpo y vivencias propias tienen una vital importancia, es claro que su fenomenología busca superar toda acusación de solipsismo. Partiendo de la perspectiva del *ego*, Husserl presupone que la estructura intencional de la conciencia opera de manera analógica en el conjunto de *egos* a nivel pre-intuitivo y pre-intelectual.

A pesar de que el otro es solamente percibido y sentido en mi mundo circundante, en este nivel pre-intuitivo y pre-intelectual ambas conciencias comparten los mismos mecanismos y estructuras psicológicas de percepción. Al compartir esta estructura intencional, el conjunto de egos puede *imaginar* simultáneamente la relación reciproca y analógica de los egos adyacentes. En otras palabras, esta relación es similar a la que existe entre el modelo (ego) y la copia (alter-ego) en donde el modelo puede replicarse consecutivamente en una serie de puntos de vista distintos y complementarios. Así pues, « La notion de "saisie analogisante" fait sens, à titre non de raisonnement par analogie, mais de transposition précatégorielle, préintellectuelle, par renvoi à une première création de sens, qui fait du rapport de moi à l'étranger un rapport de modèle à copie » (Ricœur, 2005, p. 248). La primacía ontológica del ego se erige como modelo de la construcción de sentido de tal modo que el otro será relegado al estatus de copia.

En un segundo momento, Husserl considera que, introduciendo la noción de *reciprocidad*, los lazos intersubjetivos logran una consistencia suficiente para constituir formas de sentido compartido sedimentado en valores sociales y horizontes culturales. Este proceso de colectivación (*Vergemeinschaftung*) de la relación del yo y la alteridad desemboca en un proceso de analogía de segundo orden con el cual:

> Il faut que l'autre soit mon analogue pour qu'en outre l'expérience du moi entre en composition avec l'expérience d'autrui sur une base de réciprocité, bien que ces constitutions en chaîne tirent leur sens de l'expérience originaire du moi-même comme *ego*. Pour une telle phénoménologie, il n'y a qu'un *ego*, multiplié associativement. Nous sommes dès maintenant assurés que, aussi réelles que soient ces communautés, elles ne feront jamais un absolu, au sens où seul l'est, dans la réflexion, l'*ego cogito*. (Ricœur, 2005, p. 249)

Con la introducción de la noción de reciprocidad, Husserl pretende superar la disimetría originaria entre los múltiples polos de conciencia. No obstante, resulta verdaderamente problemático reducir las relaciones intersubjetivas a la primacía del polo del *ego cogito* después

de haber confirmado anteriormente que la constitución de la identidad está determinada por diferentes y múltiples procesos de mediación intersubjetiva.

Por otro lado, la segunda aproximación teórica a la *disimetría originaria* proviene de la propuesta filosófica de Emmanuel Levinas. Según él, la primacía del polo del *ego* es trasladada al polo de la exterioridad trascendente, convirtiéndose en el eje articulador de su propuesta. Postulando a la ética como filosofía primera, Levinas considera esta exterioridad trascendente como fuente última de nuestras relaciones sociales y, sobre todo, de nuestra responsabilidad ética. Así, la interpelación proveniente del otro desestabiliza e involucra mi existencia llamándome a actuar. En palabras de Ricœur:

> Dans une relation inverse de celle de la « saisie analogisante » selon Husserl, le visage joint transcendance et épiphanie. Mais l'épiphanie n'est pas une saisie analogisante, mais une révélation *sui generis*. Le moi, interpellé, est arraché à son état de séparation et de jouissance de soi et appelé à répondre. Responsabilité n'est pas dès lors affirmation d'ipséité, mais réponse sur le modèle de « me voici » d'Abraham. (2005, p. 253)

Ahondando en las dos aproximaciones anteriores al desafío de la disimetría originaria, es necesario resaltar que ambas presuponen procesos de *igualación* entre polos inconmensurables, y cuya distancia abismal solo puede ser superada por complejos procesos de analogía o interpelación: « Que l'on parte du pôle *ego* ou du pôle *alter*, il s'agit chaque fois de comparer des incomparables et ainsi de les *égaliser* » (2005, p. 256). En efecto, este proceso de *igualación* constituirá el nudo de la siguiente discusión extrapolada a una dimensión política, y cuyo centro gira alrededor de las filosofías de Hobbes y Hegel.

Continuando con el análisis anterior, veremos cómo la disimetría originaria subyacente a las relaciones intersubjetivas tiene su fuente en la filosofía moderna de Hobbes y, en concreto, en los orígenes del pensamiento liberal. Según el ejercicio hipotético que plantea Hobbes, en el estado de naturaleza los sujetos están provistos de un *derecho natural – ius in omnia* – con el cual la búsqueda del poder individual y la defensa incondicional de su propia existencia es legítima. En este contexto, el derecho natural a acumular orienta el cálculo político y razonamiento práctico, determinando esencialmente las relaciones sociales.

La exteriorización de este *derecho* y el miedo a la muerte violenta se manifiesta en tres pasiones primitivas, a saber: la competencia, la desconfianza y la gloria. Según Hobbes, estas pasiones primitivas son un rasgo de la naturaleza humana que, aunque dependan de la mediación

del otro, están basadas en la instrumentalización y el cálculo individual. En otras palabras, lo que dirige el razonamiento práctico en este escenario es el interés individual cuyo objetivo consiste en adquirir más poder, razón por la cual los otros son considerados ya sea como medios u obstáculos. El estado generalizado de competencia, desconfianza y búsqueda de gloria *iguala* negativamente a los seres humanos de forma tal que los lazos sociales quedan subordinados al miedo y sospecha recíproca. En efecto, « il est remarquable qu'aucune de ces trois passions ne se conçoit pas sans une référence à l'autre : chacun se sait, par comparaison, égal à tout autre au plan passionnel » (2005, p. 260). Por ello, la *igualación* que Hobbes plantea a nivel pasional implica una *igualación* negativa en la medida en que aquello que define nuestra igualdad es el miedo a la muerte violenta.

Con la afirmación antropológica de la primacía de estas tres pasiones, el modelo de *reconocimiento* recíproco negativo de Hobbes culmina con el derrumbe del modelo de la *Polis* antigua en donde los intereses individuales y colectivos estaban reconciliados. Como consecuencia, no solo se presupone el estado de desconfianza y guerra de todos contra todos – *one another* – (reciprocidad negativa), sino que dicho estado es asumido como un rasgo antropológico y político esencial. Así pues, contrastando el mundo griego y el mundo moderno, Ricœur señala que

> Hobbes, qui connaît bien ces textes et ceux du *Politique* qui les développe, devait bouleverser ce rapport d'homologie entre le bien de l'individu et celui de la cité, qui est en un sens un trait commun à toute les philosophies morales et politiques des Anciens, au point que Leo Strauss, pourra designer Hobbes comme le fondateur de la politique des Modernes. (2005, p. 258)

Por lo anterior, el reconocimiento recíproco negativo adopta una forma filosófica inédita, pues lejos de convertirse en un problema a superar, se convierte, por el contrario, en un principio fundamental y rector de la teoría política. Por esta razón, « l'un l'autre (*one another*) est en ce sens une structure du déni de reconnaissance qui trouve dans la défiance son expérience la plus rapprochée, et dans la vanité sa motivation la plus profonde » (2005, p. 261). Como consecuencia, se puede afirmar que la teoría política inaugurada por Hobbes parte de un estado generalizado de desconfianza hacia el otro. Por ello, la primacía del interés individual es erigida a principio fundamental. El otro es visto únicamente como una amenaza o instrumento para llevar a cabo mis objetivos, razón por la cual la única forma de *igualación* de la *disimetría originaria* consiste en la renuncia y transferencia de mis derechos a un soberano.

Para salir de este estado generalizado de confrontación habrá que postular una serie de arreglos sociales que, guiados por los principios de la razón, permitirían superar la desconfianza recíproca. Para ello, será necesario la instauración de un Estado artificial mediante un contrato de cesión de derechos en donde el soberano sea investido con un poder que garantice la paz. En este contexto, la reciprocidad se desliza ligeramente de su connotación conflictiva a su connotación pacífica como garante de estabilidad, pues:

> A son tour, cet abandon d'un droit se scinde en *renoncement* simple et en *transfert* au bénéfice d'un autre, d'où procède la première obligation, celle de ne pas empêcher cet autre de tirer bénéfice du transfert. Pour la première fois, les épithètes « réciproque » et « mutuel » sont prononcées sous le signe non plus de l'état de guerre, mais de la recherche de la paix. (2005, p. 265)

En este estado de desconfianza y guerra generalizada, los sujetos solo podrán encontrar la paz si se someten *recíprocamente* a un soberano *transfiriéndole* los derechos naturales a los que *renuncian* una vez el contrato sea sellado. Sin embargo, vale la pena preguntarse ¿cómo el derecho natural – *ius in omnia* – se vuelve ley – Estado – ? Esto ocurre en el momento en que se realiza la transferencia de derechos naturales al soberano. Para lograrlo, Hobbes postula 19 principios que no solo facilitan la transferencia, sino también guían el razonamiento práctico condicionado por el miedo a la muerte violenta en el estado de naturaleza. El principio número 9 emplea explícitamente la palabra reconocimiento – *acknowledge* – con el objetivo designar al otro como igual: « And therefore for the ninth law of Nature, I put this, That every man acknowledge other for his Equall by Nature » (Hobbes, 1965). El razonamiento práctico, en este contexto, solo puede darse gracias la capacidad de representación de los individuos en el momento de pensar una persona ficticia – *Leviatán*– que ejerza el poder soberano sobre sus súbditos. Según Ricœur, este precepto

> Fait curieusement coïncider la *loi* de nature avec *l'état* de nature : l'égalité originaire est réaffirmée, mais en tant que consentie, reconnue. L*'acknowledgement*, selon la *loi* de nature, limite la défiance selon l'état de nature, par la grâce de l'abandon unilatéral du droit et celle du contrat réciproque que ce dernier rend possible. (2005, p. 267)

El reconocimiento recíproco se logra a través de la representación de la persona ficticia encarnada en el soberano y con lo cual se explicita el reconocimiento de la igualdad como un derecho convenido. La renuncia y transferencia del *ius in omnia* al soberano será el nacimiento del Estado y su poder absoluto sobre los súbditos. Esta capacidad de representación del soberano será el vínculo moderno entre la representación epistemológica – *reconocimiento como identificación* – y la representación política cuya virtualidad y artificialidad separa totalmente al concepto de

reconocimiento de otras modalidades ligadas a las relaciones sociales orgánicas de la vida ética, tematizado por el pensamiento griego y punto de partida de la reflexión de Hegel.

Llegados hasta este punto, la réplica al modelo de Hobbes se asoma en dos niveles de discusión: a) cómo articular la premisa naturalista con b) la premisa contractual. Como fuente de la disimetría originaria, esta modalidad de reconocimiento negativo caracteriza la relación con el otro como una relación instrumentalizada fruto, en parte, del voluntarismo mecanicista y los presupuestos antropológicos en Hobbes. Ahora bien, es necesario concebir una forma de reconocimiento recíproco cuya base no se sustente en el interés individual guiado por el miedo a la muerte violenta. Por tal motivo, tendremos que abordar la filosofía de Hegel y, con ello, el concepto de *reconocimiento* revestido en el vocablo alemán *Anerkennung*.

b. El momento hegeliano, la crítica a Hobbes y la reconstrucción de los lazos de reconocimiento intersubjetivo

Como acabamos de ver, la disimetría originaria se postula como un reto mayor para una filosofía que busque instituir los lazos de reconocimiento recíproco como una fuente ética del actuar humano individual y colectivo. Por tal motivo, es necesario explicitar cómo se puede superar dicha disimetría y, a su vez, señalar el camino de la posible transformación de la herencia de la filosofía de Hobbes. En palabras de Ricœur, « la question posée est en effet de savoir si un ordre politique peut se fonder sur une exigence morale qui soit aussi originaire que la peur de la mort violente et le calcul rationnel que celle-ci oppose à la vanité. » (2005, p. 271). Para tal propósito, la filosofía de Hegel se muestra como una fuente importante en la búsqueda de una exigencia moral que remplace el modelo de Hobbes como fundamento de la constitución de las relaciones sociales.

Según Ricœur, la filosofía de Hegel correspondiente al periodo de Iena y, en particular, su reflexión a propósito de la *lucha por el reconocimiento* satisface esta exigencia moral. El *ser reconocido* se transforma en el móvil moral que instituye los lazos sociales remplazando el papel del cálculo racional en Hobbes. En esencia, la tesis alrededor de la demanda de reconocimiento incorpora simultáneamente el lazo entre el reconocimiento de sí (polo de la *identidad)* y reconocimiento del otro (polo de la *alteridad*): « ce qui, plus que tout, reste préservé dans cette

histoire de la lutte pour la reconnaissance, c'est la corrélation originaire entre la relation à soi et la relation à l'autre qui donne à l'*Anerkennung* hegelienne son profil conceptuel reconnaissable » (2005, p. 274). Será, pues, en la relación inmanente entre estos dos polos que Hegel encontrará la respuesta no solo al individualismo de los tiempos modernos, sino también a la estructuración histórica de las formas de sociabilidad.

Por lo anterior, la importancia de la reflexión de Hegel se podría resumir en tres características que servirán, por un lado, para superar la disimetría originaria y, por otro lado, para comprender la historicidad y temporalidad en la constitución de las subjetividades humanas en donde el concepto de *reconocimiento* operará de forma paradigmática.

I. El primer rasgo distintivo se encuentra en considerar el polo de la alteridad como condición de posibilidad de la identidad. En este punto se sella la relación de reciprocidad que modificará sustancialmente la noción de reconocimiento hasta ahora analizada.
II. El segundo rasgo fundamental considera que la dialéctica entre identidad y alteridad se desplaza del polo negativo hacia el polo positivo – de la negación y desprecio hacia el reconocimiento –. Hegel otorga una gran importancia a la *negatividad* como componente indispensable para la construcción de la conciencia individual y colectiva.
III. El tercer rasgo esencial plantea la jerarquización de las diferentes esferas de exigencia de reconocimiento en el plano social. Estas esferas constituyen instituciones heterogéneas tales como la familia, el Estado y la sociedad civil. Dado que estas formas de jerarquización son inmanentes al proceso de reconocimiento, la relación identidad y alteridad siempre estará presente de forma incoativa como condición de emergencia de cualquier lazo o institución social.

Teniendo en cuenta lo anterior, se puede subrayar que el enfoque filosófico de Hegel apunta no sólo a superar la artificialidad, mecanicismo e individualismo del modelo de Hobbes, sino también busca atar el devenir histórico de la humanidad, teniendo en cuenta las luchas de cada época y sus respectivas formas de sociabilidad e institucionalidad. Por esta razón, el concepto de *reconocimiento* declinado en la *Anerkennung* introduce un marco analítico que permite comprender el entramado de las relaciones sociales bajo complejas formas de mediación histórica, cultural, institucional y social, cada una de las cuales constituye esferas de reconocimiento mutuamente imbricadas. Así pues,

> On vient de donner au motif originaire, qui désormais fait face à la peur de la mort violente, l'appellation qui lui convient, celle de désir d'être reconnu. Dans cette expression lapidaire, la forme passive du verbe « reconnaître » est essentielle, dans la mesure où la reconnaissance par soi de chaque individu, qui dans l'étude précédente était placée dans la position principale, l'est désormais dans celle de résultat, au regard de la grande dialectique qui articule l'une sur l'autre négativité et institutionnalisation. (Ricœur, 2005, p. 274)

Al poner al *ser reconocido* como eje de su propuesta filosófica, Hegel pretende, por un lado, encontrar un hilo conductor que permita formular una respuesta frente a la discusión en torno al desmoronamiento del modelo de la *Polis* fruto de la emergencia del pensamiento y economía liberal-individualista. Pues bien, inquiriendo una posible síntesis entre el mundo griego y el mundo moderno, Hegel pretende recuperar tanto la dimensión comunitaria de la *Polis* griega como la emancipación del individuo en el mundo moderno. De Aristóteles, Hegel recupera la idea griega según la cual el bien colectivo y el bien individual pueden reconciliarse. De Kant, recupera la idea de la autonomía de la voluntad y la primacía de la libertad. De Hobbes y Maquiavelo, retoma la idea de lucha y conflictividad social característica de las comunidades humanas.

Por otro lado, es importante señalar que las reflexiones de Hegel pueden ser consideradas como una filosofía de transición porque no solo condensa discusiones previas de la modernidad temprana, sino también abre nuevos horizontes de discusión y emancipación. Su filosofía, según él mismo, cristaliza el advenimiento de una nueva era caracterizada por la emergencia del pensamiento burgués, la industrialización, el Estado-nación, la secularización y la democracia liberal, entre otros componentes. Este horizonte histórico le otorga a la filosofía de Hegel una contemporaneidad crucial al momento de abordar las demandas de reconocimiento de nuestro mundo. Por ello, la resignificación del concepto de *reconocimiento* en su filosofía es de gran importancia para nuestra tesis.

En función de lo planteado, es necesario abordar las ideas principales plasmadas en sus obras del periodo de Iena con el objetivo de identificar el papel que juega el concepto de *reconocimiento*. En concreto, el *Sistema de la vida ética* y la *Realphilosophie* consideran que el formalismo, individualismo y ahistoricidad de la filosofía basada en el imperativo categórico y la autonomía de la voluntad podría convertirse en la futura fuente de absolutismo y dominación despótica. Razón por la cual es necesario analizar formas de racionalidad en las costumbres e instituciones existentes que, operando como *segunda naturaleza*, prefiguran las relaciones de reconocimiento mutual. Por ello, el punto más elevado de su disertación encontrará en la *eticidad*

como totalidad absoluta la fuente de las relaciones de reconocimiento recíprocas garantes de la realización de la libertad.

Siguiendo la lectura de Charles Taylor[30], la eticidad o comunidad ética (*Sittlichkeit*) tiene una estructura subyacente similar a la estructura del lenguaje sin la cual la acción, el sentido y la normatividad institucional serían ininteligibles. En el artículo *La tensión entre moralidad y eticidad en el pensamiento hegeliano,* Papacchini contempla la idea según la cual las relaciones de reconocimiento recíproco podrían reconciliar, a su vez, las exigencias de libertad individual y la importancia de las costumbres comunitarias no solo en la construcción de las subjetividades, sino también en la consolidación de un horizonte de emancipación. En sus palabras:

> Para resumir, los temas tratados en el *Sistema de eticidad* parecerían sugerir que el respeto de la dignidad y de la autonomía moral, en sentido kantiano, solo se logran en un contexto más general de emancipación humana, que requiere una respuesta adecuada a los problemas de carencia de bienes prioritarios, una reorganización del trabajo para evitar sus efectos degradantes y la reconstitución de un tejido social en el que el sujeto pueda reconocerse y realizarse como ser social. (Papacchini, 2008, p. 47)

Ahora bien, la toma en consideración de la organicidad de las costumbres y sus instituciones no significa un rechazo de las propuestas de la modernidad. Como filósofo post-ilustrado, Hegel es consciente de la importancia de la tesis kantiana sobre la autonomía moral y la importancia del Estado de derecho, cuyo *reconocimiento* es una forma de efectuación de la conciencia de la libertad. No obstante, considera que dicha conciencia no proviene de un razonamiento práctico apodíctico y mera procedimental. La conciencia de la libertad individual es vista, más bien, como una etapa del despliegue de la naturaleza-espíritu, cuya gradualidad se

[30] La relación entre el lenguaje y la comunidad ética es un tema que Taylor ha abordado en múltiples ocasiones. En su libro consagrado a la filosofía de Hegel encontramos la siguiente idea: « un lenguaje, y el conjunto de distinciones que están en la base de nuestra experiencia e interpretación, es algo que solamente puede crecer y ser sostenido por una comunidad. En este sentido, lo que somos como seres humanos lo somos únicamente en una comunidad cultural. Quizá, una vez que nos hemos desarrollado plenamente en una cultura, podemos abandonarla y todavía retendremos mucho de ella. Pero este caso es excepcional, y en un sentido importante es marginal. Los emigrantes no pueden vivir plenamente su cultura, y siempre son forzados a adoptar algo de los estilos de la nueva sociedad a la que entraron. La vida del lenguaje y la cultura es una cuyo *locus* es mayor que la del individuo. Sucede en la comunidad. El individuo posee esta cultura, y por consiguiente su identidad, en la participación de esta vida más grande » (Taylor, 2010, p. 329).

proyecta desde la esfera afectiva-individual, se amplía en la esfera de la conciencia jurídica, hasta llegar a la esfera de la conciencia social representada en el espíritu del pueblo[31].

Este último momento corresponde a la culminación de la totalidad ética del espíritu del pueblo – *Volksgeist* –, idea según la cual es posible forjar la universalidad política concreta por medio de la efectuación de la conciencia de la libertad en las costumbres particulares de un pueblo. La reconciliación de los intereses individuales y colectivos halla en el espíritu del pueblo la forma de reconocimiento recíproco más elevada. Lejos de concebirse como un esquema formal, la vuelta a las costumbres existentes implica tener en cuenta los saberes, prácticas y comportamientos depositarios de identidades y simbologías que no solo permiten el reconocimiento recíproco entre miembros de una misma comunidad, sino que también los reproduce y los salvaguarda. Sin rechazar los contenidos sociales, lingüísticos, económicos, políticos y psicológicos de las relaciones humanas, Hegel considera que estos constituyen la riqueza de las comunidades humanas. En este sentido, las relaciones intersubjetivas son frutos de dicha complejidad, razón por la cual el reconocimiento recíproco debe ser pensado desde múltiples horizontes epistemológicos y no solo a través de estructuras rígidas y formales.

Continuando con lo anterior, el despliegue y la realización institucional de estas relaciones complejas de reconocimiento pueden reagruparse, según Hegel, en tres esferas de reconocimiento –familia, el Estado y la sociedad civil–, las cuales están sujetas, a su vez, a relaciones conflictivas. A modo de hipótesis, Hegel considera que la toma de conciencia de las relaciones de reconocimiento en cada esfera depende del movimiento y conflicto al interior de las comunidades sociales históricamente constituidas[32]. Para justificarlo el autor recupera la noción de lucha de Maquiavelo y Hobbes, con la cual el momento de la negatividad de las relaciones humanas es elevado teóricamente a la función de catalizador del malestar y desprecio social. Así pues, la falta de reconocimiento en cada una de las esferas será aquello que desencadene la lucha y el movimiento de las sociedades. En palabras de Ricœur:

---

[31] Si bien este esquema tripartito es una de las grandes apuestas de Hegel para comprender los fenómenos sociales en clave histórica, en su obra de madurez la noción de reconocimiento será paulatinamente remplazada por una filosofía de la conciencia en donde el idealismo absoluto se erige como apuesta filosófica principal.

[32] Según la célebre interpretación de Kojève (2013), la toma de conciencia de las relaciones de reconocimiento está mediada por la negatividad y el conflicto, razón por la cual la dialéctica amo-esclavo constituye el paradigma tanto histórico como formal de la institución de cada esfera de reconocimiento.

> Les sphères spécifiques de reconnaissance distinguées par Hegel ne constituent pas des configurations immuables ; ce sont des compromis historiques entre des exigences spéculatives et l'expérience empirique […] Elles ouvrent une histoire de la lutte pour la reconnaissance qui continue de faire sens de nos jours aussi longtemps que la structure institutionnelle de la reconnaissance y reste inséparable du dynamisme négatif du procès entier, chaque conquête institutionnelle répondant à une menace négative spécifique. (2005, p. 273)

De lo anterior se desprende que, por ejemplo, el crimen juegue un papel central en la disertación hegeliana en la medida en que este comportamiento no opera solamente bajo los esquemas individuales de responsabilidad, sino también como un síntoma de los desajustes estructurales del tejido social. La *lucha* lejos de servir como forma de razonamiento estratégico de tipo hobbesiano se transforma, por el contrario, en el motor de reivindicaciones que busca canalizar las demandas de reconocimiento social históricamente acumuladas y reprimidas por antiguos sistemas de reconocimiento que, incapaces de regenerarse, posibilitan la emergencia de nuevas formas de reconocimiento inéditas. Por vía negativa, la lucha opera como motor reivindicativo que, a su vez, *agrieta* y *regenera* formas de reconocimiento social en sus diferentes esferas, plasmando social e institucionalmente la creatividad e ingenio humano. Así pues, « Cette corrélation entre niveau d'injustice et niveau de reconnaissance illustre l'adage familier selon lequel nous sommes plus au clair sur l'injuste que sur le juste; sur ce point, l'indignation tient, dans une philosophie politique fondée sur la demande de reconnaissance, le rôle tenu par la peur de la mort violente chez Hobbes » (Ricœur, 2005, p. 273).

En suma, la importancia de la resignificación del concepto *reconocimiento* bajo la rúbrica hegeliana se evidencia al mostrar cómo las relaciones intersubjetivas dependen de horizontes comunitarios históricos y concretos. Asimismo, se constata que las relaciones intersubjetivas son movedizas, cuyo principio de transformación se encuentra en las luchas de las sociedades para construir formas de reconocimiento recíproco más justas. Razón por la cual el momento negativo es transversal a las tres esferas de reconocimiento – familia, Estado, sociedad civil – en cuyo interior se disputan y reproducen las relaciones intersubjetivas. Esta forma de comprensión de las relaciones intersubjetivas guiadas por el *deseo de ser reconocido* será el aporte más valioso a la comprensión de los fenómenos sociales en donde la mediación intersubjetiva multidimensional se convierte en una condición de posibilidad necesaria.

D. Reconocimiento mutual y reconocimiento cultural

El anterior apartado sobre Hegel arrojó como resultado la importancia de la lucha en la constitución intersubjetiva de las esferas de reconocimiento, cuyas relaciones conflictivas determinan la efectuación de la libertad. Sin embargo, esta efectuación está determinada históricamente, razón por la cual cada época presupone formas de reconocimiento y conflictividad heterogéneas. Ahora bien, es evidente que esta lectura hegeliana del reconocimiento ha repercutido en una gran cantidad de discusiones contemporáneas (Honneth, Taylor, Butler). En general, Ricœur es consciente de esta repercusión y, por ello, comparte el proyecto de Honneth a propósito de la reactualización post-metafísica de la filosofía de Hegel. También coinciden en la idea de que el progreso de la humanidad se ha gestado a través de una serie ininterrumpida de conflictos sociales, cuya resolución ha contribuido a mejorar y robustecer las relaciones de reconocimiento recíprocas. Por tal motivo, los dos autores apuestan por una construcción normativa de las relaciones sociales sin la cual los horizontes de la acción individual y colectiva estarían desprovistos de una justificación ética.

Como el próximo capítulo abordará sistemáticamente la cuestión del reconocimiento en la filosofía de Honneth, por el momento nos ahorraremos la presentación de los comentarios de Ricœur al respecto. No obstante, es importante resaltar que las reflexiones siguientes se inscriben en un diálogo con Honneth basándose en *anotaciones complementarias* y *consideraciones antagónicas*, « lesquelles fraieront à leur tour la voie à un argument dirigé contre l'emphase exclusive mise sur l'idée de lutte, à la recherche d'expériences de reconnaissance de caractère apaisé » (Ricœur, 2005, p. 293).

Hecha esta salvedad, si bien existen puntos de convergencia entre las posturas de ambos autores, lo que nos interesa resaltar es la propuesta que el filósofo francés desea posicionar. A diferencia de Honneth, Ricœur considera que la cuestión del reconocimiento debe ser complementada con otro punto de vista que perciba una forma de reconocimiento efectivo, real y pacífico, contornando, aunque de manera temporal, el circuito de la lucha y el conflicto. En palabras de Miguel Giusti: « El punto central de la controversia es, como se ha dicho, la metáfora bélica de la lucha, a la que Ricœur quiere contraponer una metáfora, por así decir, pacifista, que se contraponga a la anterior como señalándole el rumbo » (2008).

Para Ricœur, una teoría del reconocimiento cuyo punto de articulación sean exclusivamente las experiencias de lucha podría terminar en una forma de *conciencia desventurada* incapaz de satisfacerse[33]. Es más, esta motivación moral inspirada en la lucha podría traer consecuencias indeseadas: « la tentation est ici d'une nouvelle forme de "conscience malheureuse", sous les espèces soit d'un sentiment inguérissable de victimisation, soit d'une infatigable postulation d'idéaux hors d'atteinte » (Ricœur, 2005, p. 339). Sin saber a qué se refiere Ricœur con ideales fuera de alcance, es claro que con esta clara referencia a Hegel el autor nos invita a comprender su propuesta en torno a formas de reconocimiento pacífico como complementaria de las tesis de Honneth. Por todo lo anterior, las experiencias de paz deben ser entendidas como el reverso efectivo y real de las luchas por el reconocimiento, y cuyo acoplamiento – *couplage* – ofrece un horizonte – *telos* – ético más estable (2005, p. 378). No olvidemos que Ricœur hablaba de un claro de luz (*clairière*) en un bosque de perplejidades y conflictos. En sus propias palabras: « C'est de la discussion centrée sur l'idée même de lutte, venue de Hegel, que procèdera dans la section suivante la tentative de compléter une problématique de la lutte par évocation des expériences de paix par lesquelles la reconnaissance peut sinon achever son parcours, du moins laisser entrevoir la défaite du déni de reconnaissance » (Ricœur, 2005, p. 296).

Una vez dicho esto, en esta sección abordaremos dos cuestiones que no han sido lo suficientemente estudiadas. La primera consiste en profundizar la intuición hegeliana a propósito de la lucha y reconocimiento mutuo a la luz de la propia propuesta de Ricœur en torno al *reconocimiento como gratitud*. Con ello, completaríamos el arco de significados de la *polysémie réglée* del concepto de *reconocimiento*. Tras lograr esta coherencia conceptual, la segunda cuestión residirá en examinar la pertinencia del *parcours* propuesto por Ricœur desde la perspectiva del debate contemporáneo sobre el multiculturalismo y el reconocimiento de la diversidad cultural, objeto central de la presente tesis doctoral.

[33] Esta forma de conciencia analizada en la *Fenomenología del espíritu*, Hegel la caracteriza como una forma de conciencia religiosa – judeocristiana–, cuya experiencia subjetiva está dividida en la conciencia de una trascendencia divina y la conciencia de un mundo terrenal desprovisto de sentido. La vida terrenal de penitencia, mendicidad y sufrimiento sería una tentativa espiritual de reconciliar estas dos partes de la subjetividad. Sin embargo, el momento de la reconciliación solo ocurrirá con el advenimiento de la muerte y el rencuentro con la divinidad, razón por la cual esta forma de conciencia nunca podrá reconciliarse consigo misma.

a. Mutualidad: estados de paz y lucha por el reconocimiento

Con el ánimo de conjurar la forma de *conciencia desventurada* señalada previamente, el autor nos propone una reflexión sobre un conjunto de experiencias subyacentes a los estados de reconocimiento plenos y realizados, es decir, los estados de paz. Sin desvirtuar la dialéctica del conflicto, Ricœur se presta a enlazar dos discusiones con el fin de ofrecer un último enriquecimiento del concepto en torno a la noción de *gratitud*. Como lo indica la tercera y última idea madre inspirada en el diccionario francés de Littré, *el reconocimiento como gratitud*, en su uso cotidiano, apunta a un tipo de gesto desinteresado y de agradecimiento hacia el otro. En este sentido, *ser reconocido* implica formas de reconocimiento mutuo, afirmativo y pacífico, y cuyo horizonte no esté mediado por la lucha. A estas experiencias de reconocimiento, Ricœur las llamará formas de *mutualidad* mientras que aquellas pensadas desde la lucha las llamará formas de *reciprocidad*. Según Giusti, « La *reciprocidad* sería igualitarista y reivindicativa, la *mutualidad* asimétrica y generosa. El reconocimiento que Ricœur quiere defender es, pues, de acuerdo a lo dicho, un reconocimiento *mutuo*, no uno meramente *recíproco* » (2008).

Para presentar este tipo de experiencias afirmativas de reconocimiento, Ricœur abordará la cuestión a partir de dos investigaciones que, aunque provienen de registros académicos diferentes, comparten un punto de articulación alrededor de la importancia de la mediación simbólica « soustraite tant à l'ordre juridique qu'à celui des échanges marchands » (Ricœur, 2005, p. 341). En lo esencial, la idea consiste en identificar formas de reconocimiento desinteresadas, pacíficas y efectivas que funcionen como claros de luz en el bosque de luchas. Estas experiencias operarán como faros morales que guiarían teleológicamente las luchas por el reconocimiento sobre la base de un razonamiento práctico que no esté inspirado por el *deber* jurídico-moral ni por los *intereses* económicos.

El primer frente de investigación consiste en caracterizar las formas de reconocimiento mutuo en la familia de conceptos ligados al sentimiento del amor (*agápē*, *eros* y *philia*). El segundo frente consiste en caracterizar las formas elementales del don en las sociedades llamadas « primitivas » partiendo de las discusiones antropológicas contemporáneas. Anticipando la conclusión, el meollo del asunto reposa en cómo articular la idea de la *unilateralidad* del *agápē*

con la idea de los intercambios de dones *sin precio* en las sociedades precapitalistas. En palabras de Ricœur :

> Sous le régime de la gratitude, les valeurs des présents échangés sont incommensurables en termes de coûts marchands. C'est là la marque du sans prix sur l'échange de dons. Quant au temps convenable pour rendre, on peut le dire également sans mesure exacte : c'est la marque de *l'agápē*, indifférente au retour, sur l'échange de dons. (2005, p. 375)

Al cruzar ambas discusiones, Ricœur podrá postular una forma de reconocimiento mutuo, desinteresado, simbólico y efectivo, logrando así completar el arco de significado del presente *parcours*. Asimismo, le permitirá postular la idea general en torno a una forma de *ética de la gratitud* que esté, a su vez, a medio camino de la ética trascendental kantiana y la ética teleológica aristotélica, objetivo esbozado anteriormente.

En cuanto al primer punto, el autor aborda el concepto de *reconocimiento* bajo el prisma de los estados de paz en donde los regímenes del amor y la justicia parecen obedecer a lógicas diferentes (Boltanski). En nuestra cultura popular, los estados de paz se entrelazan con tres significados cuyo origen es heterogéneo: *philia* en el sentido aristotélico, *eros* en el sentido platónico y *agápē* en el sentido bíblico. Anticipando su importancia, Ricœur considera que esta última forma se ajusta mejor al tipo de experiencia de paz que está buscando. En la medida en que la práctica del don es totalmente desinteresada, el *agápē* se erigiría como ejemplo del reconocimiento mutuo. El dar es simplemente un gesto espiritual que no está mediado por un interés económico o recompensa futura. Más bien, depende de una mediación simbólico-religiosa, y cuyo modelo es la vida de Jesús, fuente ética de la teología cristiana.

En concreto, el *agápē* se diferencia del *eros* en la medida en que no es producto de un estado de privación o carencia. Se diferencia, asimismo, de la *philia* por su unilateralidad y falta de reciprocidad. De hecho, el *agápē* no tiene ninguna equivalencia, pues su realización carece de justificación o móvil explícito, alejándolo del contexto jurídico. Por lo anterior, « le trait le plus important pour notre propos réside dans l'ignorance du contre-don dans l'effusion du don en régime de *l'agápē*. C'est ici un corollaire de l'absence de référence de l*'agápē* à toute idée d'équivalence » (Ricœur, 2005, p. 344). Al contrario de la lucha, el *agápē* permite suspender la *disputa* y dirigir el juicio con criterios de evaluación totalmente diferentes. La justificación del don parece, incluso, extraña, ya que la verbalización no logra exteriorizar el sentimiento de regocijo que se siente al dar: « L'amour reste sans réplique aux questions parce que la justification lui est

étrangère en même temps que l'attention à soi » (2005, p. 345). En suma, el estado de paz del *agápē* sería, pues, un gesto desinteresado, mediado simbólica y religiosamente por el modelo ético de las enseñanzas de Jesús, cuyo resultado es el reconocimiento efectivo del otro de manera pacífica. Sin embargo, esta forma de *reconocimiento* en el *agápē* será paradójica, pues su unilateralidad lo expondrá siempre a una forma de disimetría.

En cuanto al segundo punto, Ricœur busca comprender una forma de don similar a aquella presente en los estados de paz partiendo de los análisis de la antropología y etnología contemporánea. Para poder resolver la paradoja de la *unilateralidad*, es necesario estudiar el fenómeno del don como gesto simbólico-cultural. Partiendo del análisis antropológico y sociológico realizado por Marcel Mauss, Claude Levi-Strauss, Claude Lefort y Marcel Hénaff, Ricœur está interesado en la explicación del estatus simbólico de la obligatoriedad del contra don en las sociedades « arcaicas ». Para él, la importancia del análisis del don estriba en encontrar formas de reconocimiento que, a su vez, sean irreductibles a los intercambios económicos y, por tanto, inconmensurables, sin precio, pero que también superen el carácter unilateral del gesto. En concreto, la investigación apunta, por ende, a explicar la relación existente entre las prácticas de dar, recibir y devolver en donde la *obligatoriedad* de devolver lo recibido se muestra misteriosa. El carácter voluntario, libre y desinteresado del contra don se manifiesta como un *enigma* que debe encontrar una justificación y explicación científica.

Para explicar este enigma, Ricœur comienza la reflexión de la mano del célebre antropólogo francés Marcel Mauss quien, en su libro *Essai sur le don*, analiza la experiencia del trueque ceremonial de las sociedades indígenas de Nueva Zelanda (Maoris). En este estudio, Mauss reconoce la existencia de una figura de don y contra don basada en una *fuerza* inmanente presente en los objetos intercambiados; como tercer elemento mediador, la fuerza (Hau) se cosifica en los objetos ofrecidos, forjando la base de la normatividad y justificación social del intercambio. En palabras de Mauss:

> Le *taonga* [ofrenda] est animé du *hau* de sa forêt, de son terroir, de son sol; il est vraiment « native »: le *hau* poursuit tout détenteur. Il poursuit non seulement le premier donataire, même éventuellement un tiers, mais tout individu auquel le *taonga* es simplement transmis. Au fond, c'est le *hau* qui veut revenir au lieu de sa naissance, au sanctuaire de la forêt et du clan et au propriétaire. C'est le *taonga* ou son *hau* – qui d'ailleurs est lui-même une sorte d'individu – qui s'attache à cette série d'usagers jusqu'à ce que ceux-ci rendent de leurs propres, de leurs *taonga*, de leurs propriétés ou bien de leur travail ou de leur commerce par leurs festins, fêtes et présents, un équivalent ou une valeur supérieure qui, à leur tour, donneront aux donateurs autorité et pouvoir sur le premier donneur devenu dernier donateur. Et voilà l'idée maitresse qui

> semble présider à Samoa et à Nouvelle-Zélande, à la circulation obligatoire des richesses, tributs et dons. (Mauss, 2012, p. 80)

La fuerza espiritual (*hau)* permite la circulación del don y contra don, devolviendo el primer gesto ceremonial. Este flujo social es garantizado por la estructura simbólica – mitología espiritual– que posibilita que los dones circulen. Ahora bien, contrapunteando con Mauss, Claude Levi-Strauss en su *Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss* considera que la teoría de su colega francés fue influenciada por la « espiritualidad indígena ». En otras palabras, la mirada de Mauss se dejó *indigenizar*, de lo cual se puede inferir una falta de objetividad y, por tanto, cientificidad. Según Strauss, aquello que explica el gesto de contra don, es decir, la verdad de los intercambios se halla en las leyes inconscientes del pensamiento simbólico que operan implícitamente en la mistificación del don ceremonial. Así pues, « En recourant à la notion d'inconscient, Lévi-Strauss reporte l'explication sur un autre registre que le vécu conscient, celui des règles de la pensée symbolique » (Ricœur, 2005, p. 351). Por lo anterior, esta aproximación epistemológica implica que la explicación del enigma del intercambio sustraiga toda referencia al pensamiento mágico inmanente en las prácticas sociales. En otras palabras, expone la simbolización de las reglas de intercambio como principio explicativo de los intercambios: « Là où la pensée magique invoquait une forcé cachée [...], le savant [Lévi-Strauss] porte en pleine lumière une simple *règle de l'échange* » (Ricœur, 2005, p. 352).

A la respuesta de Lévi-Strauss, el filósofo francés Claude Lefort, desde una lectura fenomenológica, considera que la posición exterior y privilegiada del etnólogo hace que dicha teoría solo exista en la cabeza del investigador, ya que deja de lado la relación inmanente entre los individuos de la comunidad. Es decir, la teoría de Strauss eliminaría a los sujetos de la acción sometiéndolos a las reglas estructurales abstractas e inconscientes del pensamiento simbólico. Para Lefort la lógica de la reciprocidad exterior empleada por Lévi-Strauss no logra ver la inmanencia de las acciones de los sujetos. Continuando con el análisis, el filósofo Jean- Pierre Dupuy plantea que la circulación del don en el seno de la sociedad se da gracias al carácter de *autotrascendencia* que la sociedad construye acerca de un tercer elemento en la relación, la fuerza *hau* en nuestro caso. Si bien la reciprocidad inmanente se muestra como un flujo constante de dones en la

sociedad, es necesario que los actores tengan confianza en dicho flujo y lo hagan circular[34]. En este sentido, devolver hace parte de la circulación y la confianza en el sistema simbólico de auto-trascendencia.

Ricœur reconoce que, tras el desencantamiento del mundo y la victoria de la racionalidad del mercado, este tipo formas de intercambio recíproco parece haber sido subsumido a la reciprocidad mercantil: « dans le marché, il n'y a pas d'obligation de retour, parce qu'il n'y a pas d'exigence ; le paiement met fin aux obligations mutuelles des acteurs de l'échange. Le marché, pourrait-on dire, c'est la réciprocité sans mutualité » (Ricœur, 2005, p. 359). El giro conceptual que Ricœur quiere imprimirle al análisis apunta a identificar mejor el gesto correspondiente al reconocimiento auténtico en donde la reciprocidad es superada por la mutualidad.

En efecto, y condensando todo lo anterior, la experiencia de reconocimiento mutual se encuentra no solo en la confianza en el sistema simbólico, la agencia de los actores, las reglas del pensamiento simbólico y procesos de autotrascendencia social, sino también en una forma de reconocimiento irreductible al plano económico, cultural o religioso. Partiendo de la lectura de Marcel Henaff en su libro *Le prix de la vérité*, Ricœur considera que « le don réciproque cérémoniel n'est ni un ancêtre, ni un concurrent, ni un substitut de l'échange marchand ; il se situe sur un autre plan, celui précisément du sans prix » (2005, p. 364). En este horizonte irreductible a la equivalencia, el reconocimiento mutual operaría como un gesto auténtico y desinteresado.

Más allá de las minucias del debate antropológico, Ricœur se interesa en conceptualizar el estatus simbólico, inmanente e mediatizado de la obligatoriedad de devolver lo recibido, inscrito en un sistema de mediaciones sociales, simbólicas y lingüísticas que le imprime normatividad y justificación. En este contexto, el don cesa de ser la base arcaica del análisis del mercado y los intercambios mercantiles para ser el lugar del carácter ceremonial de intercambio *sin precio*. Así, « La révolution de pensée que propose Henaff consiste à déplacer l'accent de la relation sur le donateur et le donataire et à chercher la clé de l'énigme dans la mutualité même de l'échange *entre* protagonistes et appeler reconnaissance mutuelle cette opération partagée » (2005, p. 365).

[34] Este tipo de experiencias hace parte aún de las prácticas de ciertas comunidades indígenas. Por ejemplo, en la comunidad indígena Nasa, la *Minga* es una forma de don ceremonial mutual que no obedece a las lógicas mercantiles ni jurídicas, las cuales tienen como objetivo la construcción colectiva de la palabra, ya sea a través de la sanación o lucha colectiva.

Para resolver el enigma, es necesario tener en cuenta que esta forma de *reconocimiento mutual* no se reconocería (identificaría y atestaría) a sí misma debido a su carácter indirecto, festivo y simbólico. Esta experiencia es, por tanto, invisible (*incognoscible, pero recognoscible*), ya que no se verbaliza, aunque las relaciones simbólicas y sociales sean su condición de posibilidad y performatividad. En concreto, este tipo de gestos de reconocimiento se materializan al saber « qu'on peut tenir la relation de mutualité pour une reconnaissance qui ne se reconnaît pas elle-même, tant elle est investie dans le geste plus que dans les mots, et ne le fait qu'en se symbolisant dans le cadeau » (2005, p. 365).

Algunos ejemplos de este gesto son analizados por Ricœur. El caso de la gratificación de algunas prestaciones en la Edad Media es un claro modelo de cómo el pago de honorarios no corresponde exactamente a una remuneración, sino más bien con un gesto de agradecimiento y reconocimiento del trabajo oscilando entre el salario y el don. Asimismo, este gesto se refleja en las prácticas sociales alrededor del funcionamiento de las bibliotecas en donde los préstamos no tienen precio garantizando el acceso y circulación de libros. También, este tipo de reconocimiento estaría presente en algunas prácticas ligadas a las festividades y ofrendas libres, voluntarias y generosas de alimentos, bebidas y regalos cuyo único propósito consiste en ser compartidos colectivamente (2005, p. 370). Para encadenar la discusión antropológica, la discusión sobre el *agápē* y el concepto de *reconocimiento como gratitud* habría que entender, en última instancia, la relación entre la *unilateralidad* del *agápē* y mutualidad del don *sin precio*. Siguiendo la lectura de Giusti:

> La mejor manera de comprender el sentido del intercambio de dones es destacando el papel del *recibir*, por encima del papel del donar o del devolver, y que eso es precisamente lo que pretende expresar la idea del *agape*. Quien vive el amor del *agape*, adopta la actitud de quien *ha recibido* un don y desea mostrar su *gratitud*. El reconocimiento mutuo, entendido de manera propositiva y generosa, desligado de la lógica de la reivindicación recíproca, sería, pues, en última instancia, expresión de una *ética de la gratitud*. (2008)

En concreto, el carácter desinteresado de este *reconocimiento- gratitud* es una respuesta a la generosidad inicial. El *reconocimiento-gratitud* aligera el peso de la obligación y orienta la acción hacia una generosidad suscitada por el don inicial. En palabras de Ricœur: « la gratitude allège le poids de l'obligation de rendre et oriente celle-ci vers une générosité égale à celle qui a suscité le don initial » (Ricœur, 2005, p. 374). Resumiendo todo lo anterior, la experiencia de gratitud permitirá ahondar en la idea de las experiencias de carácter pacífico como revés a la noción de *lucha*.

El concepto de *reconocimiento* enriquecido con las tres ideas madres construidas a lo largo de este recorrido nos suministra materiales de interpretación para comprender las demandas de reconocimiento en nuestro mundo contemporáneo. Con ello, habremos completado el primer conjunto de análisis genealógico de las fuentes de concepto *reconocimiento* que nos servirá ulteriormente para abordar el tema central de esta propuesta doctoral, a saber: el reconocimiento de la diversidad cultural. En este caso particular, la dimensión epistemológica, histórica, existencial, hermenéutica e intersubjetiva del concepto será de crucial importancia.

b. Multiculturalismo y reconocimiento de la diversidad cultural

Una vez recorrido sucintamente el camino propuesto por Ricœur en torno al concepto de *reconocimiento*, es importante realizar una última reflexión concerniente al multiculturalismo. En efecto, para nuestra investigación sobre el reconocimiento de la diversidad cultural, el debate sobre el multiculturalismo posee una vital relevancia al haber condensado múltiples discusiones relacionadas con la ética, la filosofía del lenguaje, la teoría política y la hermenéutica. A pesar de su clara relevancia, Ricœur solo dedica 5 páginas finales a la problemática del multiculturalismo, en la cual ve, no obstante, una forma de « lucha por el reconocimiento » en el plano social (Ricœur, p. 315), relacionada, en concreto, con la identidad de « minorías culturales desfavorecidas » (p. 331). El propio Ricœur señala que este relegamiento de la cuestión del multiculturalismo a las páginas finales se relaciona con el carácter « altamente polémico » de la noción de multiculturalismo, lo cual podría exponerlo a perder el carácter descriptivo que ha caracterizado sus reflexiones hasta ahora:

> La raison de réserver pour la fin cette forme de lutte pour la reconnaissance, en dépit de sa visibilité sur la scène publique, en particulier dans les pays anglo-saxons, réside dans le caractère hautement polémique d'une notion comme le multiculturalisme qui rend difficile le maintien dans la posture descriptive qui a été la nôtre jusqu'ici. (Ricœur, 2005, p. 330)

Al abordar este tema altamente polémico, Ricœur considera inevitable no adoptar la postura de un « *observateur engagé* ». En este sentido, propone identificar las tesis antagónicas y defender aquellas que tengan los mejores argumentos. Por otra parte, la brevedad de las notas que Ricœur dedica a la problemática del multiculturalismo podría igualmente estar relacionada con ciertos aspectos concretos del contexto político y filosófico francés. Así, Michel Wieviorka ha

anotado que en Francia el debate en torno al multiculturalismo ha estado caracterizado por la polémica, la resistencia e incluso el rechazo (Wieviorka, 1997). Además de esto, la ambigüedad en los usos de los conceptos de *comunitarismo* y *multiculturalismo* ha contribuido a dificultar el debate público y académico. En gran parte, el debate filosófico se ha centrado en clarificar estos dos conceptos, mostrar sus relaciones y diferencias (Mesure & Renault, 2002).

Asimismo, el debate se complejiza al indagar los registros nacionales de la circulación internacional del concepto, los cuales pueden variar desde el reconocimiento de los pueblos indígenas (América Latina), de las minorías nacionales (Canadá) o de la población migrante (Francia) (Gros & Dumoulin-Kervran, 2017). Por su parte, Kymlicka (2001) considera que la experiencia del nacionalsocialismo y el fascismo europeo ha dejado una huella muy honda en la reflexión europea sobre el reconocimiento de la diversidad cultural y las identidades nacionales, lo cual contribuye a oscurecer este tipo de debates.

En este contexto, es necesario comentar la presentación y pertinencia del análisis de Ricœur sobre el multiculturalismo de Taylor en su *Parcours*. El primer elemento para resaltar es el lugar que ocupa en el libro. Las tesis de Taylor son comentadas en el capítulo IV en el cual Ricœur examina la propuesta de Axel Honneth relativa a las tres esferas de reconocimiento expuestas en su libro *La Lutte pour la reconnaissance:* el reconocimiento en la relación amorosa, en el plano jurídico y en la relación social. En esta última esfera, el reconocimiento de la diversidad cultural aparece como una prolongación de la lucha por el reconocimiento en la sociedad civil, que reviste la forma de la *estima social.*

Partiendo de la interdependencia de estas esferas, Honneth considera que « les sujets humains n'ont pas seulement besoin de faire l'expérience d'un attachement d'ordre affectif et d'une reconnaissance juridique, ils doivent aussi jouir d'une estime sociale qui leur permet de se rapporter positivement à leurs qualités et à leurs capacités concrètes » (Honneth, 2000, p. 206). De acuerdo con esto, las sociedades contemporáneas presupondrían formas de reconocimiento social basadas en la valoración positiva de cualidades y capacidades individuales y grupales. A este propósito, vale la pena recordar el análisis fenomenológico de las capacidades individuales y colectivas, las cuales, según Ricœur, determinan nuestra experiencia de habitar el mundo y, sin ellas, nuestra experiencia cotidiana estaría amputada de sentido y valor. Debe señalarse, sin embargo, que el espacio social que acompaña el reconocimiento intersubjetivo es heteróclito,

puesto que existen valores e ideales de vida diversos conforme al paradigma pluralista moderno. A partir de este horizonte pluralista, Honneth señala que el reconocimiento social en el mundo moderno está mediado por una forma inédita de estima social, el *mérito*, el cual remplaza los esquemas de reconocimiento estamentales del antiguo régimen basados en el *honor*.

Teniendo en cuenta el análisis de Honneth relativo a las mediaciones axiológicas que constituyen el espacio social moderno, Ricœur se consagrará a detallar esta arquitectura de reconocimiento social. Ciertamente, el autor considera que el espacio social en donde las formas de reconocimiento operan es mucho más complejo que el horizonte de valores pluralista señalado por Honneth. Por ello, piensa que las relaciones de reconocimiento de la estima y el valor de los conciudadanos y conciudadanas dependen del análisis de « une typologie des médiations contribuant à la formation de l'horizon de valeurs partagées, la notion même d'estime sociale variant selon la sorte de médiation qui rend une personne "estimable" » (Ricœur, 2005, p. 316). Para desarrollar estas tipologías, Ricœur se apoya en el vocabulario de Luc Boltanski y Laurent Thévenot en *De la justification. Les économies de la grandeur*, en donde los autores postulan *escalas* de reconocimiento que funcionan como estrategias de justificación de actores que reivindican su valor social: « *Là où je dis reconnaissance, nos auteurs [B. et T.] disent justification* » (Ricœur, 2005, p. 320).

El objetivo de realizar esta tipología consiste en mostrar cómo los criterios de justificación y reconocimiento pueden variar según el segmento del campo social en el cual busquen servir de mediación. Los autores parten de una descripción en términos de « *grilles de grandeur* » (matrices de tamaños), cuya magnitud dependería del nivel de reconocimiento social y la fuerza argumentativa movilizada por sus actores. Cada estrategia de justificación presupondría una coherencia interna del sistema de razones y argumentos movilizados al interior de lo que los autores denominan como « ciudades » o « mundos »[35]. Una « ciudad » sería, pues, un campo social en el cual múltiples actores vehiculan estrategias de justificación en aras de señalar su valía social, basándose, a su vez, en criterios relativos al éxito social, capacidades personales y prestaciones particulares. Así pues, la tarea de mediación de esta tipología consistiría en permitir:

[35] Las « ciudades » mencionadas por los autores son la ciudad industrial, ciudad de la opinión, ciudad de la inspiración, ciudad doméstica y ciudad mercantil.

> Une évaluation des prestations sociales des individus se réclamant de l'idée de justice, mais selon une diversité de critères qui fait qu'une personne peut être tenue pour « grande » ou « petite », en fonction d'une diversité de grilles de grandeur que les auteurs appellent les économies, en raison de leur cohérence par rapport à un certain type de réussite sociale. Cette compétition s'accorde bien avec notre concept de lutte pour la reconnaissance. (Ricœur, 2005, p. 320)

En función de la complejidad y multidimensionalidad de formas de reconocimiento social basadas en la idea de *justicia*, el análisis de estas escalas muestra la variedad de horizontes axiológicos y, por ende, la pluralidad de estrategias de justificación de sus actores. Si bien Boltanski y Thévenot aclaran que las posibles disputas que emergerían de este campo heterogéneo operan a nivel argumentativo, Ricœur no desestima la relación que existiría entre esta tipología y la noción de *lucha* por el reconocimiento, en un intento por comprender conjuntamente los conflictos en su dimensión argumentativa y combativa. Ahora bien, lejos de analizar los valores compartidos al interior de una comunidad, la tarea consistiría en detallar las diferentes estrategias de justificación en un horizonte plural de acción social. De modo que una sociología de la acción emergería como una apuesta para comprender las variadas y múltiples formas de reconocimiento social : « c'est l'évaluation des personnes par rapport à ces critères et ces épreuves correspondantes qui est en jeu dans l'attribution de la grandeur par le moyen des épreuves de justification » (Ricœur, 2005, p. 321).

Una vez realizada la caracterización de la tipología basada en escalas de reconocimiento social, Ricœur la enlaza con el debate sobre el multiculturalismo al cual le dedicará un análisis muy sucinto. El autor relaciona la propuesta de Taylor con una estrategia de justificación – forma de reconocimiento –, cuyo objetivo consiste en ampliar el abanico de « *formas de justicia* », guiadas por el interés de construir una humanidad común. De lo anterior se infiere que el multiculturalismo sería una prolongación de la lucha por el reconocimiento en la medida en que aborda « les problèmes liés à la pluralité des médiations structurelles en relation avec l'estime publique » (Ricœur, 2005, p. 320). Estas mediaciones estructurales pertenecerían a lo que podríamos denominar como *justicia cultural*, las cuales dependerían asimismo de escalas de justificación de derechos y libertades fundamentales que deben ser reconocidos universalmente en la esfera pública.

Para profundizar los planteamientos anteriores, Ricœur realiza un breve resumen de las líneas generales de la propuesta de Charles Taylor. Inicia señalando los compromisos políticos del autor en defensa de la cultura francófona en Canadá, los cuales se encuentran subyacentes a su

propuesta filosófica. Debemos recordar que en Canadá existen, por lo menos, tres fuentes de *identidad colectiva* federadas en torno a la herencia cultural inglesa, francesa e indígena. En este contexto, el reconocimiento o no reconocimiento de estas fuentes de la identidad nacional ha sido objeto de décadas de discusión académica, arreglos institucionales y luchas político-sociales que, sin duda, estuvieron a la base de su propuesta filosófica.

Al introducir la cuestión de las identidades colectivas, se pretende denunciar el estatus de minorías culturales marginalizadas. Esta búsqueda de reconocimiento sería el móvil transversal no solo de las luchas de pueblos indígenas y minorías nacionales, sino también de las luchas por el reconocimiento de la diversidad sexual, religiosa y de género[36]. Con estas luchas se buscaría revertir identidades menoscabadas por relaciones históricas de subordinación, percepciones estigmatizantes o estructuras políticas excluyentes. De modo que « l'enjeu commun à ces luttes disparates mais souvent convergentes est la reconnaissance de l'identité distincte de minorités culturelles défavorisées. Il s'agit donc d'identité, mais au plan collectif et dans une dimension temporelle » (Ricœur, 2005, p. 331). Apoyándose en el ensayo de Taylor titulado *La politique de reconnaissance* (2009), Ricœur resalta la importancia ética y política que ocupa el *reconocimiento* en la construcción de nuestra identidad individual y colectiva. Por ende, su ausencia podría considerarse como un agravio a la dignidad humana. Con ello, el autor hace eco de una tesis central de Taylor según la cual:

> L'exigence de reconnaissance prend une certaine acuité du fait des liens supposés entre reconnaissance et identité, où ce dernier terme désigne quelque chose qui ressemble à la perception que les gens ont d'eux mêmes et des caractéristiques fondamentales qui les définissent comme êtres humains. La thèse est que notre identité est partiellement formée par la reconnaissance ou par son absence, ou encore par la mauvaise perception qu'en ont les autres. (2009, p. 41)

De manera similar a Taylor y Honneth, Ricœur considera que la relación entre identidad y reconocimiento no solo es una cuestión eminentemente moderna, sino también es un pilar fundamental en la construcción del discurso moral y político contemporáneo. La exigencia de reconocimiento en el mundo moderno dependería de la preexistencia de un espacio social

[36] Habría que preguntarse, no obstante, si las luchas en torno a los feminismos y la diversidad sexual presuponen una forma de cultura compartida tal como es el caso de las luchas vehiculadas por el multiculturalismo. Analíticamente, al abordar estas otras formas de lucha se habla, más bien, de poblaciones o sectores de la sociedad, pero no se hace referencia a entramados comunitarios o culturales. Ahora bien, es necesario aclarar que existen formas de feminismo que presuponen efectivamente estos entramados culturales tal como es el caso del feminismo comunitario o feminismo decolonial de Lorena Cabnal (Cabnal, 2010).

(sociedad civil), cuyas instituciones públicas (universidades, parlamento, prensa) sirviesen de mediación en la construcción de un cierto tipo de estima de sí. En los casos de grupos minoritarios o subalternos, la ausencia o malformación de reconocimiento traería como consecuencia la formación de una imagen despreciativa, despectiva y denigrante de sí, constituyendo una fuente de herida moral. Al respecto, Ricœur señala que « La gravité du défaut de reconnaissance dont les membres de ses groupes s'estiment victimes procède de l'intériorisation de cette image sous forme d'autodépréciation » (Ricœur, 2005, p. 332). Revertir esta auto-depreciación de grupos minoritarios o subalternos, sería el objetivo del multiculturalismo y, con ello, de una política de la diferencia.

Antes que todo, vale la pena preguntarse, en primera instancia, ¿cómo la emergencia de la modernidad reconfiguró y modificó la relación entre reconocimiento e identidad? En una perspectiva histórica, la mutua dependencia de estos dos conceptos se gesta cuando el paradigma del *honor* basado en los privilegios del Antiguo Régimen se derrumba. En su pequeño ensayo *Identidad y Reconocimiento* (1996), Taylor explica que, antes de la Revolución Francesa, las formas de identidad y reconocimiento social estaban subordinadas a las apreciaciones inmanentes a cada estamento, razón por la cual la estima dependía de una jerarquía de valores determinada con antelación; el *honor* ocupando la cúspide de la jerarquía de valores[37]. La pertenencia a un estamento aseguraba una forma de reconocimiento social, ya sea positiva en el caso de la nobleza y el clero, ya sea negativa en el caso del pueblo llano. Por lo mismo, la ausencia de reconocimiento no era una preocupación social ni filosófica, ya que las identidades estamentales operaban como marcas perennes[38]. En este sentido, las preocupaciones en torno al reconocimiento de la identidad

[37] A juicio de Honneth el reconocimiento basado en el honor de la época del Antiguo Régimen dependía de una estructura de la sociedad dividida verticalmente según estamentos : « l'ethicité conventionnelle de telles communautés permet de structurer verticalement le champ des tâches sociales, selon leur apport supposé à la réalisation des valeurs centrales du groupe, et d'associer chacune de ces tâches à un mode de vie spécifique, auquel l'individu doit se conformer pour accéder à la forme d'"honneur" propre de son état. Dans cette mesure, le terme "honneur" désigne dans les sociétés divisées en états la mesure relative de considération sociale qu'une personne peut acquérir lorsque son comportement remplit habituellement les attentes collectives qui sont "éthiquement" liées à son statut » (Honneth, 2000, p. 209).

[38] Un estamento es una frontera social y política construida con base en una organización de linaje sanguíneo, del honor, del privilegio y, sobre todo, del poder religioso-político. Así pues, en la cima de la sociedad se encuentra la corona, alrededor suyo la nobleza y el clero; y en la parte inferior está el pueblo llano, los trabajadores, campesinos, comerciantes, artesanos y la burguesía emergente. En este sistema piramidal, solo existen tres estamentos, tres estados, a saber: el estamento real, el estamento clerical y el estamento popular. En su dimensión colonial esta estructura piramidal se ensancha en la parte inferior poniendo por debajo del pueblo llano a los pueblos indígenas y por debajo de ello a los esclavos.

personal no dependían, en absoluto, de un ejercicio de creación o innovación individual. En otras palabras,

> El horizonte [valorativo] no era lo propio del individuo, sino antes bien lo propio de su grupo, de su clase, de su rango, de su sexo, etc. En segundo lugar, los horizontes estaban ya establecidos. No era cuestión de innovar, de explorar. La originalidad no tenía lugar en este terreno, a no ser como fuente de error y de desviación. Y a esto se une una tercera diferencia: que el horizonte estaba enteramente dado. (Taylor, 1996, p. 12)

Con el hundimiento del paradigma basado en el honor, este es remplazado, paulatinamente, por el paradigma del reconocimiento universal de la dignidad humana, el cual, a su vez, se bifurca en dos corrientes de pensamiento. Por un lado, la corriente *universalista ilustrada* se decanta por una mayor centralidad al reconocimiento de la identidad ciudadana abstracta y, por otro lado, la corriente *expresivista romántica* confiere mayor importancia al reconocimiento de la identidad auténtica particular. Al respecto, Ricœur señala claramente que, si bien ambas corrientes comparten la defensa del reconocimiento igualitario de la dignidad, se diferencian en la manera de articular el polo universal y el polo particular:

> Cette préoccupation éminemment moderne, qui joint l'identité et la reconnaissance, n'a été rendue possible, comme l'observent de leur côté Habermas et Honneth, d'une part par l'effondrement des hiérarchies sociales qui avaient placé l'honneur au sommet de valeurs d'estime, d'autre part par la promotion de la notion moderne de dignité avec son corollaire, la reconnaissance égalitaire ; mais à la version universalisante de la dignité s'est trouvé ajoutée l'affirmation d'une identité individualiste, qui peut se réclamer de Rousseau et Herder, et qui a trouvé dans le vocabulaire contemporain de l'authenticité son pathos distinctif. (Ricœur, 2005, p. 333)

Para comprender mejor esta discusión filosófica y política, es necesario señalar las líneas generales de cada una de estas corrientes. Desde la perspectiva del universalismo ilustrado, se considera que toda forma de discriminación basada en el género, raza o clase es una ofensa a la dignidad. La ciudadanía una y universal sería, pues, la garantía de reconocimiento de todos los seres humanos como iguales y portadores de la misma dignidad. Con ello, el ser humano tendría la capacidad universalizable de imponerse su propio destino en la medida en que este no dependiese de su rango o estamento. En el vocabulario de las capacidades de Ricœur, esta idea se basa en cierta concepción de la agencia humana según la cual los individuos estarían dotados de un tipo de racionalidad « partagé par tous à titre de potentiel humain universel » (2005, p. 334). Por otro lado, la política de la diferencia estima que esta capacidad racional universal no sería más que la universalización de una forma de cultura particular considerada como « la simple expression

d'une culture hégémonique, celle de l'homme blanc, de sexe masculin, à son apogée à l'époque des Lumières » (2005, p. 334).

Al respecto, Taylor piensa que el potencial racional universal humano no solo debería ser reconocido por la ciudadanía ilustrada, sino también debería estar, igualmente, acompañado del reconocimiento de particularidad y singularidad humana, es decir, el reconocimiento de la autenticidad. A su juicio, era necesario complementar la revolución igualitarista con otro tipo de revolución:

> Se necesitaba también esta revolución expresivista […] que reconoce en cada individuo su propio modo de ser humano y que, por tanto, le conjura a realizarlo en toda su originalidad antes que a ajustarse a un patrón impuesto desde el exterior. Esto otorga un nuevo sentido, más radical, al ideal de la autenticidad, a la fidelidad hacia uno mismo (Taylor, Identidad y reconocimiento, 1996).

Por lo anterior, la política de la diferencia inspirada en el expresivismo romántico estima que las creaciones humanas de tipo artístico, cultural, religioso, social y político, provenientes de una especie de « voz interior propia » o « naturaleza interna », hacen parte de la dignidad humana y, por ello, deben *ser reconocidas* social y jurídicamente[39]. Una vez dicho esto, se pude concluir que ambas corrientes pretenden establecer respectivamente una mediación entre *postulados universales* relativos a la dignidad humana y *pretensiones particulares* relativas a la búsqueda de la autenticidad individual. Ahora bien: ¿es posible conciliar la posición universalista-ilustrada y la posición particular-romántica?[40]. Como se ha mencionado, este nuevo horizonte filosófico igualitario tiene una clara relación con la emergencia de la modernidad y el fin del Antiguo Régimen, razón por la cual tanto Taylor como Ricœur buscarían no solo explicitar los términos de la discusión y su relación con los conflictos socioculturales contemporáneos, sino también suministrar una mediación que permita comprender, reconocer y reivindicar, a su vez, tanto los *postulados universales* como las *pretensiones particulares*.

---

[39] La noción de expresivismo indica claramente la capacidad humana de creación por medio de la cual se muestran, « expresan », sentimientos, modos de ser, *auténticos*, únicos e irrepetibles, cuya fuente es un tipo de naturaleza interior que busca exteriorizarse como « torrente de creatividad ». Por su parte, el romanticismo, como movimiento post-ilustrado, busca justamente construir una forma de igualdad humana que rechace toda forma de diferenciación, pero a su vez, desestime formas de homogeneización abstracta y universal. Un ejemplo de ello es la propuesta filosófica de Hegel, según la cual toda pretensión de universalidad debe encarnarse e historizarse.

[40] Esta pregunta se encuentra subyacente no solo en las reflexiones posteriores de Hegel quien buscaría desarrollar formas de mediación de la libertad como *Moralität* y como *Sittlichkeit*, sino también en la sugestiva propuesta relativa a la libertad de los antiguos y los modernos de Benjamin Constant.

Esta mediación se muestra compleja en la medida en que cada una de estas posiciones sugiere excluir la otra. En efecto, pareciese que la centralidad de la ciudadanía universal y abstracta borraría los horizontes axiológicos y culturales particulares de cada ciudadano y ciudadana. Por su parte, pareciese que la centralidad de la autenticidad particular y concreta obstaculizaría la postulación de compromisos universales. El problema filosófico y político se revela cuando no se logra armonizar los dos polos respectivos. Así pues, el meollo de la discusión aparece al momento de definir aquello que debe ser prevalecido, ya sea el componente idéntico-inmutable o el diferencial-mutable. De acuerdo con Taylor:

> Ces deux politiques, toutes deux fondées sur la notion de respect égal, entrent ainsi en conflit. Pour l'une, le principe de respect égal implique que nous traitions tout le monde en étant aveugles aux différences. L'intuition fondamentale – les humains commandent ce respect – s'attache à ce qui est identique en tous. Pour l'autre, on doit reconnaître et même favoriser la particularité. Le reproche que la première politique fait à la seconde est de violer le principe de non-discrimination. La seconde reproche à la première de nier toute identité en imposant aux gens un moule homogène qui ne leur est pas adapté. (Taylor, 2009, p. 63)

En medio de este debate filosófico y teórico, Taylor propone el multiculturalismo con el cual buscar establecer formas de mediación entre estos dos horizontes normativos que, aunque hayan adoptado trayectorias diferentes, coinciden en el paradigma del reconocimiento igualitario de la dignidad humana. Según el multiculturalismo de Taylor, es necesario efectuar un conjunto de arreglos y reglas (prerrogativas) institucionales diferenciados socialmente (*discrimination inversée)*, cuyo objetivo consistiría en superar la ceguera a la diferencia pretendida por la neutralidad liberal. Con estos arreglos institucionales se podría, por un lado, reparar el daño históricamente cometido a minorías culturales desfavorecidas y, por otro lado, reconocer transitoriamente una forma de representatividad política singularizante reflejada en curules, cargos o cuotas basadas en criterios diferenciales según etnia, comunidad o pueblo marginalizado. Asimismo, dotaría de jurisdicción y derechos especiales a comunidades despojadas de su territorio y cultura. Por su parte, Ricœur concuerda con las prerrogativas basadas en la «diferencia cultural» a condición de subrayar y enfatizar su carácter temporal y transitorio. De lo contrario, la fractura, conflicto y disputa social se acrecentaría, trayendo como consecuencia la imposibilidad de construir un proyecto común: « ces procédures institutionnalisées seraient éventuellement acceptables si elles ramenaient à cet espace social réputé aveugle aux différences et ne tendaient pas à s'installer en permanence » (Ricœur, 2005, p. 334).

En relación con este último aspecto, en múltiples países la argumentación relativa al multiculturalismo se enfrenta regularmente a una preocupación excesiva por la cohesión social, la unidad de la nación y la universalidad del imperio de la ley. En este sentido, cobra vida la idea según la cual, en una sociedad pluralista – la diversidad cultural concebida como otra forma de pluralismo –, el único discurso capaz de generar un *compromiso* común es el discurso del universalismo ilustrado « ciego » a la diferencia. No obstante, esta forma de reconocimiento universalista, lejos de garantizar la igualdad de la dignidad humana, constituiría concretamente una nueva forma de hegemonía discriminatoria: « c'est l'universel identique qui paraît discriminatoire, un particularisme se déguisant en principe universel » (Ricœur, 2005, p. 334). Esta tesis refleja la idea de Taylor según la cual el universalismo ciego a la diferencia poseería *in nuce* formas hegemónicas discriminatorias que podrían, incluso, conducir a expresiones totalitarias. Ahora bien, ¿toda forma de universalismo tendría en germen elementos totalitarios? ¿Cuál sería, pues, el origen de esta problemática filosófica y política tan aguda?

En efecto, este problema de gran trascendencia política y filosófica podría rastrearse históricamente en la obra de Rousseau, en cuyo seno oscilan dos ideas, la defensa de la autenticidad individual y la constitución de una voluntad general, y con las cuales las fronteras de la ética y la política parecen entrecruzarse. Por un lado, el componente expresivista relativo a la *voz interior* y la búsqueda de la *autenticidad* individual de sus primeros escritos se puede contrastar con el componente universalista relativo a la *voluntad general* del pueblo de sus escritos tardíos[41]. Al respecto, Taylor señala cómo la no-discriminación, la no-diferenciación y la voluntad general constituyen tres elementos que, hoy en día, repercuten en el debate contemporáneo:

> Chez Rousseau, trois choses semblent inséparables : la liberté (ou la non-discrimination), l'absence de rôles différenciés et un objectif commun très déterminé. Nous devons tous dépendre de la volonté générale, de peur que ne surgissent des formes bilatérales de dépendance. Cela a été la formule des formes les plus terribles de la tyrannie homogénéisante, depuis la Terreur jacobine jusqu'aux régimes totalitaires de notre siècle. Mais même là où le

[41] Ernest Cassirer ha denominado esta dificultad como el « problema de Rousseau » (*Das Problem Jean-Jacques Rousseau* (1933)), el cual consiste en comprender las rupturas y continuidades que atarían, por un lado, el componente individualista y pesimista del *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* relacionado con la desconfianza hacia los juicios, opiniones y estima del otro, ya que nublan la autenticidad subjetiva. Y, por otro lado, articularlo con el componente colectivo y optimista del *Contrat Social* basado en la necesidad del reconocimiento intersubjetivo como condición de posibilidad de la *voluntad general*. Según Honneth: « dans le cadre de la critique de la civilisation développée par le jeune auteur, l'homme moderne révèle une dépendance, allant jusqu'à la perte de soi, à l'égard de l'opinion publique ; là, dans le projet d'élaboration du contrat social, le même homme est caractérisé comme un être doué de libre arbitre » (Honneth, 2020, p. 37).

> troisième élément de la triade est laissé de côté, l'alignement de l'égalité et la liberté sur l'absence de différenciation est resté un mode de pensée séduisant. Partout où il règne, que ce soit sous les espèces de la pensée féministe ou du libéralisme politique, la marge est mince qui permet de reconnaitre la différence. (2009, p. 71)

Teniendo en cuenta lo anterior, algunas corrientes liberales, queriendo evitar la deriva « totalitaria » proveniente de la constitución de una voluntad general, presuponen igualmente otra forma de homogeneidad, esto es, la neutralidad o imparcialidad. Reseñando el rico debate entre liberales y comunitaristas en los años 80, Gómez-Muller describe claramente dos horizontes normativos (justicia deontológica y ética sustancialista), cuya estrategia argumentativa podría contribuir en la comprensión del debate.

Partiendo de la diferencia kantiana entre la *doctrina moral* y la *doctrina de la felicidad*, lo justo y lo bueno harían parte de dos formas de razonamiento práctico que, si bien están relacionadas, tendrían espectros de aplicación diferente. Por un lado, *lo justo* haría referencia « aux principes et aux normes d'équité ou d'impartialité susceptibles de fonder la coexistence de la pluralité des conceptions du bien, qui, dans les conditions de la culture moderne libérale, ne sauraient prétendre légitimement à une reconnaissance publique universelle » (Gomez-Muller, 2001, p. 673). En este sentido, lo justo involucraría principios basados en la equidad y la imparcialidad – neutralidad – que desestiman los mandatos religiosos y consuetudinarios como fuentes últimas de la construcción de la vida pública en sociedad. Por otro lado, *lo bueno* « concerne la définition des valeurs et des fins qui déterminent l'identité propre des personnes et des communautés, ainsi que leur orientation dans le monde » (p. 673). Así pues, lo bueno constituiría el horizonte de valores y fines que le dan sentido y orientación a la vida individual o comunidad. Dicho esto, según el paradigma liberal hegemónico, lo justo dominaría la esfera pública y lo bueno estaría recluido a la esfera privada. De lo cual se podría inferir que « Le domaine du juste est l'universel, le domaine du bien, le particulier » (p. 673).

En el caso del liberalismo deontológico (Rawls), la libertad y la igualdad estarían mediadas por una forma de universalidad abstracta (*desengagé*), en donde los criterios de *justicia* se estipularían allende concepciones particulares de bien. Desde esta perspectiva refractaria a todo tipo de derechos particulares, modificar dicho horizonte normativo posibilitaría la emergencia de antiguos fueros, privilegios y prerrogativas, fuente de injusticia y desestabilidad social. Por el contrario, quienes abogan por una política de la diferencia inspirada en la consideración de las éticas sustancialistas (Taylor) consideran que la libertad y la igualdad no estarían en peligro al

momento de reconocer derechos particulares basados en diferencias culturales. De hecho, tomar en consideración elementos de la *vida buena* contribuiría a la construcción de criterios de justicia anclados en el devenir de la vida real y concreta (*engagé*), cuya constitución depende de múltiples mediaciones históricas, simbólicas, sociales y lingüísticas.

Una vez dicho esto, podríamos concluir que el componente « altamente polémico » del debate relativo al multiculturalismo mencionado al inicio encontraría una explicación no solo en las tensiones inherentes a la modernidad y la obra de Rousseau, sino también en la idea de conjurar el peligro de disgregación, « *communautarisation* » y « *ghettoïsation* » social, cuya consecuencia sería que las leyes de la República y el Estado de Derecho perdiesen su universalidad. Aquello que se fragilizaría, en particular, sería la *voluntad general*, entendida como universalidad de la ley, garante de la libertad y la igualdad. Asimismo, reconociendo el principio de no diferenciación, el Estado neutral buscaría evitar no solamente la disgregación, sino también conjurar la discriminación. Según los principales representantes del universalismo refractario al multiculturalismo, el reconocimiento de derechos inspirados en algún tipo de diferenciación, en nuestro caso, cultural, sería la puerta de entrada para futuras formas de discriminación.

A este argumento, sin embargo, se le podría responder, como lo hace el mismo Ricœur, que el éxito de las sociedades liberales modernas dependería de la manera en la que tratan a las minorías sociales, incluso si no comparten la idea colectiva de bien y justicia. En efecto, el hecho de reconocer derechos especiales en función de diferencias culturales no entraña, en absoluto, una forma de discriminación. Por el contrario, gracias a este reconocimiento especial se podrá evitar formas de discriminación a grupos que, por su identidad cultural, serían objeto de estigmatización, ostracismo y proscripción social. A su juicio, « cette dernière maxime définit une “politique de reconnaissance », dont le bénéfice au plan personnel ne peut être que l’accroissement de l’estime de soi » (Ricœur, 2005, p. 336). Con esta afirmación, Ricœur concuerda totalmente con Taylor, pues considera que el reconocimiento de la diferencia cultural presupondría formas de reconocimiento de la identidad personal y, por tanto, de la dignidad humana. En su proyecto de construcción de una *hermenéutica de sí*, la garantía, ampliación y protección del conjunto de capacidades individuales y grupales constituye un elemento vital para comprender los procesos de construcción de la subjetividad y agencia humana:

> L'*élargissement* de la sphère normative de droits, à quoi répondra dans un instant l'extension des capacités ressortissant à la personne juridique, peut être observé dans deux directions, d'une part au plan de l'*énumération* des droits subjectifs définis par leur contenu, d'autre part au plan de l'*attribution* de ces droits à des catégories nouvelles d'individus ou de groupes (Ricœur, 2005, p. 311).

Por ello, la *política de la diferencia* se podría enmarcar en el esfuerzo ético-político de ampliar la esfera normativa de los derechos que, a su vez, redundarían en un incremento de las capacidades individuales y grupales. En suma, el multiculturalismo se inscribiría, pues, en el proceso de enumeración y atribución de derechos a personas y grupos cada vez más variados que garantizarían no solo el reconocimiento jurídico de la expresión de las subjetividades humanas, sino también el reconocimiento cultural en virtud del cual se fragua la estima de sí.

II. El reconocimiento en Axel Honneth

A. Introducción

En este segundo capítulo, nos propondremos a explorar, profundizar y evaluar el aporte del filósofo alemán Axel Honneth, quien ha situado el concepto de *reconocimiento* en el centro de su propuesta teórica. En lo esencial, el tratamiento del concepto en su obra *Kampf um Anerkennung*, publicada en alemán en 1992, significó una aproximación novedosa a las discusiones en torno a la teoría de la justicia, la reactualización de la teoría crítica y el análisis de las patologías sociales del mundo contemporáneo. Gracias a su interpretación, Honneth se ha posicionado en múltiples debates de filosofía política y filosofía social, alcanzando una gran notoriedad en el mundo académico y militante.

Por su parte, el contexto político y social en el cual se publicó la obra permite entrever una preocupación filosófica por reconfigurar el discurso emancipador. Pues, por un lado, el horizonte de emancipación estaba atenuado por la avanzada neoliberal, la caída del muro de Berlín, la globalización capitalista y el derrumbe de la Unión Soviética. Por otro lado, sin embargo, este estaba robustecido por la emergencia de nuevos movimientos sociales: feministas, altermundialistas, indianistas, anticoloniales, ecologistas, LGBTIQ+, animalistas, entre otros. Sin duda, esta doble configuración del campo social repercutió en sus reflexiones por encauzar el interés emancipador en las postrimerías del siglo XX.

Teniendo en cuenta lo anterior, la novedad de su propuesta reside en recuperar la noción de *reconocimiento* del joven Hegel e insertarla en la tradición crítica de la Escuela de Frankfurt. Es necesario señalar que, para este núcleo de pensadores, la relación entre la reflexión filosófica y la transformación social era de vital importancia, razón por la cual gran parte de la investigación de la Escuela giró en torno a la búsqueda de formas de mediación entre la teoría y la práctica, es decir, entre los modelos de comprensión de la realidad humana y los horizontes normativos de emancipación y cambios sistémicos al orden capitalista.

En sus inicios, Adorno y Horkheimer, influenciados por la obra de Karl Marx, presupusieron el *paradigma de la producción* anclado en la noción de *trabajo* como eje

indispensable para la crítica social. Este paradigma se apoyaba en la preponderancia del proletariado como sujeto privilegiado de la revolución, cuya irrupción y conducción dependería de una concepción de la historia como el despliegue de la lucha de clases. No obstante, la revolución parecía postergarse constantemente en Alemania y en la Europa de los años 20 y 30. De hecho, los movimientos contrarrevolucionarios federados en torno al fascismo tomaron mayor envergadura, especialmente en Italia y Alemania, desencadenando los terribles acontecimientos de la Segunda Guerra Mundial y el Holocausto. Sin duda, estos eventos históricos repercutieron en el programa de la Escuela, pues la confianza en la razón y el interés emancipador que caracterizó la reflexión de los años 30 se contrasta con el pesimismo y la resignación del enfoque teórico de los años 50 de algunos de sus miembros, como Horkheimer y Adorno. En otras palabras, la confianza en la racionalidad humana, el horizonte normativo universalista y la revolución político-social parecen haber cedido el lugar a los análisis de la instrumentalización de la razón, de la ideologización de la cultura y, sobre todo, del fracaso de las promesas de emancipación de la civilización post-ilustrada moderna.

En todo caso, las reflexiones de esta primera generación de la Escuela repercutieron de manera positiva en el mundo académico y militante al abrir nuevos campos de estudio, análisis y acción política. Así pues, logró posicionar el trabajo interdisciplinario para analizar las complejidades de la sociedad y la exigencia de articulación entre la reflexión conceptual y el análisis empírico. Asimismo, contribuyó al examen de la dominación ideológica capitalista en sus expresiones culturales y científicas, además de elaborar una robusta crítica a la razón ilustrada instrumental, entre otras cuestiones filosóficas.

Posteriormente, el núcleo de interés teórico viró hacia el *paradigma comunicacional* de Habermas, con el cual, el potencial crítico, a juicio de Honneth, parece haberse extraviado. En el periodo de posguerra, el afán por encontrar formas de diálogo y consenso social parece haber diluido no solo el sujeto revolucionario, sino también la conflictividad inmanente de la sociedad. Para Habermas, la comprensión y transformación de la dominación capitalista no dependía, en última instancia, de la crítica económica e ideológica de este modo de producción. Por el contrario, consideraba que, para emanciparse de la dominación técnico-instrumental del capitalismo avanzado, era necesario comprender los mecanismos de consenso subyacentes a todo proceso de comunicación social exitosa. Pues, a su juicio, la construcción intersubjetiva de objetivos comunes

era una condición indispensable para forjar un horizonte de emancipación y, a su vez, contrarrestar el dominio ideológico en donde la resignación, el nihilismo y el fatalismo se habían propagado ampliamente como la norma social.

Por tal motivo, Habermas se basó en la idea de una normatividad inmanente del lenguaje y en las reglas de comunicación intersubjetiva analizadas por el pragmatismo y el *giro lingüístico* de Austin, Searle y Wittgenstein. Por otro lado, recuperó la noción de *mundo de la vida* de Husserl, en la cual la constitución del sentido – existencial, hermenéutico y lingüístico – dependería de los procesos exitosos de comunicación social. En suma, el objetivo consistía en comprender cómo, a través del análisis de las condiciones de posibilidad del diálogo social, se podría subvertir la influencia de la racionalidad dominadora, cuyo carácter « sistémico » *colonizaría* el « mundo de la vida ». A juicio de Habermas, esta dominación sistémica no solo generaría grietas morales, políticas y psicológicas en la constitución de la subjetividad, sino también en la formación de sentido de la vida colectiva. En concreto, esta colonización desvertebraría la posibilidad de consenso y, por tanto, imposibilitaría la edificación de un interés emancipador. Resumiendo todo lo anterior, el giro teórico de Habermas podría leerse como la recuperación del horizonte emancipador liberal contrastado críticamente con la tradición marxista:

> While Adorno and Horkheimer retained their view of reason as largely instrumental, threatening end-oriented reason with oblivion and driving contemporary society further and further into what they saw as an almost impenetrable crisis of meaning and orientation, Habermas identified the category he later would call « communicative reason » with the intent of creating a vision of crítical theory that would be less defeatist, more engaged with contemporary political reality, and rather more attuned to the genuine achievements of liberalism. (Gordon et al., 2019, p. 17)

Como se ha visto, el desarrollo intelectual de la Escuela ha dependido de una profunda conexión con los acontecimientos y preocupaciones políticas de su época. A modo de hipótesis, se puede sostener que el horizonte de investigación de la Escuela de Frankfurt ha estado marcado por una constante tensión teórico-práctica que oscila entre la utopía y el fatalismo, la esperanza y el pesimismo, la revolución y la reforma.

Dentro de este marco histórico, Honneth considera, por su parte, que el giro comunicacional de Habermas parece haber disociado la reflexión teórica y el interés emancipador. Según Honneth, Habermas considera que la conciencia de injusticia y opresión solo podría articularse alrededor de un proceso de racionalización lingüística y comunicativa como condición

de posibilidad de la acción. El momento prelingüístico y precientífico de toma de conciencia de la opresión sería, pues, relegado a un segundo plano (Honneth, 2008).

De acuerdo con Honneth, este relegamiento de las experiencias de conflicto, injusticia y socialización precientíficas y prelingüísticas cotidianas se enmarcaría en lo que él denomina un *déficit sociológico*. Presente en algunas corrientes de la Escuela, este déficit se reflejaría en la incapacidad de comprender las experiencias de sufrimiento, dominación, conflicto e injusticia en la cotidianidad humana. En sus palabras:

> Con la expresión « déficit sociológico » he querido llamar la atención sobre el hecho de que hay una cierta tendencia en el conjunto de la tradición de la Escuela de Frankfurt a desplazar o a ignorar el núcleo auténtico de lo social, a saber, el hecho de los incesantes enfrentamientos en los órdenes del reconocimiento mutuo; y con mi intento de hacer de nuevo visible este núcleo, me he apoyado en planteamientos muy distintos, que en conjunto deberían contribuir a dejar claro, junto a la presión hacia la integración social mediante el reconocimiento, también el hecho de la conflictividad de tal proceso de integración. (Honneth, 2011, p. 43)

Como heredero de la Escuela, Honneth recupera las reflexiones y discusiones de sus antecesores, inscribiéndolas en su propia propuesta teórica relacionada con el reconocimiento, el cual operaría como un rasgo indispensable para toda construcción de *vida realizada*. Con este nuevo giro epistemológico – *paradigma del reconocimiento* –, Honneth buscaría integrar el interés emancipador, la crítica al capitalismo y las condiciones de posibilidad de una comunicación social exitosa. Por otro lado, su propuesta filosófica relacionaría la dimensión precientífica y prelingüística de los sentimientos de injusticia con su tesis relativa a la falta de reconocimiento. En virtud del análisis fenomenológico de esos sentimientos negativos, Honneth sugiere que la falta de *reconocimiento* provocaría que la existencia humana cayese en una serie de patologías sociales tales como el desprecio, humillación, perdida de sentido, reificación y alienación. De este modo, el análisis de esos sentimientos develaría una profunda malformación en nuestra propia identidad individual y grupal a nivel afectivo, jurídico o social:

> La necesidad que tenemos de ser reconocidos por los demás se hace especialmente patente en las situaciones de humillación, en que somos menospreciados y sentimos que algo en nuestra dignidad ha sido herido, algo ha sido lastimado en el concepto que tenemos sobre nosotros mismos, o en nuestra identidad. Los sentimientos negativos que vivenciamos en estas circunstancias nos revelan que allí hay algo importante que está ausente. Cobramos así conciencia de que toda nuestra vida social puede ser interpretada como una gran red de actos de reconocimiento o de falta de este. (Fascioli, 2018, p. 63)

En lo esencial, toda relación patológica – malograda– con el mundo y consigo mismo podría ser considerada no solo como una forma de *vida no realizada*, sino también como un posible

desencadenante de la lucha y el cambio social. En consecuencia, Honneth considera que estos sentimientos negativos tienen *in nuce* la potencialidad de vehicular los intereses emancipadores, cada vez más porosos, fracturados y *autonomizados*[42]. Por vía negativa, se infiere que la realización de nuestra identidad dependería de una compleja y densa red de relaciones intersubjetivas de mutuo reconocimiento. En otras palabras, la propuesta del Honneth podría resumirse en la articulación del concepto de *reconocimiento* en el marco de una teoría crítica de lo social, es decir, en la construcción de una *teoría del reconocimiento*. En sus propias palabras:

> My thesis is that an attempt to renew the comprehensive claims of Crítical Theory under present conditions does better to orient itself by the categorical framework of a sufficiently differentiated theory of recognition, since this establishes a link between the social causes of widespread feelings of injustices and the normative objectives of emancipatory movements. (Fraser & Honneth, 2003, p. 113)

Por un lado, esta teoría buscaría servir de *marco interpretativo* de los conflictos sociales (gramática moral), atando la dimensión práctica y empírica. Por otro lado, pretendería conducir, direccionar y guiar las reivindicaciones y luchas en un horizonte normativo emancipador (crítica social), ligando la dimensión teórica y abstracta. En este sentido, la dialéctica resultante entre estos dos elementos constituiría, a mi juicio, el aporte más valioso de su obra: una teoría crítica inmanente de la sociedad. Así pues,

> In the tradition of Left-Hegelian critique in which Honneth situates his own project, Crítical Theory must therefore consist of two fundamental elements: both a pre-theoretical resource or empirical foothold in social reality which reveals an emancipatory instance or need, but also a quasi-transcendental dimension or mode of context-transcending validity in order to provide a normative horizon from which to crítically assess forms of social organisation. In other words, crítical social theory requires a dialectical interplay between immanence and transcendence which can enable crítical diagnoses of existing social conditions to be made. (Petherbridge, 2013, p. 2)

Cabe considerar, por otra parte, que el amplio trabajo de investigación como director del *Instituto de Investigación Social* ha consistido en llenar vacíos conceptuales, responder a críticas

[42] La necesidad de comprender esta fractura social explicaría el temprano interés de Honneth por la obra de Michel Foucault. Tanto en su libro *Crítica del poder* como en la *Lucha por el reconocimiento*, Honneth reconoce que su propia reflexión intenta reconciliar el potencial normativo de la teoría de la acción comunicativa de Habermas con la analítica del poder de Foucault. Para realizar una mediación normativa de estas dos aproximaciones, las reflexiones del joven Hegel en torno al reconocimiento ocuparán un lugar privilegiado. En sus palabras: « on ne peut intégrer dans le cadre d'une théorie de la communication les perspectives sociologiques ouvertes par Michel Foucault qu'en recourant à l'idée d'une lutte sociale fondée sur des mobiles moraux. À cet égard, les écrits hegeliens de l'époque d'Iena, avec leur vision d'une vaste « lutte pour la reconnaissance », offrent aujourd'hui encore la meilleure source d'inspiration » (Honneth, 2000, p. 9).

y profundizar aspectos de su propuesta de construcción de una *teoría del reconocimiento* esbozada en su texto *La lucha por el reconocimiento* (1992). Tras la publicación de este libro, Honneth ha continuado su investigación con una decena de libros que, si bien abordan temas variados, poseen un hilo conductor en torno a la construcción de una teoría del reconocimiento a tenor normativo, y cuyo resultado ha sido un enriquecimiento del carácter polifacético del concepto. Para tener una imagen de la progresión de su trabajo podemos citar las siguientes obras publicadas en alemán: *La sociedad del desprecio* (2000), *¿Reconocimiento o redistribución?* (2003) fruto del debate con la filósofa norteamericana Nancy Fraser, *La reificación: un estudio sobre la teoría del reconocimiento* (2005), *El derecho a la libertad: esbozo de una eticidad democrática* (2011), *La idea del socialismo: una tentativa de actualización* (2015) y *El reconocimiento. Una historia europea de una idea* (2018)[43]. Como se ha dicho, la teoría del reconocimiento tendría como objetivo subsanar el *déficit sociológico* de ciertas tendencias de la Escuela y, asimismo, suministrar un horizonte normativo que permita guiar la acción política, moral y social. Con esta teoría, Honneth buscaría encauzar, una vez más, la teoría y la práctica en un mismo río:

> J'ai conçu mon propre travail comme une tentative de développer, à partir d'une théorie du social, les critères pour mener une critique des tendances pathologiques du social ou, pour ainsi dire, de ses réalisations incomplètes. La piste que j'ai proposée pour entreprendre ce projet est celle de la théorie de la reconnaissance. L'idée est que le principe de reconnaissance constitue en quelque sorte le cœur du social. C'est là, par conséquent, que réside le lien entre la théorie du social et la fondation normative. Je crois que toute théorie normative doit maintenir ce lien pour pouvoir développer ses propres critères normatifs à partir d'une théorie complète du social. (Honneth, 2008, p. 154)

Partiendo de la tipología e intereses del joven Hegel, Honneth considera que la idea de *vida realizada* presupone tres esferas de reconocimiento coexistentes en la relación amorosa, jurídica y social, las cuales constituyen, en últimas, los pliegues fundamentales de la vida humana[44]. A su juicio, la *teoría de reconocimiento* se encontraría a medio camino de la moral kantiana (formal y universalista) y las éticas neoaristotélicas (sustancialistas y contextuales). La idea de vida realizada

[43] Al respecto, conviene mencionar la conferencia *One Step Forward, Two Steps Back. Postcolonialism and the West* (2024) realizada en la Universidad de Amsterdam, en donde Honneth aborda una serie de críticas filosóficas al universalismo moral europeo provenientes de los estudios postcoloniales. En concreto, afirma que es necesario realizar una revisión profunda de la «tradición de pensamiento canónico » europeo utilizando los lentes « postcoloniales ». Estima necesaria una ampliación del canon de la historia intelectual y cultural europea y sus respectivas memorias y las narrativas como el medio adecuado para superar la herencia colonial.

[44] Es necesario aclarar que el concepto de vida realizada puede asociarse con la idea de una vida sana o plena al igual que una relación armoniosa o satisfecha consigo mismo. Por vía negativa, esta idea de relación sana consigo mismo estaría presente como una relación *non distorto* en italiano *y undistorded* en inglés.

apuntaría a integrar, por un lado, el horizonte ético relativo a la *vida buena* y, por otro lado, el horizonte moral relativo a principios deontológicos. En efecto, Honneth considera que la teoría del reconocimiento en su dimensión moral logra atar satisfactoriamente estos dos horizontes:

> L'approche normative que nous avons développée dans la perspective d'une théorie de la reconnaissance se situe à mi-chemin entre la théorie morale héritée de Kant et les éthiques communautaristes. Avec la première, elle partage son intérêt pour des normes aussi universelles que possible, comprises comme les conditions de certaines possibilités spécifiques ; à l'instar des dernières, en revanche, elle se donne pour but l'autoréalisation de l'être humain. (Honneth, 2000, p. 289)

De manera similar a la propuesta de Ricœur, Honneth buscaría encontrar formas de mediación entre estos dos horizontes ético-morales. Mientras que Ricœur se apoyó en una *hermenéutica de sí* para tal propósito, Honneth lo hará de la mano de la psicología social, la sociología y el pragmatismo. A su juicio, el componente ético relativo al *telos* de la *vida buena* se satisfaría con las relaciones de reconocimiento positivas *realizadas* en la familia (auto-confianza), el Estado (auto-respeto) y la sociedad civil (auto-estima). En cuanto al componente deontológico, Honneth considera que el amor, el respeto y la solidaridad constituyen los principios morales presentes en las relaciones de reconocimiento: « En esta medida, la moral, considerada primero desde la perspectiva objetivadora de un análisis de las condiciones sociales de vida de nuestra especie, serviría a la protección de los presupuestos de una vida buena » (Honneth, 1998).

En su texto de la *Lucha por el reconocimiento*, el autor realiza una tipología bastante interesante y completa relativa a la estructura de las relaciones de reconocimiento y mutua dependencia. Si bien las respectivas implicaciones de cada uno de los elementos de esta tipología exigirían una detallada presentación, por lo pronto es suficiente mostrar los rasgos generales del proyecto de Honneth. En lo esencial, cada forma de reconocimiento (amor, respeto y solidaridad) satisface, respectivamente, una dimensión de la personalidad o de la subjetividad humana abarcando las necesidades psico-físicas, las exigencias morales y las cualidades personales. Desde su componente afirmativo, la dedicación afectiva, la atención cognitiva y la valoración social constituirían el centro de la relación realizada consigo mismo y con los otros. Por el contrario, si estas formas de reconocimiento no son satisfechas, emergerán formas de malformación de la personalidad y, con ello, aparecerían las experiencias negativas de sufrimiento e injusticia. Como resultado, el maltrato físico minaría la relación sana de auto-confianza, la desposesión de derechos y exclusión socavaría la relación sana de auto-respeto y, por último, la injuria, desprecio y estigma social enflaquecería la relación sana de auto-estima.

Como condiciones de la autorrealización individual y colectiva, cada una de las esferas mencionadas reflejarían no solo una forma particular de reconocimiento y, por tanto, una vida realizada, sino también las expresiones de su malformación en agravio o sufrimiento. La tensión (lucha) entre el reconocimiento y el agravio constituye el objeto de análisis de la *teoría del reconocimiento* en su dimensión histórica, a partir de la cual el autor enmarca su propuesta para comprender dialécticamente el progreso y el desarrollo social.

Resulta claro que las contribuciones de la *teoría del reconocimiento* son de gran importancia para nuestra investigación doctoral, pues apuntan a señalar las estructuras psicológicas, cognitivas y sociales indispensables para la realización de una vida plena. Así, estas estructuras nos servirían para comprender un conjunto de patologías y agravios ligados a la negación de reconocimiento afectivo, jurídico y social de pueblos indígenas, negros y raizales en América Latina. En lo esencial, este déficit de reconocimiento se reflejaría de manera más clara en contextos marcados por la herida colonial y la construcción de Repúblicas a partir de imaginarios nacionales homogeneizantes (Gomez-Muller, 2016). En efecto, y en el contexto del reconocimiento de la diversidad cultural, las patologías sociales se traducirían en formas internalizadas de desprecio y vergüenza, rechazo a la lengua y *cultura propia*, además de la negación de derechos políticos y sociales debido a la pertenencia a una cultura estigmatizada.

Como la obra filosófica de Axel Honneth aún se encuentra en producción, es necesario realizar una presentación de los principales ejes temáticos de su proyecto sin caer en la minucia de cada texto. Esta presentación, a la vez global y particular, implica tomar algunas decisiones metodológicas con el ánimo de abordar su propuesta. En un primer momento, (B) la presentación de su trabajo filosófico comenzará con la exposición de una de sus últimas reflexiones *El reconocimiento. Historia europea de una idea* (2020)**,** debido a que esta obra propone una investigación de carácter histórico que nos interesa subrayar. En este texto, el autor plantea una historia conceptual de la idea de reconocimiento basada en tres tradiciones de pensamiento (francesa, británica y alemana). A su juicio, cada una de estas tradiciones contribuyó a enriquecer el concepto de *reconocimiento* desde diferentes horizontes interpretativos, oscilando entre la tradición francesa relativa a la pérdida de sí, la tradición inglesa relativa al auto-control y la tradición alemana relativa a la auto-determinación. Conjuntamente, estas tres tradiciones

encontrarían su síntesis en la propia propuesta de Honneth, integrando, así, gran parte de su obra reciente.

En un segundo momento, (C) reseñaremos la construcción de los tres modelos de reconocimiento elaborados por Honneth en su *Lucha por el reconocimiento*. Asimismo, buscaremos no solo comprender la *teoría del progreso* subyacente a su propuesta teórica, sino también esclarecer y comprender las críticas inmanentes al capitalismo. Teniendo este mismo interés, abordaremos finalmente la relación existente entre los conceptos de *reconocimiento* y *redistribución* en el marco del debate con la filósofa norteamericana Nancy Fraser a propósito de una teoría de la justicia. Subyacente a ello, enfatizaremos el posible rol que ocuparía el multiculturalismo en la teoría del reconocimiento de Honneth.

B. Una historia europea de la idea de reconocimiento

El libro que nos aprestamos a comentar es el producto de una serie de conferencias dictadas en 2017 en el *Centre for Political Thought* de Cambridge en el marco de las *John Robert Seeley Lectures*. Para delimitar estas conferencias, Honneth recoge sus investigaciones previas en torno al concepto de *reconocimiento*, enmarcándolas, sin embargo, en una sugerente propuesta de carácter histórico. Como se ha señalado, la *teoría del reconocimiento* esbozada por Honneth asigna al concepto de lucha una función fundamental por medio de la cual se explicaría históricamente la dialéctica entre el reconocimiento y el agravio. A su juicio, esta teoría presupondría la noción de lucha no solo como condición de posibilidad de procesos de socialización exitosos, sino también como condición de ampliación histórica de la esfera normativa humana.

Para comprender la doble relación diacrónica y sincrónica de la dialéctica entre el reconocimiento y el agravio, el análisis histórico serviría de herramienta para una *reconstrucción normativa* de las fuentes morales y políticas de nuestra identidad moderna. En nuestro caso particular, esta reconstrucción se extendería al análisis conceptual del vocabulario ético-político de la modernidad. A diferencia del constructivismo kantiano, la reconstrucción normativa, lejos de postular un modelo de principios abstractos y especulativos de cooperación, equidad y justicia (Rawls), buscaría indagar por los fenómenos de conflictividad anclados en el devenir histórico de

la humanidad. Con este enfoque epistemológico, Honneth buscaría dotar de contenido empírico la teoría de reconocimiento y, en concreto, el análisis de las exigencias de reconocimiento de los diferentes actores sociales a lo largo del tiempo.

En este sentido, como capítulo indispensable en la reconstrucción normativa de la identidad y cultura política europea, el autor considera necesario conocer los orígenes de ciertos conceptos que han marcado el devenir de la modernidad, tales como igualdad, libertad, democracia, justicia y reconocimiento, entre otros. De modo que el presente estudio pretende esclarecer « les origines historiques et l'évolution des idées ou des concepts qui ont durablement marqué notre mode de coexistence sociale et politique jusqu'aujourd'hui » (Honneth, 2020, p. 15). La evolución del uso del concepto de *reconocimiento* y las ideas con las cuales está relacionado presupone una preocupación lingüística, la cual, de manera similar a la propuesta de Ricœur, pretende encontrar en el uso cotidiano de las palabras algunos rasgos indispensables que contribuirían al esclarecimiento de su significado. En sus palabras:

> il s'agissait d'entreprendre avec mes modestes moyens et pour le concept de reconnaissance, désormais parvenu à une certaine significativité, ce que tant l'école dite de Cambridge que la tradition allemande de l'« histoire des concepts » avait fait pour toute une série de catégories centrales de notre autocompréhension politique c'est-à-dire reconstruire ces catégories en suivant leur évolution au long d'une histoire complexe et conflictuelle, afin de nous éclairer sur l'origine historique des principaux concepts démocratiques. (Honneth, 2020, p. 11)

Para Honneth, los conceptos en cuestión no solo han sido fundamentales para comprender las relaciones sociales y políticas actuales, sino también para definir una cierta autocomprensión de nosotros mismos. Al conocer el devenir de la formación de los conceptos y la identidad moderna europea, se allanaría el camino para hacer nuevos diagnósticos de las patologías sociales contemporáneas y formular, a su vez, propuestas novedosas de solución. Teniendo como horizonte metodológico la escuela de la *Begriffsgeschichte* alemana, cuyo principal representante ha sido Reinhard Koselleck, Honneth pretende analizar las fuentes teóricas y condiciones sociales subyacentes a la construcción de la *idea* del reconocimiento. En lo esencial, esta *idea* presupone que las relaciones afectivas, jurídicas y sociales modernas están determinadas por formas de dependencia recíproca y mediación intersubjetiva. No obstante, parece que esta idea, señala Honneth, tiene un horizonte semántico heterogéneo que varía de un país a otro, sumado a la pluralidad de categorías con las cuales está familiarizada (Honneth, 2020, p. 12).

Similar a Ricœur, la investigación de Honneth tiene como trasfondo la dispersión semántica de la idea de reconocimiento relacionada con: a) la obligación de respeto recíproco entre miembros iguales de una comunidad de cooperación (John Rawls); b) la necesidad de garantizar un reconocimiento de la singularidad (Judith Butler); c) el mandato de reconocimiento de minorías culturales (Charles Taylor). Frente a esta dispersión, es necesario un ejercicio de mediación semántica y análisis histórico para determinar la familiaridad y dependencias recíprocas. En este sentido, « Toutes ces difficultés – les différences dans les contenus sémantiques de l'expression, les diverses séries associatives qu'elle mobilise dans les contextes locaux – doivent jouer un rôle central dans une tentative visant reconstruire l'histoire moderne de l'idée de reconnaissance » (Honneth, 2020, p. 13). En concreto, el autor quiere dar cuenta de las variaciones lingüísticas de la idea en las tradiciones de pensamiento francesa, británica y alemana, en cuyo seno se cristalizó un tipo de coloración semántica. Tomadas en conjunto, cada una de estas tradiciones habría contribuido en el enriquecimiento del concepto de *reconocimiento* que hoy en día es empleado en la cotidianidad.

a. La idea de reconocimiento y el desarrollo diverso de la modernidad europea

Para explicar mejor lo anterior, habrá que clarificar el método adoptado por Honneth relativo a la propuesta de una reconstrucción de una historia conceptual de la idea de reconocimiento. El objetivo consiste en analizar los puentes y conexiones subyacentes a la idea desarrollados al interior de los tres registros nacionales en cuestión. De acuerdo con su propuesta, los diferentes matices y orientaciones conceptuales se explicarían, en parte, por la influencia de las condiciones socioculturales. Como hipótesis de trabajo, Honneth busca confirmar: « si ce ne sont pas les particularités nationales dans l'évolution historique des différents pays qui ont donné à l'idée de reconnaissance, dans chaque contexte, une coloration ou une tonalité particulière » (Honneth, 2020, p. 19).

Evitando todo tipo de recurso relativo a conceptos tales como « alma nacional » o « mentalidades » de un pueblo, Honneth quiere subrayar, sobre todo, la relevancia del análisis de ciertos elementos socioculturales que han contribuido a que un conjunto de tesis afines haya

persistido en la historia intelectual de un país. A juicio de Honneth, parece evidente que la idea del reconocimiento intersubjetivo en el registro nacional francés ha tenido una coloración negativa, pues la dependencia – sujeción – del otro implicaría una pérdida de autenticidad y originalidad en la construcción de la identidad. El reconocimiento como *pérdida de sí* constituiría el nodo del conjunto de tesis afines en esta tradición.

Para explicar dicha coloración, habría que analizar el contexto sociocultural en este país marcado por el despotismo ilustrado, el absolutismo monárquico y las pugnas entre la burguesía emergente y una nobleza en decadencia. En esta atmósfera, la apariencia y la simulación de virtudes jugarían un papel importante para obtener la gracia del rey. En consecuencia, el contexto sociocultural ayudaría a comprender el origen, desarrollo y prolongación de esta coloración conceptual negativa que, de acuerdo con el autor, se gestaría con La Rochefoucauld, se cristalizaría con Rousseau, continuaría con Sartre y se prolongaría hasta Althusser.

Si bien esta lectura y selección de autores parece reduccionista, el objetivo de Honneth es detectar una idea subyacente, la cual habría acompañado y contribuido en la construcción de una tradición filosófica en un contexto nacional particular. Por su parte, un ejercicio análogo podría hacerse con otros registros nacionales tal como es el caso británico o alemán en donde la dependencia del otro, lejos de minar la autenticidad individual, sería una condición de posibilidad para cultivar un cierto sentido del bien y el respeto intersubjetivo.

Ahora bien, queda en suspenso la pregunta en torno a los criterios de selección de estos tres registros nacionales – francés, británico y alemán – en detrimento de otros tales como el ibérico o el italiano. Incluso, habría que preguntarse por qué Honneth consideraría metodológicamente suficiente un análisis histórico del concepto basado exclusivamente en la tradición europea sin tener en consideración otros registros continentales tales como el africano, asiático o latinoamericano. Para responder a esta pregunta, el autor es consciente de que esta selección no puede justificarse simplemente por el lugar. Aunque los manuales clásicos de filosofía y la organización de los saberes en las facultades estén estructurados mayoritariamente en función de la herencia intelectual de estas tradiciones, no es descartable que los criterios metodológicos reposen, igualmente, en una forma de imperialismo teórico y económico aun en vigor. A pesar de que esta crítica resulte aún incontestable, Honneth se esforzará en suministrar una razón cuyo poder explicativo disipe, por lo pronto, este pretendido imperialismo.

En virtud de este objetivo, las reflexiones de Reinhard Koselleck servirán de trasfondo para el desarrollo de la investigación. En efecto, las ideas del historiador alemán han contribuido a la proliferación de un tipo de análisis que, alejándose del historicismo empírico, busca encontrar en la historia de los conceptos un nuevo enfoque epistemológico. En concreto, Koselleck buscaría identificar, detallar y explicar el periodo histórico en el cual, gracias a la mutación del significado de un abanico de conceptos, se habría allanado el camino para la emergencia de la modernidad. Así pues, el *Sattelzeit*, correspondiente al periodo comprendido entre 1750 y 1850, constituiría un periodo de transición en el cual los conceptos explicativos del cosmos, la política y el orden social habrían sufrido una transformación semántica. Con ello, las formas de organización tradicional, paradigma previo, perdieron su fuerza explicativa: « As a result, all that had gone before the Sattelzeit is grouped together under the label of "traditional", and all that came after it, under that of "modern" » (Palti, 2007, p. 27). Gracias a este cambio paradigmático a nivel conceptual, se habría no solo allanado la emergencia y maduración de la modernidad, sino también su posterior mundialización. Inicialmente, este periodo de transición habría tomado fuerza social y política solamente en tres países: Francia, Alemania e Inglaterra, razón por la cual las tradiciones de pensamiento originarias de estos países constituyen el núcleo de la investigación. En palabras de Honneth:

> Koselleck est convaincu que les évolutions suivies respectivement par la France, la Grande-Bretagne et l'Allemagne depuis le XVIIe siècle illustrent trois schémas de développement de la société bourgeoise dans les Temps Modernes. Non seulement la bourgeoisie a compris son rôle et sa situation historique différemment dans chacun de ces trois pays, comme on pourrait l'établir sur les différences sémantiques entre les termes de « citoyen », de « Bürger » et de « middle classes », mais ces différences esquissent également en quelque sorte les grandes orientations fondamentales qui s'offrent au développement social. (2020, p. 21)

Dicho esto, Honneth encuentra en esta hipótesis de Koselleck una explicación más sólida relativa a la selección de las tres tradiciones de pensamiento, entendidas ahora como « grandes orientaciones fundamentales » o « esquemas de desarrollo de la modernidad ». Como argumento a favor, Honneth parte de los estudios historiográficos que ubican el combate de la burguesía en Francia, Inglaterra y Alemania como casos paradigmáticos del proceso de modernización en Europa, y cuya orientación nacional habría *determinado* un camino propio de despliegue y desarrollo.

Por otro lado, es necesario señalar que, desde otro horizonte epistemológico, esta tesis ya había sido esbozada previamente por el autor en su texto *La lucha por el reconocimiento*. En este

libro, Honneth argumenta que la burguesía habría ocupado un papel importante en la reconfiguración de las relaciones de reconocimiento social en las postrimerías del siglo XVII. Desde una perspectiva político-económica, y de forma similar a como lo plantea Taylor, Honneth explica que la transición histórica del paradigma tradicional basado en el *honor* al paradigma moderno basado en el *mérito* habría ocurrido gracias a la lucha de la burguesía por ganar mayores niveles de representación política, poder económico y estima social. Este cambio habría traído como consecuencia el fortalecimiento de las relaciones de reconocimiento ancladas en el individualismo y el mérito propio indistintamente de la pertenencia estamental. En sus propias palabras:

> La lutte de la bourgeoisie contre la stratification rigide des comportements dans l'ancien ordre de la reconnaissance conduisit à une vision plus individuelle des rôles tenus dans la réalisation des fins sociales. Parce qu'on ne décide plus d'avance quels modes de vie doivent être admis comme éthiques, ce ne sont pas des qualités collectives, mais les capacités développées par chacun au cours de son histoire personnelle qui en viennent désormais à commander l'estime sociale. (Honneth, 2000, p. 214)

En este contexto, Honneth concluye que, tras el derrumbe de los estamentos, la creatividad, la responsabilidad y la agencia *individual* se ubicarían como nuevos horizontes del reconocimiento social. En consecuencia, este nuevo paradigma de reconocimiento concordaría, claramente, con la emergencia de los valores burgueses presentes en la familia, el Estado y la sociedad civil, en cuyo trasfondo se configura el advenimiento del mundo capitalista moderno. En este proceso de transición, Honneth identifica, sin embargo, una tensión en la cual, por un lado, el proceso de democratización de la esfera normativa de los individuos se fortalece, pero, por otro lado, el proceso de meritocratización basada en la acumulación burguesa se impone. Esta doble situación degeneraría en una forma de *patología* del proceso de universalización de la dignidad humana y su correlativa democratización. En sus palabras:

> The entire process of transformation triggered by the normative reorganization of legal status and the prestige order can thus be vividly described as an splitting of the premodern concept of honor into two opposed ideas: one part of the honor assured by hierarchy was in a sense democratized by according all members of society equal respect for their dignity and autonomy as legal persons, while the other part was in a sense « meritocracized »: each was to enjoy social esteem according to his or her achievements as a « productive citizen ». (Fraser & Honneth, 2003, p. 141)

En este sentido, Honneth plantea la existencia de un conjunto de tensiones inherentes al paradigma burgués, gracias al cual, las nuevas relaciones de reconocimiento, lejos de ser recíprocas, igualitarias y simétricas, reproducirían las jerarquías de antaño con un nuevo rostro. En

un nuevo terreno social y político, estas jerarquías serían ahora determinadas por criterios basados en el lugar que se ocupa en la cadena de producción capitalista, en donde la tensión entre el capital y el trabajo asalariado determinaría los criterios de estima social con antelación. Por ello,

> This altered principle of social order at the same time represents a moment of material violence insofar as the one-sided ideological valuing of certain achievements can determine how much of which resources individuals legitimately have at their disposal. Between the new status hierarchy – the graduation of social esteem according to the values of industrial capitalism – and the unequal distribution of material resources there is, to his extend, more than a merely external relation of « superstructure » and « bases », of « deology » and objective reality. The hegemonic, thoroughly one-sided valuation of achievement rather represents an institutional framework in which the criteria or principles for distributing resources in bourgeois-capitalist society can meet with normative agreement. (Fraser & Honneth, 2003, p. 141)

Finalmente, Honneth considera que, si bien la revolución burguesa permitió la emergencia de un conjunto de formas de reconocimiento que contribuyeron a la ampliación de la esfera normativa de los individuos, es claro que el modo de producción capitalista ha reproducido formas de agravio y desprecio tales como la jerarquización social presentes en el antiguo régimen, adaptándolas al nuevo contexto moderno. La continuidad de estructuras productoras de desigualdad, jerarquización y acumulación se haría, pues, evidente. A su juicio, las patologías sociales del mundo contemporáneo tendrían su origen en estas contradicciones inherentes al orden capitalista y burgués en vigor, según el cual, el reconocimiento social dependería de criterios de igualdad, respeto y solidaridad, a la vez, universales y restrictivos.

b. Reconocimiento y pérdida de sí en la tradición francesa

Luego de haber señalado en líneas generales la metodología y la orientación de la investigación de Honneth, es necesario analizar el proceso de gestación y despliegue de los tres « esquemas de desarrollo » del paradigma burgués de modernización, en los cuales la idea de reconocimiento adquirió una semántica particular. Comenzaremos con la presentación de la idea del reconocimiento en la tradición de pensamiento francesa, la cual, según Honneth, se caracteriza por tener una supuesta *coloración negativa* que se expresaría en la pérdida de la « soberanía » del sujeto, esto es, en la alienación de su « libertad ». A juicio del autor, esta idea negativa se remonta a las máximas morales del duque de La Rochefoucauld en el siglo XVII, se cristaliza con la obra

de Jean-Jacques Rousseau en el siglo XVIII y se desarrolla posteriormente con el existencialismo de Jean-Paul Sartre y la teoría de la ideología de Louis Althusser en el siglo XX.

En esta tradición, la dependencia del reconocimiento del otro no solo estaría a la base de la simulación de virtudes, sino también de la desigualdad social y de los mecanismos de dominación ideológica. En una situación de competencia social, el juicio, la mirada y la opinión del otro encubrirían en el fondo una estrategia de acrecentamiento de poder y control social. En este contexto, la *pérdida de sí* no solo auspiciaría el fingimiento de virtudes, sino también la disolución de la propia naturaleza humana, cuyas consecuencias serían la pérdida de la identidad y forma de ser propia. Lo cual provocaría la emergencia de formas patológicas de desprecio social, competencia y engaño. De acuerdo con Honneth, la coloración negativa de la idea de reconocimiento presupondría:

> une sorte d'« anthropologie négative », qui imputait au sujet la volonté de toujours paraître valoir « mieux » ou « plus » que ce qu'il est effectivement dans sa personnalité profonde. La reconnaissance devait dans ce contexte être considérée comme une entreprise très risquée, dont on ne pouvait jamais être sûr qu'elle touchait l'autre dans son être « veritable ». (Honneth, 2020, p. 25)

Teniendo en cuenta esto, la identidad y personalidad individual podrían estar sujetas a formas distorsionadas, patológicas y riesgosas de estimación. En otras palabras, toda dependencia social podría estar guiada por intereses ajenos al reconocimiento auténtico y genuino del modo de ser individual. En este sentido, el reconocimiento social, lejos de ser una fuente de moralidad, sociabilidad y formación indispensable para construir una idea de bien y justicia, estaría, por el contrario, al origen de la corrupción y el mal.

Por otro lado, y contextualizando la cuestión históricamente, la pérdida paulatina de horizontes comportamentales y modos de ser estamentales habría contribuido consecuentemente en la formación de una « atmósfera social » que dificultaría el reconocimiento auténtico del otro. Como los estándares interpretativos y « recognositivos » de la sociedad habían sufrido una transformación conceptual – *Sattelzeit* –, las relaciones intersubjetivas se habían complejizado, trayendo como consecuencia el dislocamiento de la comprensión de sí mismo y los otros. Como resultado, una serie de interrogaciones relativas al lugar que el individuo ocupa en la sociedad, los objetivos sociales y los respectivos patrones de comportamiento se habían fomentado.

En efecto, la coloración negativa de la idea tiene una clara conexión con el contexto sociopolítico francés, en el cual el absolutismo ilustrado se había consolidado en el siglo XVII y XVII como modelo de gobierno y control social. Luego de la derrota de la nobleza en la Fronde (1648-1653), la cultura de la apariencia, el disimulo y el fingimiento se afianzó como medio para lograr tanto la gracia del rey como un buen posicionamiento en las redes de poder e influencia cortesana. Los estamentos, en concreto, ya no estaban provistos con un patrón comportamental definido con antelación y, por ello, la emergencia de una « crisis identitaria » se haría inminente:

> c'est seulement au moment où l'ancien ordre féodal, basé sur les états et sur leurs codes comportementaux spécifiques, céda progressivement la place à la société de classes moderne, c'est seulement alors que la question de la reconnaissance sociale se posa avec virulence dans un grande partie de l'Europe. Le fait que nous sommes toujours d'emblée liés les uns aux autres par différentes formes de reconnaissance devint durant cette période un thème pour la philosophie et la littérature, car l'individu ne savait plus où était sa place dans la société, ni comment il devait se comporter. (Honneth, 2020, p. 25)

Sin duda, esta reflexión de Honneth nos recuerda la tesis ya abordada en *Multiculturalisme et reconnaissance de la diversité culturelle*, según la cual la *exigencia de reconocimiento* sería una cuestión inminentemente moderna ligada a la identidad individual, razón por la cual terminará transformándose en una exigencia normativa de tipo *ético-política*. Por este motivo, la cuestión del reconocimiento social estaría en la base de discusiones ético-políticas modernas relativas a la dignidad humana, los derechos, la libertad, la autonomía y la igualdad. De modo tal que el *reconocimiento* podría concebirse con un concepto cardinal y determinante del advenimiento de la modernidad.

Por otro lado, y en cuanto a la dimensión conceptual, la consecuencia más relevante sería de índole epistemológica, pues el sujeto re-cognoscente no tendría ya los criterios evaluativos para juzgar como verdadero o falso un comportamiento o persona que se presentase frente a sí. De una manera similar a la primera gran idea madre abordada con Ricœur, el concepto de conocer y reconocer estaría mediado por la duda, la desconfianza y el engaño. Con un claro eco escéptico cartesiano, este matiz epistemológico marcará la orientación teórica de las teorías del reconocimiento de la tradición francesa.

Prosiguiendo con el hilo argumentativo de Honneth, la emergencia de la modernidad, la gestación de una « crisis identitaria » y el afianzamiento del absolutismo ilustrado francés fueron los principales elementos sociopolíticos que provocaron que las virtudes nobles y las nacientes virtudes burguesas hubiesen convergido alrededor de la « cultura » de la simulación y la

desconfianza. Por lo anterior, las preocupaciones filosóficas y literarias relativas a la *pérdida de sí* en la tradición de pensamiento francesa se habrían consolidado como una fuente de reflexión, pues era urgente no solo comprender y describir los fenómenos sociales que acaecían, sino también ofrecer soluciones y posibles remedios.

Una vez presentada de manera general la relación entre el reconocimiento y la pérdida de sí es necesario examinar varios elementos en detalle. Primero que todo, es de subrayar que en el fondo de la reflexión de Honneth se encuentra la obra de Jean-Jacques Rousseau quien, a juicio del autor, funge como uno de los precursores no solo de la reflexión sobre el reconocimiento, sino también de la filosofía social. A diferencia de Hobbes, quien tenía en mente la *construcción* de un modelo de Estado y las condiciones jurídicas de su sostenimiento, Rousseau quería comprender cómo la modernización, es decir, el advenimiento de la ideología burguesa y capitalista había afectado negativamente las relaciones sociales de reconocimiento. Si bien Rousseau no disponía de los instrumentos teóricos para plantear la discusión en esos términos, es claro que aquello que le interesaba comprender era la mutua dependencia entre, por un lado, las transformaciones socioeconómicas y políticas y, por otro lado, la desigualdad, la pauperización y el desprecio creciente entre los seres humanos[45]. En palabras de Honneth, el interés investigativo de Rousseau consistía en

> […] rechercher les causes de la corruption de la société civile, et non d'analyser les conditions permettant de garantir sa stabilité. Au cours de deux cents années qui séparent ces deux types de questionnement, le processus de modernisation capitaliste avait fait de tels progrès qu'une sphère civile d'autonomie privée avait pu se développer à l'ombre de l'Etat absolutiste; au sein d'un espace public formé par une bourgeoisie émergente, qui comprenait en France les représentants éclairés de la noblesse et qui, par ailleurs, n'avait toujours pas la possibilité d'exercer l'influence politique, on a alors commencé à intégrer les types de comportement qui allaient par la suite fournir le cadre d'un monde vécu tant pour les institutions démocratiques que pour la circulation capitaliste de la marchandise. (Honneth, 2008, p. 42)

La dependencia entre la falta de reconocimiento social y la pobreza material tendría en las reflexiones de Rousseau una primera e incipiente formulación. Esta dependencia se explicaría, por un lado, en función del fortalecimiento del espacio público, la sociedad civil, la burguesía y la circulación de mercancías que habían generado las condiciones materiales para la emergencia del

[45] Al respecto, Marx continuaría con esta intuición, incorporando las investigaciones de la economía política inglesa, el historicismo alemán y la teoría política francesa, cuyo resultado sería la comprensión de la mutua dependencia entre la desigualdad social y la acumulación privada de los medios de producción en el mundo capitalista.

capitalismo. Y, por otro, en virtud de la desigualdad, corrupción, competencia y decadencia, cuyo origen sería este nuevo tipo de organización económica capitalista.

Como veremos, los conceptos de *amour-propre* y *amour de soi* serán centrales al momento de diagnosticar y comprender la corrupción creciente de la sociedad, lo que contribuirá, a su vez, al análisis de la coloración negativa del concepto de *reconocimiento* en la tradición francesa. Gracias al análisis de estos dos conceptos, podremos entender mejor las patologías sociales que emergerían tras la muerte del viejo mundo basado en estamentos. Comprender este proceso de « mutación » y sus respectivas « patologías de reconocimiento » estaría, pues, a la base de la filosofía de Rousseau. En efecto, el derrumbe de la sociedad estamental se habría gestado en el momento en que las relaciones de reconocimiento se desvertebraron y patologizaron, razón por la cual el desencadenamiento de la Revolución Francesa, hito de la lucha contra los estamentos, sería asimilado históricamente como un evento lógico y racional. Como lo dijera Hegel varias décadas después, el viejo mundo del Antiguo Régimen no murió de enfermedad, sino de causa natural tal cual una serpiente muda de piel[46].

Dicho esto, será necesario realizar una pequeña introducción de los antecedentes de la obra de Rousseau en las reflexiones y conceptos desarrollados por La Rochefoucauld como uno de los principales moralistas franceses de mediados del siglo XVII. Es de resaltar que los moralistas no buscaban realizar una teoría de las cuestiones éticas, teológicas, filosóficas y políticas de su entonces. Por el contrario, su forma escritural relacionada con máximas, aforismos, adagios, ensayos, cuentos y fábulas tenía como objetivo llegar a un público amplio de lectores. Entre sus temas de interés, « La question du bonheur et de l'utile […] se pose incontestablement de façon dominante dans les termes de l'amour-propre et de l'intérêt qui constituent l'une des motivations fondamentales de toute conduite ou à l'égard de laquelle toute conduite doit se déterminer » (Lazzeri, 2001). Debido al contexto sociopolítico caracterizado por la puesta en cuestión de la

[46] En *La Fenomenología del Espíritu*, Hegel dibuja una imagen mental según la cual el paso del mundo católico-absolutista al mundo moderno-capitalista habría ocurrido por transformaciones inherentes al espíritu humano europeo, y cuya génesis es muy anterior a la Revolución Francesa. Luego de la excesiva violencia de las luchas políticas y sociales, la nueva organización de la sociedad emergería desde las entrañas de la revolución: « Una hermosa mañana cuyo mediodía no es sangriento si el contagio ha penetrado en todos los órganos de la vida espiritual: sólo la memoria conserva todavía, como una historia ya pasada no se sabe cómo, el modo muerto de la anterior figura del espíritu: y la nueva serpiente de la sabiduría levantada para la oración no ha hecho así más que desprenderse sin dolor de una piel marchita » (Hegel, 2010, p. 641).

autoridad eclesiástica y monárquica (Reforma, Contrarreforma y absolutismo), el interés individual y el *amour-propre* serán objeto particular de estudio y análisis, pues era necesario y urgente concebir nuevas formas de justificación del orden social, político y religioso existente.

En el caso concreto de La Rochefoucauld, el autor pretende relatar, pensar y abordar la ética y la moral, « retratando el corazón del ser humano » desde un punto de vista antropológico y no teológico. En este sentido, sus reflexiones buscaban, ante todo, describir formas de comportamiento en las cuales el *amour-propre* y el interés individual operarían como móviles últimos de la conducta humana. De modo que, en vez de concebir una relación dicotómica entre el vicio y virtud inspirada en el modelo aristotélico-tomista, su enfoque buscaría conservar « de ce couple que le premier élément, qu'il n'envisage plus, de surcroît, comme une faute éthique, mais comme une passion naturelle de l'homme » (Honneth, 2020, p. 26).

Al analizar la soberbia, por ejemplo, el duque explicará que, lejos de ser una forma viciosa de un amor de sí agradable a Dios, este comportamiento es innato a la naturaleza humana e incitaría a los humanos a aparentar la excelencia. Separada de la relación con el pecado implícita en el discurso teológico, la soberbia sería una forma de *amour-propre*, cuya relación con el reconocimiento no estaría definida claramente[47]. La incapacidad de *re-conocer* la personalidad, los comportamientos y las motivaciones subyacentes a los actos provocaría una situación de « incertidumbre cognitiva », la cual incitaría sospecha y, por tanto, constreñiría a los individuos a aparentar la virtud y el honor.. A juicio de Honneth, « ce qui pousse les individus à ainsi contrefaire des traits de caractère socialement valorisés, ce qui les motive en dernière instance, c'est selon le duc cet amour-propre, le "désir impérieux" d'offrir à ses semblables l'image d'une exemplaire excellence » (Honneth, 2020, p. 26)

Con una tal desacralización de los comportamientos humanos, varias consecuencias tanto políticas como epistemológicas se harían ver. Por un lado, la incertitud acerca del *re- conocimiento*

[47] Lejos de considerar al *amour-propre* como fuente de maldad, La Rochefoucauld considera que toda conducta humana es *interesada* y guiada por este sentimiento. Lo anterior presupondría un problema subyacente: ¿cómo alcanzar el bien colectivo mediante un conjunto de acciones guiadas individualmente? Lazzeri nos recuerda la máxima 41 según la cual este bien general se logra: « comme dans les batailles où la victoire militaire "est produite par une infinité d'actions qui au lieu de l'avoir pour but regardent seulement les intérêts particuliers de ceux qui les font, puisque tous ceux qui composent une armée, allant à leur propre gloire et à leur élévation, procurent un bien si grand et si général" » (Lazzeri, 2001).

de las cualidades de las personas que nos rodean se hace evidente. Por otro lado, esta incertidumbre se podría trasladar a formas de autorreconocimiento en donde la impostura se podría interiorizar y naturalizar[48]. Así pues, « Tant l'instance jugeante, qui accorde la reconnaissance, que l'individu désireux d'être reconnu vont inévitablement être amenés à se demander si, aux qualités exposées, quelque chose correspond vraiment dans la réalité de ces caractères personnels » (Honneth, 2020, p. 28). Esta sospecha epistemológica inaugurará una de las características ligadas al concepto de *reconnaissance* en Francia: la coloración negativa revelaría una falta de certeza sobre calidades subjetivas de los individuos que se combinaría, a su vez, con la desconfianza de orden moral, según la cual la simulación de virtudes presupondría intereses económicos y políticos egoístas.

En la lectura de Honneth, parece que el *amour-propre* conllevaría inevitablemente a la corrupción de la sociedad, pues si todas las personas aparentan virtudes y se constata, tras detenido examen, que estos comportamientos no son más que engaños, se podría concluir que los estándares de moralidad no serían más que un juego de máscaras, cuyo propósito velado sería la captura de la riqueza y el poder. En otras palabras, esta forma de comportamiento arrastraría a toda la sociedad a la decadencia moral y política, ya que el engaño minaría las fuentes de la autonomía y la libertad[49].

Con el ánimo de abordar el pensamiento de Rousseau, precursor de la teoría moderna del reconocimiento, vale la pena hacer una breve mención a propósito de la mutación y consolidación del absolutismo ilustrado subyacente a sus reflexiones. Del lado de la nobleza, esta clase no solo se vio afectada por el centralismo absolutista y la consolidación de una aristocracia muy reducida, sino también por la competencia de la emergente burguesía, quien le disputará espacios de poder, representación y prestigio. El punto relevante para señalar es la transformación de los medios y estrategias sociales designadas para lograr la gracia del rey. Estos medios y estrategias ya no se regirán por el seguimiento, incluso simulado, de las reglas cortesanas de la virtud y la excelencia; más bien, por la exhibición de objetos, vestidos y prendas lujosas fruto de la moda del momento. En este sentido, será « l'étalage d'une consommation de luxe et le souci de s'habiller au goût du

[48] Al respecto, la máxima 119 será de una clara relevancia: « nous sommes si accoutumés à nous déguiser aux autres qu'enfin nous nous déguisons à nous mêmes » (Honneth, 2020, p. 26).

[49] Queda, sin embargo, la duda relativa a las consecuencias teórica-prácticas de las reflexiones del duque, pues, a diferencia de la presentación de Honneth, aquello que pareciese constituir el fondo de sus máximas sería la defensa del *amour-propre* como fuente de excelencia y gloria.

jour qui constituaient désormais les marques d'une déférence par laquelle on s'assurait la faveur des puissants, après que les timides débuts de la publicité et de la consommation de masse eurent permis à la mode de faire son entrée dans ce milieu » (Honneth, 2020, p. 30). El mundo y los valores burgueses comenzarán a disputarse los viejos valores cortesanos de una nobleza decadente e incapaz de recuperar su posición social.

Teniendo en cuenta el contexto social descrito, el trabajo intelectual de Rousseau se mostrará no solo como un intento para desenmascarar esas estrategias sociales basadas en « fachadas engañosas » que buscan lograr la gracia del rey, sino también para fundamentar filosóficamente el grave daño que el *amour-propre* causa a los individuos y a la civilización en general. De acuerdo con su idea central, este comportamiento egoísta estaría en el origen de la desigualdad social entre los seres humanos y, sobre todo, de la corrupción de las relaciones de reconocimiento intersubjetivo. De acuerdo con Neuhouser, especialista en la obra de Rousseau: « El título alemán de mi libro – *Pathologien der Selbstliebe* – deja claro que la misma naturaleza del amor propio, junto con las condiciones sociales bajo las cuales los humanos buscan normalmente satisfacerlo, tiene un enorme potencial para producir una dinámica destructiva de falta de reconocimiento que genera graves peligros al bienestar humano » (Neuhouser, 2007).

Como trasfondo de una teoría negativa del reconocimiento, el análisis del origen de la desigualdad entre los seres humanos dependerá de dos sentimientos antagónicos: el *amour de soi* y el *amour-propre*. El primero tiene una clara connotación antropológica ligada a la bondad innata del ser humano, y cuya naturaleza es independiente de « how much or how little of the same [good] is possessed by others » (Neuhouser, 2010, p. 22). Por eso, el cultivo del *amour de soi* implicaría una disposición a obrar conforme a los designios de la naturaleza interna generadora de humanidad y virtud. Se puede inferir que toda acción guiada por este sentimiento obedecería genuinamente a los dictados de la razón y, por tanto, sería el reflejo de la *autonomía* humana. El segundo haría parte del conjunto de actitudes aprendidas en sociedad y, por tanto, no serían intrínsecas a la naturaleza humana. El cultivo del *amour-propre* solo buscaría la atención de los otros con el ánimo de lograr un bien posicional o jerárquico que distinguiese al individuo de los demás. De modo que: « the esteem that *amour propre* seeks is a positional good, which implies that doing well for myself (finding the social esteem I seek) consists in doing well in comparison with others » (Neuhouser, 2010, p. 23). Se deduce que toda acción guiada por este sentimiento obedecería a los juicios y

estimaciones de los otros, cuya formulación estaría mediada por el disimulo, la desconfianza y el engaño. En palabras de Rousseau:

> Il ne faut pas confondre l'amour-propre et l'amour de soi; deux passions très différentes par leur nature et par leurs effets. L'amour de soi-même est un sentiment naturel qui porte tout animal à veiller à sa propre conservation et qui, dirigé dans l'homme par la raison et modifié par la pitié, produit de l'humanité et la vertu. L'amour-propre n'est qu'un sentiment relatif, factice, et né dans la société, qui porte chaque individu à faire plus de cas de soi que de tout autre, qui inspire aux hommes tous les maux qu'ils se font mutuellement et qui est la véritable source de l'honneur. (Rousseau, 2008, p. 190)

A juicio de Rousseau, la explicación del origen de la desigualdad se relacionaría, de esta manera, con la tendencia moral del *amour-propre* a procurar distinciones y gracias, el honor[50], cuya base histórica se hallaría en el afianzamiento de estrategias de supervivencia ancladas en una concepción individualista y egoísta de la agencia humana*:* « Sitôt qu'il base son agir sur le jugement anticipé de ses semblables, l'individu se sent obligé de surpasser tous les autres » (Honneth, 2020, p. 35). Estas estrategias de supervivencia se habrían cristalizado a través de los siglos, transformándose en una especie de *segunda naturaleza*. A diferencia de los moralistas franceses y el contractualismo de Hobbes, Rousseau considera que el *amour-propre* ha sido aprendido y adquirido durante un largo proceso de socialización. Como el sentimiento de *amour-propre* es artificial, el egoísmo sería una disposición aprendida por medio de la *cultura*. En consecuencia, la desigualdad sería una construcción artificial extraña a la naturaleza humana.

Teniendo en cuenta lo anterior, surge la pregunta relativa a los criterios mediante los cuales se podría *reconocer* una acción guiada por el *amour-propre* o por el *amour de soi*. Esta cuestión inminentemente moral llevaría a Rousseau a elaborar una de sus formulaciones más célebres. Para él, es necesario pensar como si tuviéramos un *observador interior* (*spectateur*) que operaría como un « tribunal moral », discriminando el tipo de razonamiento práctico subyacente a una acción cualquiera. En palabras de Honneth,

> Rousseau donne à ce contraste [les deux types d'amour] sa formulation la plus vigoureuse dans ce passage de sa note où il utilise l'image de l'« observateur intérieur » pour établir que le sujet, dans la satisfaction de son amour de soi, se regarde lui-même comme « le

[50] Este pasaje hace referencia claramente a las pasiones que, a juicio de Hobbes, impulsan de manera individual y natural a los seres humanos a actuar egoístamente en el estado de naturaleza. En contraste, en la obra de Rousseau, la búsqueda del honor y las distinciones, lejos de ser un rasgo natural de los seres humanos, sería un sentimiento artificial, cuya patologización agravaría las condiciones de vida en sociedad.

> seul spectateur qui l'observe », alors que dans la satisfaction d'amour-propre, il prend ses semblables comme « juges » de ses faits et gestes. (Honneth, 2020, p. 33)

En su horizonte positivo, el *amour de soi* estaría relacionado con un problema que ya había sido abordado anteriormente en *La construction morale du sujet dans le monde grec et l'agir rationnel auto-fondateur* en donde se analizó una forma de *reconocimiento de sí* no mediada externamente, base filosófica de la autonomía y del razonamiento práctico. En su momento, señalamos que Kant describió la autonomía como *auto-fundante*, es decir, independiente de las mediaciones del mundo exterior. Mencionamos que Kant hacía eco de una intuición de Rousseau, según la cual el origen del racionamiento práctico autónomo se encontraría en una especie de *voz interior* (*spectateur*) que, como se acaba de mencionar, operaría como un observador o juez quien, de manera transparente y apodíctica, nos conduciría por la acción naturalmente correcta, es decir, racional y universalizable.

Ahora bien, resulta importante reflexionar las consecuencias de esta postura, pues dos conclusiones son igualmente plausibles: a) este *observador interior* operaría como un tipo de facultad universal que nos permitiría concebir el razonamiento práctico correcto y racional independientemente de las relaciones sociales, costumbres, tradiciones, es decir, del mundo circundante (universalismo ilustrado); b) o bien, este *espectador interior* operaría como un torrente de naturaleza interna que irrumpiría de manera privativa al individuo, sirviendo de base para el razonamiento práctico; es decir, la acción racional sería la exteriorización de esta fuente inherente de autenticidad (expresivismo romántico). Dejamos por el momento esta cuestión del *reconocimiento de sí* abierta, la cual, será sin duda, retomada cuando analicemos la herencia de Rousseau desde la perspectiva de Taylor.

En su horizonte negativo, el *amour-propre*, como se ha dicho, estaría guiado por los juicios de los otros que, actuando como un *observador interiorizado*, minarían no solo nuestra autonomía, sino también dibujarían « une image intérieure déformée, face à laquelle on finit par ne plus savoir en quoi consiste vraiment le noyau de sa propre personnalité » (Honneth, 2020, p. 36). Esta interiorización sería la fuente de la tendencia humana a mostrarse superior y más estimable que los otros, corrompiendo, de esta manera, la naturaleza humana en general. Con ello, se acentuaría asimismo la desigualdad entre los seres humanos, pues las relaciones mutuas de reconocimiento entrarían en una fase patológica de descomposición social: « les pathologies sociales de son temps s'enracinent dans ce danger de la perte de soi, qui naît de l'amour-propre: dans la société

bourgeoise, les individus s'échinent constamment à conquérir des attributs qui, du point de vue de l'observateur intériorisé, leur assurent une position sociale supérieure » (Honneth, 2020, p. 36). Cerrando el círculo argumentativo, el *amour-propre* no sólo se habría interiorizado como segunda naturaleza, provocando, a su vez, una atmósfera de competencia, desconfianza y simulación, sino también estaría a la base de la corrupción y desigualdad social. Por eso:

> Baser son action sur le jugement anticipé de ses semblables comporte déjà en lui-même le germe d'un mal possible : c'est parce qu'en adoptant cette perspective extérieure, l'individu se trouve poussé dans une sorte de situation de concurrence. Il se trouve par-là requis de faire la démonstration de ses capacités relativement aux critères de la valeur admis au moment considéré, et par comparaison avec la compétence de ses contemporains, de sorte qu'il développe nécessairement le penchant à contrefaire les talents ou les capacités correspondantes. (2020, p. 35).

Neuhouser nos recuerda que, en una obra no muy estudiada de Rousseau, se halla claramente expuesta la relación entre el *amour-propre*, los orígenes de la desigualdad humana, la corrupción y la falta de reconocimiento social. En su *Discurso sobre economía política*, Rousseau describe el proceso de descomposición y declive de la República Romana como una patologización de las relaciones sociales de reconocimiento. En el relato, señala de manera bastante lúcida, cómo la degeneración de la clase política y el ejército repercutió, en últimas, en el conjunto de la sociedad. Para proteger y controlar un imperio tan grande, se contrataron grandes contingentes de mercenarios provocando la militarización de las ciudades y los campos. La búsqueda de nuevos efectivos mediante el reclutamiento forzado causó, a su vez, sendas crisis alimentarias debido a la falta de cosechas, frente a lo cual los dirigentes políticos aumentaron los impuestos para costear la manutención de tan magno ejército. Como resultado de los nuevos impuestos, los gritos de rebelión no se harían esperar, forzando el uso del ejército y mercenarios. Esto provocaría, por su parte, una atmósfera de violencia, guerra civil y confrontación que terminará con la caída de la República. Dice Neuhauser que « Este relato de la antigua Roma incorpora un número de condiciones fácilmente reconocidas como problemas sociales: la dominación, el declive de la unidad cívica, la creación de clases sociales con intereses fundamentalmente opuestos y el empobrecimiento del pueblo » (Neuhouser, 2007, p. 111). Si bien Neuhouser duda que las patologías del reconocimiento fuesen la explicación última de los males de una sociedad, incluidos los disfuncionamientos económicos, considera claramente que existe una dependencia entre la corrupción de las relaciones de reconocimiento y la pobreza material. En sus palabras:

> Incluso las prácticas « materiales » de la sociedad adoptan un significado recognoscitivo y, una vez infectadas con patologías de falta de reconocimiento, también asumen una dinámica patológica que de otro modo no podrían poseer. En el ejemplo de Rousseau, las prácticas materiales de Roma — la producción y distribución de alimento, junto con la labor de los soldados — están tan entrelazadas con la dinámica de la falta de reconocimiento que es imposible aislar cualquier mal de la sociedad y entenderlo en sus propios términos, abstrayéndolo de la dinámica de la falta de reconocimiento que, en parte, lo impulsa. (Neuhouser, 2007, p. 115)

Se infiere que el *amour-propre* estaría a la raíz no solo de las desigualdades sociales, sino también de la corrupción de las relaciones de reconocimiento recíproco, cuya consecuencia sería el estado de competición y rivalidad permanente. Ahora bien, ¿esta condición de rivalidad, desconfianza, búsqueda de distinción y desigualdad social sería una fatalidad humana? ¿Habría algún tipo de remedio o cura de tal nivel de decadencia civilizatoria? Para abordar este punto, es necesario retomar lo que Ernest Cassirer quiso comprender en su texto *Das Problem Jean-Jacques Rousseau (1933)*. Este problema consiste en poder encontrar puntos de mediación entre el enfoque pesimista del *Discours* y las premisas optimistas del *Contrato social*. El primero tendería a concebir a la humanidad bajo el signo de la fatalidad, es decir, la corrupción y la decadencia, pues, a juicio de Rousseau, el *amour-propre* estaría tan profundamente arraigado en nuestra segunda naturaleza que una posible cura sería temporal, individual y excepcional. El segundo, por el contrario, presupone que los ciudadanos pueden desarrollar la capacidad de *reconocer* a sus congéneres como iguales y, por tanto, dotados de una autodeterminación libre. Para responder al « problema de Rousseau » es necesario hacer una presentación argumentativa a manera de tesis (continuidad teórica y solución armónica del problema) y antítesis (ruptura teórica e irresolución del problema).

Lejos de ser considerado como una fatalidad humana, el *amour-propre*, siguiendo la interpretación de Joshua Cohen y Frederick Neuhouser, estaría dotado de una plasticidad psicológica susceptible de ser guiada, educada y conducida de tal manera que el deseo de distinción y reconocimiento no corroya el espíritu humano. La insistencia en la educación de los ciudadanos y la formación de la voluntad general del *Emilio* y el *Contrato social*, respectivamente, justificaría esta hipótesis. En este sentido, la estima y consideración de los otros sería un elemento importante al momento de forjar las condiciones de posibilidad del reconocimiento recíproco. De hecho, la malformación y desviación del *amour-propre* solo ocurriría en sociedades en donde las relaciones igualitarias de reconocimiento social no estuviesen satisfechas. Por ende, a juicio de Honneth: « Tout ce que Rousseau dit sur le danger de la perte de soi du fait de notre dépendance à l'égard

du jugement d'autrui ne vaudrait que pour les sociétés où il n'existe pas de possibilités de satisfaire les besoins élémentaires de participation et d'intégration sociale » (Honneth, 2020, p. 39).

Por su parte, Honneth parece contestar esta hipótesis pues, a su juicio, existen múltiples pasajes en el *Contrato social* que develarían un cierto escepticismo epistémico al momento de valorar las opiniones de los otros en la formación de la voluntad libre. En efecto, Rousseau considera que la formación de la voluntad libre debería formularse como una especie de *conversación privada* en donde el *fuero interior* sería el único protagonista. La opinión de los otros sería, en consecuencia, percibida como alteración de la relación libre consigo mismo y, por tanto, fuente de perturbación del discernimiento. De nuevo, nos toparíamos con la versión *auto-fundante* de la libertad, la cual es expresada por Honneth de la siguiente manera: « le sujet individuel doit, autant que possible, former ses convictions dans son for intérieur, parce que l'échange avec autrui pourrait l'amener à s'abuser sur ses intentions et ses objectifs "véritables" » (2020, p. 40). Extrapolado al análisis del Soberano, el yo colectivo deberá, entonces, ser homogéneo y estar dotado de una opinión única, subsumiendo la pluralidad de juicios y puntos de vistas en la voluntad general de la nación. En este sentido, Rousseau, a juicio de Honneth, desestimaría toda « fécondité épistémique de l'échange d'opinions » (Honneth, p. 40) y, por ello, « le sujet – individuel ou collectif – a tout intérêt à ne pas se rendre dépendant d'autrui lorsqu'il sonde sa propre volonté » (p. 40). En suma, toda dependencia y sujeción al otro cristalizada en el conjunto de relaciones sociales sería vista como una posible fuente de perturbación y constreñimiento de la voluntad libre.

Continuando en la misma línea argumentativa, Honneth arguye que, en los escritos autobiográficos del final de la vida de Rousseau (*Rousseau juge de Jean-Jacques* y *Les rêveries du promeneur solitaire*), se evidencia un interés relativo a la búsqueda y protección de la libertad, la autonomía y la autenticidad individual. Lo que estaría en juego aquí sería « l'accès à une connaissance adéquate de nous-même » (Honneth, 2020, p. 41) y, por tanto, « le noyau de son propre être » (p. 42). En estas formulaciones de Honneth, la similitud con el vocabulario de Ricœur (*attestation*) y Taylor (*authenticité*) relativas al reconocimiento de sí y los otros es bastante sugestivo: a) « chacune de ces tentatives *d'attestation* de leur propre personnalité augmente leur incertitude quant à l'instance habilitée à leur accorder la caution qu'il réclament : est-ce l'opinion publique ou bien eux-mêmes ? » (p. 46) ; b) « bien que ce thème – *l'authenticité* individuelle

comme idéal et illusion suspecte – joue un rôle central dans les derniers écrits de Rousseau, il n'a guère retenu l'attention dans un premier temps. » (p. 46).

Teniendo en cuanto lo anterior, el *reconocimiento de sí* parece ser la preocupación de fondo de Rousseau, ya que el ideal de autenticidad individual primaría, después de todo, sobre las opiniones, juicios y miradas de los demás. Similar a la construcción de una *hermenéutica de sí,* Honneth parece presentar el problema del reconocimiento en Rousseau desde una perspectiva reflexiva que buscaría comprender la subjetividad, la identidad y personalidad humana. No obstante, distaría del enfoque de Ricœur en la medida en que su interpretación reflexiva preconizaría, sobre todo, la esfera individual no mediada externamente[51].

Con todo, la cuestión del reconocimiento pronto se verá revitalizada por la influencia de la fenomenología de Husserl, quien habría de renovar las preocupaciones relativas a la subjetividad humana, la conciencia y las relaciones intersubjetivas. Este giro fenomenológico cobrará vigor en un momento en que, a juicio de Honneth, las corrientes positivistas, estructuralistas y espiritualistas se encontraban en retroceso. Así pues, la fenomenología se instalaría en Francia a través de figuras tales como Maurice Merleau-Ponty y Jean-Paul Sartre.

De acuerdo con Honneth, Jean-Paul Sartre no solo sería el único filósofo que retomaría la cuestión del reconocimiento en unos términos similares a los formulados por Rousseau hace 200 años, sino también habría sido el único quien influenciaría significativamente en el espíritu de su época. Con el existencialismo, el autor tuvo un enorme apogeo, porque, tras la tragedia de la Segunda Guerra Mundial, su obra pudo articular el ambiente de desconfianza, sinsentido y nihilismo del momento con una apuesta ético-política en donde la libertad y la emancipación constituyeran el centro de su propuesta filosófica. En concreto, y de manera similar a Rousseau, Sartre considera que la mirada del otro puede ser fuente de un proceso de objetivación que anularía la libertad. Siguiendo el enfoque fenomenológico, el autor describe cómo los actos de conciencia podrían verse alterados e invadidos por la presencia de otra conciencia. En palabras de Honneth, « Il ne s'agit pas ici d'examiner un besoin humain quant à ses effets possibles sur notre vie, mais d'étudier en termes phénoménologiques si et dans quelles mesure la situation existentielle du sujet

[51] Honneth señala que este último aspecto de la obra de Rousseau habría caído en el olvido, a excepción de la influencia que tuvo en Kant, como ya lo hemos sugerido anteriormente.

se modifie, lorsqu'il rencontre dans son monde d'expérience un autre sujet » (Honneth, 2020, p. 48). En este sentido, el encuentro entre dos conciencias constituirá el centro de la cuestión, cuyo desenlace tiene una clara relación con el problema del *reconocimiento de sí* y de los otros característico de la tradición francesa, esto es, las relaciones sociales estarían marcadas por una coloración negativa.

Partiendo de los actos de la conciencia individual, Sartre se prestará a analizar cómo la condición ontológica de la existencia humana se vería amenazada por un proceso de mediación intersubjetiva que conduciría a la objetivación. En su célebre texto *L'Existentialisme est un humanisme*, Sartre describe la condición ontológica del ser humano (*être pour soi*) como un horizonte abierto de posibilidades y, por tanto, « condenado a ser libre »: «L'homme est non seulement tel qu'il se conçoit, mais tel qu'il se veut, et comme il se conçoit après l'existence, comme il se veut après cet élan vers l'existence, l'homme n'est rien d'autre que ce qu'il se fait » (Sartre, 1946, p. 7). Por esta razón, afirmará que la *existencia* precede a la *esencia*, pues no existen determinaciones naturales, teológicas u antropológicas que prefiguren la constitución ontológica humana. Al carecer de determinaciones fijas e inmutables, es decir, características masivas (*être en soi*), el ser humano estaría absorbido por la « *nada* » angustiante que lo obligaría siempre a tomar decisiones (*pro-yecto*).

Ahora bien, el proyecto de cada ser humano tendrá que lidiar con el proyecto de otra conciencia que podrá emprender libremente en virtud de su condición existencial. Este cruce de proyectos se percibiría, ontológicamente hablando, como una posible amenaza a la propia condición existencial. La toma de conciencia de la intersubjetividad humana, *« d'être avec autrui* », se manifestaría como peligrosa. Siguiendo un camino similar al de Hegel en su *Fenomenología del espíritu*, Sartre intentará comprender el encuentro entre dos conciencias como un proceso de mutua objetivación, según el cual, al percatarse de la mirada del otro, la existencia se encuentra de repente cubierta de una serie de determinaciones que minarían la condición ontológica inicial de *ser para sí*. Inmediatamente, la *existencia* y la conciencia de la libertad se verían amenazadas por las relaciones intersubjetivas y los proyectos de los demás. En palabras de Honneth: « sitôt qu'il se sent observé dans une activité quelconque, celui-ci se sent en effet, d'un coup et simultanément, privé de son "être pour soi", parce que le regard étranger le ramène

inévitablement à certaines caractéristiques définies, et le transforme ainsi en un “être en soi” » (Honneth, 2020, p. 49).

Con la célebre formulación « *l’enfer, c’est les autres* », la filosofía de Sartre, a juicio de Honneth, haría igualmente parte de la tradición francesa que considera las relaciones de reconocimiento intersubjetivo como mediadas por la sospecha, el engaño y la amenaza a la propia existencia. En el caso precedente, la existencia no solo se vería desestabilizada e interpelada por el otro, sino también se vería objetivada y reificada, lo que conllevaría la *masificación* de la existencia en un *ser en sí*. Como resultado, el otro constituiría la fuente de « *meconnaissance* » de la existencia, rompiendo la estructura ontológica de la libertad.

Luego de haber reseñado brevemente la relación que existiría según Honneth entre la filosofía de Sartre y la cuestión del reconocimiento será necesario abordar una de las corrientes de pensamiento francés más importantes de las últimas décadas. En efecto, el *post-estructuralismo* de los años 1960 se erigirá como una respuesta a las denominadas filosofías del sujeto y la conciencia, entre las cuales, la fenomenología ocupaba un lugar privilegiado. Si bien atribuirle a esta corriente una preocupación en torno al reconocimiento pareciese extraño, esta surgiría al momento de comprender la cuestión de las relaciones humanas en términos *sistémicos* y *estructurales*. Al respecto, Honneth hará referencia a dos autores franceses que influyeron en la arena intelectual de su tiempo, a saber: Jacques Lacan y Louis Althusser. Cada uno de estos autores recurrirá al *reconocimiento* como un concepto fundamental para comprender los procesos de dominación, reproducción y fortalecimiento sistémico del modo de producción capitalista imperante. En este sentido, « parler de «reconnaissance» signifie dès lors renvoyer à un faisceau de pratiques organisées de manières systémique, à travers lesquelles certains caractères sont attribués, par la biais d’agents individuels, à une personne ou à un groupe » (Honneth, 2020, p. 53).

En el caso de Althusser, el *reconocimiento* operará como un proceso ideológico de *imputación* o *interpelación* según el cual los sujetos *asumen*, de manera anticipada, el conjunto de valores, prácticas e instituciones que le dan sentido no solo a la existencia, sino al mundo circundante en general. A su juicio, la justificación y aceptación del orden capitalista se *atestaría* mediante el proceso de socialización y toma de conciencia moldeado por instituciones civiles, políticas, sociales y religiosas tales como el colegio, la familia, la iglesia, el Estado y la

universidad. Estas instituciones funcionan como *aparatos ideológicos del Estado* que tendrían como oficio preconfigurar la formación de subjetividades, la adopción de comportamientos y la reproducción de imaginarios.

En su libro *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*, Althusser describe dos tipos de aparatos que actúan sobre esferas de influencia diferentes: a) el *aparato represivo del Estado* busca controlar las chispas revolucionarias de la masa inconforme en la esfera pública (policía, ejército); b) los *aparatos ideológicos del Estado* que, mediante el proceso de interpelación social, buscan controlar la esfera privada subyacente a la reproducción económica del capitalismo (familia, colegio, iglesia, medios de comunicación). En este proceso de dominación física y simbólica, la función ideológica del *reconocimiento* consistiría en naturalizar y normalizar prácticas y ritos en aras de garantizar la reproducción del sistema capitalista imperante. En efecto, el autor destaca que los miembros de una comunidad política son « *siempre ya sujetos* que, como tales, practicamos ininterrumpidamente rituales del reconocimiento ideológico que nos garantiza que somos realmente sujetos concretos, individuales, inconfundibles e (naturalmente) irremplazables » (Althusser, 2003, p. 53).

En el fondo, el *reconocimiento* no sería más que un concepto relativo a la teoría de la ideología, cuya función consistiría en fortalecer los procesos de « servitud voluntaria ». En este sentido, el reconocimiento estaría relacionado con una serie de rituales y prácticas mediante las cuales se exhorta, interpela y requiere que los individuos se comporten de una manera funcional al sistema capitalista. Como se puede ver, el concepto de *reconocimiento* perdería con Althusser toda connotación epistemológica, ontológica y moral, ya que solo reflejaría el funcionamiento de la ideología imperante, descartando, en consecuencia, cualquier reflexión positiva relativa al concepto.

La similitud de las conclusiones de la filosofía de Sartre y Althusser con las reflexiones precedentes en torno a Rousseau contribuiría a reafirmar la hipótesis de Honneth concerniente a la coloración negativa del concepto desarrollada por una tendencia importante de pensadores franceses. Pues bien, los autores consideran la mirada y el juicio del otro como una posible fuente de incomprensión, engaño, alienación y malformación de la propia existencia. Asimismo, el carácter engañoso de las relaciones de reconocimiento se encontraría a la base de agravios morales que cooptarían la agencia individual y colectiva. La incertitud epistemológica, la reificación

ontológica y la dominación ideológica fruto del juicio, interpelación y mirada del otro repercutirían, en últimas, en la pérdida de la autonomía y la libertad. En otras palabras, el reconocimiento en la tradición de pensamiento francesa estaría marcado por la idea relativa a la pérdida de sí.

Si bien Honneth deja finalmente abierta la cuestión relativa a la coloración negativa del concepto en la tradición francesa, es evidente que su estilo argumentativo buscaba conducirnos a dicha conclusión. Con un tono de prudencia tardía, el autor concluye que, a pesar de que se tengan suficientes elementos explicativos de la connotación negativa del concepto en el devenir de la modernidad francesa, convendría mejor hablar de « tendencias » filosóficas al interior del registro nacional, cuya versión dominante, es decir, aquella que nos retrató, apuntaría a « considérer l'intersubjectivité plutôt comme un problème que comme une chance pour le sujet individuel » (Honneth, 2020, p. 57). Esta última idea se habría corroborado al constatar dos aspectos mutuamente dependientes. Por un lado, el concepto de *reconocimiento* presupondría una connotación epistémica y moral negativa. Por otro lado, el contexto histórico-social habría sido determinante al momento de imprimir una marca escéptica al valor del reconocimiento intersubjetivo.

c. Reconocimiento y simpatía en la tradición británica

Una vez realizada una pequeña introducción al conjunto de cuestiones relativas a la génesis y evolución del reconocimiento en la tradición intelectual francesa, es necesario avanzar en nuestra historia conceptual con el ánimo de ampliar el marco interpretativo y semántico de la cuestión. Como lo señaló Honneth al inicio, el horizonte « paradigmático » del desarrollo de la modernidad europea tuvo tres grandes expresiones hegemónicas, la francesa, la británica y la alemana, cada una de las cuales contribuyó al enriquecimiento del concepto. En el caso francés, aunque las reflexiones parecieron girar en torno a la dimensión negativa del reconocimiento como posible fuente de *pérdida de sí*, el concepto cobró centralidad en su dimensión reflexiva, puesto que *reconocerse a sí* mismo como un sujeto libre, autónomo y auténtico significó una contribución importante a la discusión.

Dicho esto, es necesario examinar los otros dos «paradigmas» de desarrollo de la modernidad, en donde el concepto de *reconocimiento* jugó un papel importante en las discusiones relativas a la libertad individual, la igualdad ciudadana y la identidad personal. En el caso británico, el reconocimiento intersubjetivo, lejos de verse como una amenaza a la identidad individual, es considerado como una fuente normativa de autocontrol, según la cual el juicio social y la consideración pública tienen un papel preponderante al momento de guiar, evaluar y revisar el razonamiento práctico. A modo de *juez interiorizado*, el escrutinio público sería la condición de posibilidad no solo de las motivaciones psíquicas para obrar en función del bien común, sino también para corregir y controlar las tendencias egocéntricas e individualistas en boga en aquel entonces. Las reflexiones de Francis Hutcheson, David Hume, Adam Smith y John Stuart Mill serán vitales para la comprensión de esta tradición de pensamiento. Asimismo, el concepto de *sympathy* será determinante para comprender el rol positivo del reconocimiento intersubjetivo.

En un primer momento, Honneth comienza su presentación señalando las variaciones sociopolíticas que diferencian la emergencia de la modernidad en Francia y el Reino Unido. Mientras que el problema central de la filosofía francesa parecía estar enmarcado por la cuestión de la desigualdad, las jerarquías y rangos sociales herméticos, en el Reino Unido el principal desafío consistía en enfrentar un tipo de comportamiento basado en la acumulación individual de riquezas, el interés particular y la instrumentalización económica de los lazos sociales[52]. En este nuevo escenario, la expansión colonial e imperial inglesa había suministrado grandes flujos de riqueza, mano de obra esclava y nuevas rutas comerciales, provocando una gran transformación en la vida social de la isla. A diferencia de París, Londres se había convertido en una gran metrópoli en donde el capitalismo había comenzado a consolidarse como paradigma económico dominante:

> Nombreux étaient les signes de cette évolution, depuis la transformation de la société agraire traditionnelle en une économie de marché soucieuse de réaliser des gains de productivité,

[52] Aunque Honneth no lo mencione, es importante señalar que la cuestión relacionada a las jerarquías y rangos sociales en la tradición británica tuvo su expresión intelectual en las discusiones sobre el estatus de ciudadanía y humanidad de los pueblos indígenas colonizados por el imperio británico. Tal situación se aplica igualmente a la tradición francesa descrita anteriormente. Al respecto, Michèle Duchet (1995) ha realizado un importante estudio analizando la matriz colonial subyacente a la Ilustración francesa. En efecto, el sistema de representaciones sociales y políticas en la isla estuvo mediado por una compleja red de jerarquización construida con los aportes intelectuales de notables pensadores como Hobbes, Locke y Hume, quienes consideraban a los pueblos indígenas como desprovistos de los conocimientos e instituciones esenciales para garantizar la libertad, la productividad y el comercio. En su lógica del progreso, estos pueblos se encontraban en un estadio inferior de civilización.

> en passant par l'utilisation accrue des terres à des fins industrielles, jusqu'à la formidable concentration de commerce mondial dans la métropole londonniene. (Honneth, 2020, p. 59)

De modo que la transformación social y económica habría de producir consecuentemente cambios de comportamiento y estándares de reconocimiento social, cuyo principal efecto negativo sería la disolución de la sociabilidad humana. Al respecto, « on pouvait craindre qu'un type humain mû par l'égoïsme le plus sordide ne liquidât tôt ou tard tous les liens de civilité et de moralité qui avaient réglé jusque-là les échanges sociaux, pour les remplacer par des comportements de pur calcul » (Honneth, 2020, p. 59). El *homo œconomicus* aparecía como un nuevo tipo de subjetividad, cuyo comportamiento comenzaba a ser estimado y valorado socialmente, aun cuando las consecuencias sociales de su hegemonización no se conociesen con exactitud[53].

En el plano intelectual, el pensamiento de Hobbes (1588-1679) había retratado anticipadamente este nuevo tipo de comportamiento humano basado únicamente en el interés individual, erigiéndolo incluso al rango de premisa fundamental para la estabilidad de la vida en sociedad. Esta nueva mentalidad individual tenía tanto sus defensores como detractores. Algunos consideraban que no existía incompatibilidad entre una organización político-social basada en el interés egoísta y el bien común, tal como es el caso del liberalismo contractualista. Otros, por el contrario, denunciaban este nuevo comportamiento como una posible fuente de corrupción y mal social. Hugo Grocio (1583-1645), quien defendía la sociabilidad natural del ser humano patente en el derecho natural, representaba la principal figura crítica de esta nueva antropología humana basada en el cálculo individual. En suma, mientras que unos querían disociar la relación entre la moralidad y la sociabilidad humana, otros querían estrechar sus vínculos[54]. Resumidamente, la problemática filosófica subyacente consistía en saber si « la morale humaine trouvait sa source

[53] Al respecto, Michel Foucault coincide en su *Nacimiento de la biopolítica* con la afirmación según la cual, en este periodo de la histórica británica, la influencia de los fisiócratas, liberales radicales y demás expresiones ancladas en la naciente *economía política* aclimatarían la atmosfera social para el surgimiento de este nuevo sistema económico y, por tanto, la emergencia de nuevos procesos de subjetivación. Como nueva forma de control social basada en la « libertad individual », la autorregulación del mercado y el *laissez-faire*, el capitalismo se instauraría como paradigma de gobernanza, cientificidad y reconocimiento social. En sus palabras: « Bref, entrent simultanément dans l'art de gouverner et par le biais de l'économie politique, premièrement, la possibilité d'une autolimitation, que l'action gouvernementale se limite elle-même en fonction de la nature de ce qu'elle fait et de ce sur quoi elle porte, [et deuxièmement, la question de la vérité].' Possibilité de limitation et question de la vérité, ces deux choses-là sont introduites dans la raison gouvernementale par le biais de l'économie politique » (Foucault, 2004, p. 19).

[54] En el vocabulario de Kant, esta cuestión hace referencia a la *insociable sociabilidad* inherente a la condición humana la cual reflejaría la contradicción existente entre la predisposición humana a vivir en comunidad y el impulso de gozar de la libertad humana individualmente.

dans l'intérêt individuel, ou au contraire dans un sentiment inné pour le bien de nos semblables » (Honneth, 2020, p. 59). Al respecto, los seguidores de Hobbes y de Grocio desatarían una viva y rica discusión que influenciaría la generación de pensadores que analizaremos a continuación.

Por otro lado, los aportes del Conde de Shaftesbury (1671-1713) y Francis Hutcheson (1694-1746) habían contribuido a divulgar ideas relativas a formas de sociabilidad humana basada en el «sentido moral» innato susceptible de buscar el bien común a partir del escrutinio de nuestros propios sentimientos. Esta novedosa forma de relacionar los sentimientos individuales y el bien común se había posicionado igualmente como antítesis de la corriente individualista y egoísta[55]. En palabras de Honneth: « Cette idée d'un "sens moral", telle qu'elle est annoncée par Shaftesbury et développée par Hutcheson, pose les fondements de ce qui apparaîtra ensuite, en l'espace de quelques décennies et avec un certain nombre de différentiations supplémentaires, comme la version britannique de l'idée de reconnaissance » (Honneth, 2020, p. 61).

La anterior discusión servirá de antesala a la versión británica de la idea de reconocimiento basada en una relación normativa positiva y benéfica de las relaciones intersubjetivas. Esta versión buscará establecer un conjunto de mediaciones psicológicas que armonicen simultáneamente la cuestión relativa a la sociabilidad humana y la fundamentación de la moralidad. Al respecto, una serie de intelectuales británicos fieles a la línea de Grocio sostendrían, a juicio de Honneth, que el reconocimiento intersubjetivo no solo sería una fuente positiva de normatividad social, sino también un remedio para combatir la razón instrumental propia del capitalismo emergente. A contracorriente de la tendencia del individualismo egoísta, filósofos como Hume, Smith y Mill considerarán que el reconocimiento intersubjetivo tiene un rol importante en la construcción de los estándares de corrección y aplicación de las reglas morales.

En este sentido, la reflexión en torno al potencial correctivo de los lazos sociales se basará, sobre todo, en el concepto de *sympathy*. Diametralmente opuesto al concepto de *amour-propre*, este sentimiento será el puente a través del cual los seres humanos podrán generar naturalmente

[55] Marcela Forero señala que esta idea de « sentido moral » constituye una de las fuentes de la idea de autenticidad moderna, pues gracias a la observancia interna de los sentimientos se pueden guiar y conducir el razonamiento práctico sin ningún tipo de mediación externa: « los seres nos hallamos dotados de un sentido moral, de manera tal que podemos saber por intuición qué es lo bueno. La moral tiene su fuente en la interioridad, es una voz a cuyo encuentro tenemos que encaminarnos; se trata entonces de buscar el contacto con nuestro yo más profundo, con nuestros propios sentimientos » (Forero, 2008, p. 168).

vínculos afectivos y normativos indispensables para la formulación del razonamiento práctico. La particularidad de esta tesis reposa en su dimensión psicológica a tenor internalista, la cual busca darle continuidad a la tesis empiristas y naturalistas en boga aquel entonces.

Retomando y profundizando estas ideas, David Hume (1711-1776) en su *Tratado sobre la naturaleza humana* considera que los sentimientos naturales de placer y dolor sirven de estándares de interpretación y corrección de los comportamientos morales, razón por la cual los seres humanos tienden naturalmente a *apreciar* aquellos sentimientos placenteros y a *desaprobar* los desagradables. Pero ¿por qué los sentimientos placenteros y dolorosos pueden ser considerados, respectivamente, como moralmente correctos e incorrectos?

Para explicar dicha relación, Hume considera que tenemos una predisposición natural de *simpatía* que permite «entonarnos» emocionalmente los unos a los otros (sociabilidad afectiva). Esta capacidad de percibir y reconocer los sentimientos de otros es descrita por Honneth como: « la faculté que tous les hommes possèdent par nature de comprendre et en même temps de ressentir en eux-mêmes les états mentaux d'autres personnes » (Honneth, 2020, p. 62). Por medio de esta conexión afectiva, podríamos compartir alegrías, frustraciones, dolores y penas con otros individuos. Esta forma elemental de reconocimiento afectivo « signifie donc qu'un lien invisible d'identification réciproque nous conduit à réagir approbativement à des traits humains que nous pouvons percevoir comme utiles pour les personnes qui en sont affectées » (2020, p. 63). A esta identificación recíproca de carácter afectivo habrá que agregarle, sin embargo, una dimensión normativa a partir de la cual se puedan inferir razones suficientes para juzgar cualquier comportamiento como correcto. Así pues, « Un tel "accord affectif" peut bien être une condition nécessaire de toute reconnaissance, sans laquelle nous n'attribuerions même pas à notre vis-à-vis la qualité de sujet : encore faut-il, pour pouvoir parler d'une véritable reconnaissance entre personnes, que s'y ajoute la perception d'une dépendance normative à l'égard de cet autre » (2020, p. 63).

Si bien la « entonación » recíproca y afectiva es una condición necesaria para fortalecer los vínculos intersubjetivos, es necesario involucrar una relación normativa que, a juicio de Hume, solo sería posible al introducir la hipótesis del *juez imparcial*. Hume elabora esta idea considerando que el reconocimiento afectivo suscitado por el sentimiento de la *simpatía* puede estar expuesto a una variabilidad subjetiva, dependiendo del nivel de proximidad y cercanía emocional con las

personas. Aunque el nivel de simpatía no es el mismo entre familiares, amigos, extranjeros y ciudadanos en general, a juicio de Hume, es evidente que los seres humanos tienden a aprobar los mismos comportamientos morales en China, Francia o Egipto. Complementando el lazo afectivo, habrá de ser necesaria la formulación de un tipo de discernimiento racional que alcance un nivel de generalidad, objetividad y universalidad tal que permita decretar su estatus normativo y, por tanto, de aplicabilidad social.

Por lo anterior, los comportamientos morales placenteros deberán ser eventualmente generalizados gracias a procesos de inducción, logrando así los criterios normativos necesarios para evaluar las acciones (*observador imparcial)*. Con esta idea, Hume arguye que los seres humanos seríamos capaces de controlar nuestras propias inclinaciones gracias a la interiorización de este observador ideal, el cual cristalizaría los puntos de vista heterogéneos producidos por la plasticidad del sentimiento de simpatía: « D'après lui cette opération cognitive doit consister à apprendre d'un observateur idéal ou "judicieux" quelle forme revêtirait un jugement approprié, affranchi des condition de temps et de lieu » (Honneth, 2020, p. 65). Profundizando la idea de Hutcheson y Shaftesbury sobre el « sentido moral » innato, Hume logra articular la « entonación » afectiva producida naturalmente (placer sentimental) y la operación cognitiva de inducción (corrección moral).

En efecto, Hume presupone la formulación de un juicio moral desprovisto de elementos subjetivos que perturben la objetividad y universalidad de la proposición. Esto se relaciona claramente con el paradigma científico de la Ilustración, según el cual el mundo está codificado en leyes naturales – *more geometrico* – que deben ser descubiertas. De acuerdo con el autor, el mundo humano posee leyes análogas, cuya comprensión y formulación debe servir de fundamento para la existencia de la vida en comunidad. En esta perspectiva, Hume esboza una *ciencia del hombre* – antropología – que comprenda el comportamiento moral, afectivo y político propio de la naturaleza humana:

> En otras palabras: del mismo modo como la física logró establecer las leyes que gobiernan el mundo celeste, la ciencia del hombre debe aplicar el mismo método para establecer las leyes que gobiernan el mundo terrestre de la vida social. Y como estas leyes, según Hume , se encuentran ancladas en la naturaleza humana, la nueva ciencia tomará como objeto de estudio las facultades cognitivas y perceptivas del hombre, con el fin de explicar, a través de la observación y la experiencia, las *estructuras básicas* que rigen su comportamiento social y moral. (Castro-Gómez, 2005, p. 27)

Ciertamente, esta idea antropológica de Hume prefiguró las reflexiones de Rousseau y Kant relativas a la formulación del razonamiento práctico como máximas universalizables sin mediación externa, es decir, fuera de la interferencia del tiempo y el espacio. Sin duda alguna, la influencia de Hume repercutió en la discusión alrededor de los límites y estructura de la esfera de autonomía individual. Igualmente, abonó el terreno para comprender la relación de la autonomía individual con las múltiples mediaciones sociales, culturales e históricas que la determinan. A contrapelo de esta lectura, la fenomenología de Husserl, la ontología existencial de Heidegger, la hermenéutica de sí de Ricœur y la reconstrucción normativa de Honneth, por ejemplo, han planteado que estas « mediaciones externas » anteceden, prefiguran y determinan el razonamiento práctico, la identidad individual y la existencia humana, razón por la cual, desestimarlas puede ser visto no solo como un déficit sociológico, sino también como un razonamiento auto-fundado y artificial desprovisto de normatividad efectiva (*Weltlichkeit*)[56].

Avanzando con la argumentación, una vez establecido el vínculo entre el reconocimiento afectivo y cognitivo, Hume procederá a explicar con mayor detalle su hipótesis del *observador imparcial* en una de sus obras emblemáticas. En su *Investigación sobre los principios de la moral*, el autor reafirma la centralidad del observador imparcial, cuyo papel consiste en suministrar un criterio de evaluación de nuestras propias acciones basado en un punto de vista que, a la vez, ha sido interiorizado y universalizado servirá de criterio y autoridad normativa. Dicho de otro modo, « Que le spectateur judicieux soit compris comme le point de vue de spectateurs effectivement présents ou de spectateurs idéaux, dans les deux cas il faut accorder à ces représentants d'une subjectivité étrangère une autorité normative susceptible de limiter significativement l'agir ou le jugement propre du sujet » (Honneth, 2020, p. 66).

En claro contraste con la idea de Rousseau, quien le otorgaba un estatus amenazante y peligroso a dicho observador exterior, Hume lo ubica en el centro de su propuesta, pues esta subjetividad «exterior» posee un estatus normativo, gracias al cual evalúo y conduzco la acción. Así pues, « Pour Hume, notre désir de considération sociale constitue le moyen par lequel nous sommes incités à écarter par l'autocontrôle les préjugés sociaux dans nos jugements de valeur,

[56] Aquí podemos observar otro origen epistemológico de la discusión relativa a formalización y abstracción del razonamiento práctico auto-fundante que ya había sido analizada en varios pasajes de la presente investigación.

pour tenter de les amener à une certaine cohérence cognitive » (Honneth, 2020, p. 82). Cuanto más se ciñan los comportamientos individuales a la perspectiva de este «observador ideal», la acción será considerada como « reputada » y, por tanto, moral y públicamente *reconocida*.

Continuando con la línea argumentativa trazada al inicio, el relevo intelectual y generacional será representado por Adam Smith (1723-1790) quien recibirá los aportes y reflexiones de sus antecesores, enmarcándolas en un nuevo contexto sociopolítico. En este nuevo escenario, el capitalismo había logrado un mayor grado de maduración, aceptación política y económica, lo que aclimataría la emergencia de la Revolución Industrial pocas décadas después. Simultáneamente, la subjetividad del *homo œconomicus* había logrado gran aceptación, razón por la cual la discusión girará, más bien, en torno a los límites y consecuencias de su instauración. La obra de Smith resulta, pues, relevante porque cristaliza un cambio de paradigma y forma de pensar en donde las relaciones *morales* y *económicas* tienden a entrelazarse y, en muchos casos, a confundirse, razón por la cual es necesario detallar cuales son los niveles de imbricación y subordinación entre estas dos esferas.

Para tal propósito, Honneth se aventura con una nueva lectura de la obra de Smith, ubicándola en la corriente que busca resistir y contrarrestar los efectos nocivos del desarrollo capitalista. Como trasfondo de esta cuestión, se encuentra la polémica desatada aquel entonces entre la visión negativa del reconocimiento humano de cuño francés basada en el egoísmo y el *amour-propre*, denominada por los británicos como la corriente « materialista ». Y, la corriente escocesa, según la cual las relaciones intersubjetivas – disposición natural – están mediadas y determinadas, ante todo, por la simpatía y el reconocimiento recíproco.

Honneth ubicará la otra de Smith en esta última corriente, para lo cual debe reconciliar dos dimensiones de su obra, cuyos intérpretes han separado en tesis aparentemente irreconciliables. Por un lado, se encuentran las tesis de la *Riqueza de las Naciones* basadas en el interés individual y egoísta de acumulación de riqueza como sustento del sistema de autorregulación del mercado (la « mano invisible ») y, por otro lado, las reflexiones de *La teoría de los sentimientos morales* basadas en premisas positivas y benéficas de la cooperación humana, la simpatía y el bienestar colectivo. Similar al caso del « problema de Rousseau » señalado por Cassirer, será necesario revisar, subraya Honneth, algunas tesis largamente difundidas por los cánones filosóficos

contemporáneos, las cuales, si bien han contribuido a la comprensión y enseñanza de su obra, en muchos casos han oscurecido elementos importantes de sus reflexiones.

Dicho esto, Honneth comienza señalando que Adam Smith parte de las mismas premisas elaboradas por Hume concernientes a la disposición afectiva y emocional de «entonarse» con otros individuos, haciendo la salvedad de que esta afección está sujeta a gradaciones que dependen de nuestra propia experiencia personal. Gracias a la imaginación, señala Smith, el sentimiento de *simpatía* puede adoptar emocionalmente la perspectiva de una segunda persona y, con ello, establecer un vínculo afectivo que desborde la órbita privada e individual de la experiencia. Una vez esta forma de « armonización afectiva » establecida será necesario analizar cómo se pueden deducir los estándares de corrección y evaluación de los comportamientos morales.

Para ello, Smith retomará la hipótesis del *observador imparcial*, quien suministraría los criterios normativos que regulan la conveniencia o no de los sentimientos. Mediante un proceso de inducción, las personas involucradas en la evaluación de sus sentimientos incorporarían paulatinamente cuantos puntos de vista sean posibles hasta alcanzar un tipo de juicio lo suficientemente abstracto y objetivo que pueda ser considerado como la razón misma dictando los criterios de evaluación. Este proceso de autoevaluación en aras al autocontrol será, pues, el fundamento del razonamiento práctico de corte empirista.

En una notoria anticipación de las tesis de Kant, Smith insiste que este juicio imparcial y casi omnisciente debe ser pensado, ante todo, como un juicio de carácter interno. En este sentido, la auto-fundación racional de la perspectiva moral, calificada como neutral y objetiva, servirá de guía y evaluación de nuestras acciones morales[57]. Así pues, « Pour Smith, c'est même le besoin de vivre en harmonie affective avec tous nos congénères qui nous pousse à nous comporter d'une manière qui paraisse digne d'éloge aux yeux d'un juge impartial » (Honneth, 2020, p. 83).

Dado que por naturaleza los seres humanos necesitamos la aprobación y el elogio público, la perspectiva del juez interiorizado terminará consagrándole indirectamente a los otros seres humanos el estatus de autoridad normativa. En este contexto, el reconocimiento social se presenta como la condición fundamental no solo para controlar nuestro comportamiento, sino también para

[57] Al respecto anota Honneth: esta idea debe ser pensada « sur le modèle d'une voix intérieure de la conscience, plutôt que comme un juge extérieur » (Honneth, 2020, p. 77).

el establecimiento de criterios normativos. Por un lado, el reconocimiento intersubjetivo dependería de una armonización afectiva que permita crear vínculos psicológicos entre los seres humanos. Por otro lado, dependería del proceso de interiorización psicológica de los puntos de vista de la comunidad, creando, con ello, el punto de vista del juez imparcial. Por lo tanto: « La reconnaissance, ici, s'adresse prioritairement à la communauté idéalisée de tous les membres de la société, identifiée à ce juge intériorisé auquel on attribue l'autorité morale de se prononcer sur la convenance de ses propres sentiments, et donc de façonner le caractère du Soi individual » (2020, p. 80).

A juicio de Honneth, es indudable que debe hacerse una nueva lectura a la *Riqueza de las naciones*, pues, si bien la ideología del *laissez-faire* es central a la investigación, es claro que una de las prioridades del autor era denunciar aquellos comportamientos económicos y sociales que no correspondiesen con los criterios del *juez imparcial* en cuestión. En efecto, Smith crítica ampliamente aquellos procedimientos económicos que no eliminen la servidumbre y la dependencia personal. Igualmente, se esfuerza por proponer un sistema económico que sea construido en función de todos los miembros que hacen parte de la sociedad. En resumen: « il peut tout de même sembler justifié d'attribuer à Smith l'intention philosophique de s'opposer à l'extension des principes capitalistes et développant les relation de reconnaissance qui sont toujours déjà impliqués dans les échanges humains » (Honneth, 2020, p. 82). De acuerdo con el autor, es evidente que la filosofía de Smith controvierte la tesis según la cual las relaciones de reconocimiento deben estar subordinadas a las relaciones egoístas de acumulación e instrumentalización económica de las relaciones sociales. Por el contrario, las relaciones de reconocimiento afectivo y social a tenor normativo anteceden todo tipo de relación económica y política.

Finalmente, será necesario abordar las reflexiones del último pensador en la línea « contra-hegemónica » que se disputaba con la instauración del interés individual como fundamento de la vida en sociedad. El caso de John Stuart Mill (1806-1873) se enmarca claramente en otra época, en donde el nuevo modelo económico basado en la acumulación e interés individual ha logrado una cierta estabilidad. De hecho, esta nueva época será el punto de articulación que prolongará la primera fase imperial británica conducida por el mercantilismo (colonización de gran parte de

América y el Caribe en el siglo XVII y XVIII) con la segunda fase imperial dirigida por el capitalismo (colonización de grandes territorios de África, Asia o Oceanía en el siglo XIX y XX)[58].

En este contexto, la obra temprana de Mill dista de ser una crítica profunda de la mentalidad individualista que se ha instaurado en la Isla. A su juicio, la libertad individual y, por tanto, el razonamiento práctico auto-fundado, egoísta y utilitario serían la única garantía de estabilidad de la vida en sociedad. Dicho de otro modo, el reconocimiento de un estatus normativo a los otros ciudadanos y, por extensión, al Estado, podría ser una amenaza a la toma de decisiones, formulación de proyectos de vida y búsqueda de la felicidad. De hecho, los medios de control social tales como la opinión pública y el Estado son criticados por Mill, pues podrían reforzar la idea de la dictadura de las mayorías y la uniformización ciudadana. El único caso en el cual sería permitido restringir las libertades es cuando haya interferencia y choque de libertades. En grandes rasgos, esta forma de liberalismo será la ideología dominante de la burguesía británica en pleno proceso de expansión política, colonial, económica y social.

No obstante, su obra tardía reformula algunas premisas relativas a los efectos perniciosos de un modelo basado exclusivamente en la utilidad individual, lo cual lo conduce a una discusión relativa a la legitimidad de la restricción de ciertas libertades, el papel del Estado y el juicio de « subjetividades externas ». De hecho, « Mill s'est donné beaucoup de mal, dans son ouvrage, pour déterminer avec exactitude la limite normative à partir de laquelle un tel préjudice [restringir libertades] pourrait être établie » (Honneth, 2020, p. 85). En esta reformulación, emerge la cuestión relativa al reconocimiento intersubjetivo, ya que, al discutir el estatus normativo de los conciudadanos en el desarrollo de la vida individual, Mill concuerda que existen bienes sociales indispensables para la realización de una vida plena. En particular, *On Liberty* (1859) y *Chapters on Socialism* (1879) Mill realiza una interesante reflexión en donde intenta armonizar, por un lado,

[58] De acuerdo con Immanuel Wallerstein, este tipo de pensamiento basado en el *homo œconomicus* se impondría paulatinamente como un nuevo *sistema-mundo*, cuya forma de expansión y hegemonización global se daría a través del capitalismo como nueva *economía-mundo*. La centralización del poder absoluto, el fortalecimiento de la burguesía emergente y la expansión colonial, lejos de ser cuestiones antagónicas parecen, más bien, servir conjuntamente a los nuevos objetivos de creación de un mercado mundial. En este contexto, se podrá comprender mejor cómo la emergencia de la burguesía en Inglaterra, Francia y Alemania, más allá de las divergencias históricas que señala Honneth, tendrán un patrón común de despliegue, a saber: el imperialismo y colonialismo. Al respecto, Wallerstein arguye más adelante « El origen de las colonias modernas se encuentra en la expansión económica del sistema-mundo. En esta expansión, los estados fuertes centrales intentaron incorporar nuevas zonas a los procesos del sistema-mundo moderno » (Wallerstein, 2005, p. 81).

los postulados de su obra temprana relativos a un tipo de « libertad negativa », que condena toda injerencia estatal y social en la toma de decisiones individuales. Y, por otro lado, los principios de su obra tardía relativos a una forma de « libertad positiva », según la cual el cultivo de las capacidades individuales depende de una presencia del Estado como agente activo en la evaluación, conducción y corrección de ciertos comportamientos humanos.

Enriquecido con las ideas del romanticismo alemán sobre la existencia de capacidades individuales únicas y auténticas, Mill se dispuso a reflexionar sobre un tipo de organización social que incorpore una dimensión más activa del Estado sin minar las libertades fundamentales. En este sentido, se preocupa por entender el rol que ocupan los juicios sociales (subjetividad externa) y, ante todo, cómo influyen en las decisiones individuales. A diferencia de su obra temprana, el autor estima que esta influencia social ha de estar enmarcada en un conjunto de arreglos institucionales que garanticen, por un lado, el pleno desarrollo de las capacidades individuales y fortalezcan, por otro lado, el conjunto de bienes sociales indispensables para la realización humana. En este punto, emerge el problema relativo a la legitimidad de la restricción de libertades y el rol de la consideración social. ¿Cómo evitar el choque de libertades sin tener un criterio normativo que guiare la acción estatal y colectiva? Como lo señaló Isahia Berlin en su texto *Elogio a la libertad*, no es claro el principio normativo que resolvería este problema. O bien prima el bienestar de las mayorías (utilitarismo) o bien prima la traducción institucional de una visión concreta de bien (perfeccionismo). ¿Cuál es, pues, el mejor camino para superar el problema relativo a la restricción legítima de las libertades? ¿Qué papel tendría la consideración social para resolverlo?

Para solucionar dicha cuestión, la idea de reconocimiento presente en la obra de Mill apuntaría a discernir sobre los criterios normativos que validarían o invalidarían los juicios de los conciudadanos (cristalizado también en la acción estatal) a propósito de las decisiones individuales. Mill defiende la idea según la cual el reconocimiento público (*elogio* y *reprobación*) podría ser *transitoriamente* un instrumento eficaz para evitar, por un lado, el posible choque de libertades y, por otro, fortalecer la unidad de la comunidad. Reseñando a Mill, Honneth considera que: « L'éloge et le blâme publics constituent provisoirement les meilleurs instruments dont dispose une société pour éviter les conflits entre des modes de vie qui se contrarieraient mutuellement » (Honneth, 2020, p. 85). Asimismo, el deseo de ser reconocidos como miembros

activos de la comunidad nos incitaría a limitar nuestras propias decisiones y comportamientos más allá de los impulsos egocéntricos e individualistas. Así pues,

> le désir d'être un membre reconnu de sa communauté constitue selon Mill le ressort motivationnel qui confère une telle efficacité au blâme public: toute personne qui se voit ainsi rappelée à l'ordre aux yeux de tous ses concitoyens doit craindre, tôt ou tard, de ne plus faire partie du groupe – et se montrera par conséquent, très vite encline à accepter les normes auxquelles on la renvoie de cette manière. (Honneth, 2020, p. 86)

En consecuencia, la consideración pública sería el mecanismo social a través del cual se armonizaría el problema relativo a la legitimidad de la restricción de libertades (choque de proyectos de vida), el rol normativo de los juicios de los conciudadanos (subjetividad exterior) y el desarrollo de proyectos de vida individuales (libertad negativa). Concluyendo esta primera parte, podemos ver que la línea de pensamiento de Hutcheson, Hume, Smith y Mill refleja una idea del reconocimiento intersubjetivo según la cual los seres humanos podemos limitar, evaluar y revisar nuestros propios comportamientos, decisiones y juicios en virtud de una serie de mecanismos, disposiciones y facultades psicológicas. Si bien estos procesos de autocontrol dependen de una cierta interacción con una « subjetividad exterior » (entonación afectiva, elogio y reprobación), el peso argumentativo y motivacional reposa, en última instancia, en el individuo que es capaz de elaborar un punto de vista normativo para autogobernarse y conducir, por tanto, el razonamiento práctico. De acuerdo con Honneth: « Pour Mill, comme pour Hume et Smith, la dépendance de l'individu à l'égard du jugement d'autrui signifie d'abord et surtout qu'il se sent poussé à examiner son propre comportement pour juger s'il est compatible avec les attentes normatives de la communauté, idéalisée ou réelle, de tous ses contemporains » (Honneth, 2020, p. 86).

Al otorgarle un estatus normativo a los conciudadanos, la tradición británica de la idea de reconocimiento ofrece uno de los aportes más valiosos en el enriquecimiento del concepto, pues, para tal tarea, se habría visto en la necesidad de acentuar « la nature sociale humaine face à "l'individualisme possessif" dominant depuis Hobbes » (2020, p. 86). En las postrimerías de la modernidad capitalista basada en premisas egoístas, y cuyas consecuencias se veían como una amenaza para la sociedad, la idea del reconocimiento intersubjetivo se mostraría como un remedio a las desviaciones y patologías producidas por la nueva organización social y económica capitalista.

Llegando al final de la exposición, habría que mencionar un último elemento que, a mi juicio, debe ser puesto sobre la mesa de discusión. Al final, no existe una línea argumentativa clara

que oponga la tradición de Hobbes y Grocio, pues, más allá de las variaciones de la formulación teórica, parece que el liberalismo, en sus múltiples manifestaciones, sería la visión de mundo que habría que defender y enarbolar. A lo sumo, podrían discutirse algunos mecanismos paliativos de sus efectos sociales, pero las tesis principales quedarían incólumes. Por ejemplo, la protección de la propiedad privada, el fortalecimiento de la sociedad civil, la productividad del mercado y la misión civilizatoria británica englobaría tanto la versión individualista y egoísta iniciada por Hobbes como aquella versión que busca contrarrestar los efectos negativos tal como es el caso de Grocio, Hume, Smith o Mill.

d. Reconocimiento recíproco en la tradición alemana

Tras haber realizado un corto y sucinto análisis sobre los principales puntos de discusión relativa al reconocimiento en la tradición británica, debemos continuar con el análisis propuesto por Honneth en torno al pensamiento germánico. En el caso alemán, el reconocimiento intersubjetivo no solo suministraría las fuentes normativas del autocontrol individual, sino también constituiría la condición de posibilidad de la normatividad social y la autodeterminación en general. Es decir, el reconocimiento recíproco permitiría la construcción de lazos sociales que amplíen las esferas de libertad colectiva en la familia, la sociedad civil o el Estado. En su conjunto, la comunidad se reconocería a sí misma como productora de normas (la cultura), las cuales, a su vez, deberán ser cumplidas, reguladas y, sobre todo, interpretadas constantemente en virtud de las luchas sociales.

Como consecuencia, la tradición alemana contribuiría a la reflexión de un nuevo tipo de razón encarnada históricamente, caracterizada como una constante *actividad* subyacente a toda normatividad social. El razonamiento práctico estaría mediado, con antelación, por esta normatividad, cuya esencia, lejos de ser el producto de un acuerdo libre y voluntario entre ciudadanos, habría sido el producto de un largo proceso de lucha y confrontación entre conciencias individuales y pueblos. En esta tradición, el concepto de *Achtung* será indispensable para comprender la relación entre la autodeterminación libre y la normatividad social. Al respecto, las reflexiones de Kant, Fichte y Hegel serán el eje central de la discusión.

Como es habitual en Honneth, y respetando la metodología expuesta inicialmente, el autor comienza retratando el ambiente social y político de Alemania a finales del siglo XVIII. El objeto consiste en mostrar cómo ciertas « tonalidades culturales » repercutirían en las discusiones filosóficas de aquel entonces. En primer lugar, el modelo de control social y político en el Sacro Imperio Romano Germánico se diferenciaba claramente del absolutismo francés y la monarquía parlamentaria británica. De hecho, existían una gran cantidad de principados más o menos autónomos que impedían la centralización, la homogeneidad cultural y la emergencia de una economía « nacional ». Además, el desarrollo del capitalismo como sistema económico se encontraba aprisionado aún en las redes de dominación feudal, clerical y señorial. Si bien la burguesía no tenía una gran influencia en los debates políticos y económicos, gozaba de un gran prestigio social. En palabras de Honneth:

> Du fait de la longue survivance de structures féodales de domination en dehors des villes libres, la bourgeoisie était restée exclue du pouvoir politique, mais, à la différence de ce qui se passait dans beaucoup d'autres pays d'Europe, jouissait d'un grand prestige social, car elle exerçait d'importantes responsabilités dans l'administration, dans l'éducation et dans la vie culturelle. (Honneth, 2020, p. 91)

Esta ambivalencia entre el gran prestigio social y poca representatividad política abonó el terreno para que un cierto tipo de problemática social bien definida naciera. De acuerdo con Honneth, el caso francés y británico se diferencia del « paradigma de modernización » germánico, pues este último se enmarcaba en la necesidad de la burguesía de abrir espacios de igualdad y representación política que reflejaran el prestigio social del cual gozaba[59]. En este sentido: « il n'est pas étonnant que l'idée de reconnaissance, dans l'Allemagne de la modernité naissante, ait surtout eu pour fonction d'exprimer sous une forme philosophique hautement originale cette revendication d'égalité de tous les citoyens » (Honneth, 2020, p. 92). Si bien el origen de estas ideas de igualdad y sociabilidad podría encontrarse en Pufendorf y Leibniz, será solamente con Kant que una revolución en la forma de ver el mundo tendrá lugar. A la base de su propuesta, se encontrará la idea de otorgarle un lugar privilegiado a la *razón*, la cual activamente produciría, a su vez, las condiciones de posibilidad para el conocimiento científico y práctico. En el seno del

[59] En contraste a lo expresado por el autor, se puede argüir que en Francia y en Inglaterra las reivindicaciones relativas a la igualdad ciudadana enarboladas por la burguesía emergente se encontraban igualmente en el corazón de múltiples transformaciones sociales tales como es el caso de la Revolución Francesa y la Revolución Gloriosa. Incluso, se puede considerar que estas transformaciones antecedieron las reivindicaciones germánicas relativas a la igualdad.

idealismo alemán nacerá, por tanto, la idea relativa al reconocimiento recíproco basada en la noción de respeto [*Achtung*], autonomía e igualdad.

Comenzando con la filosofía de Kant, la cuestión del reconocimiento emerge, a juicio de Honneth, al momento de comprender la justificación moral y política de la igualdad humana y, por tanto, del respeto recíproco. Si bien ya hemos realizado algunas reflexiones epistemológicas y morales al respecto, valdría la pena retomar varios elementos para ampliar la discusión. En lo que respecta a la moral, Kant intentará justificar un tipo de conocimiento universal que sirva de base para guiar y conducir el razonamiento práctico. Este conocimiento deberá tener las mismas características del conocimiento científico (universal, necesario y abstracto).

Si bien la fundamentación de la ley moral tiene sus antecedentes en un tipo de discernimiento individual retratado por la figura del *observador imparcial,* Kant da un paso más allá. Arguye que la fundamentación de la acción moral obedece a las máximas que la razón misma se impone. Es decir, el discernimiento universalizable no solo opera como un mecanismo psicológico o social de *autocontrol,* sino también como una facultad inherente a la razón. Por tanto, concibe la evaluación de este observador imparcial como una actividad de la razón práctica inherente a todos los seres humanos. Como lo anota Honneth, Kant

> affirme en effet que cette capacité à adopter la perspective d'un observateur impartial, nécessaire pour pouvoir se donner une loi morale, ne peut être conçue d'une manière appropriée et convaincante, que si l'on y voit un acte de subordination aux commandements de sa propre raison. (Honneth, 2020, p. 94)

Pues bien, si la razón impone internamente las máximas morales al ser humano en general, habría que indagar cuáles son las *fuentes motivacionales* para que dicha subordinación tenga lugar efectivamente. En este contexto, la noción de *respeto* entra en escena, pues, según Kant, este sentimiento tendría una doble característica que permitiría mediar la teoría moral y la vida moral. Por un lado, este sentimiento se relaciona con el conjunto de *inclinaciones sensibles* y, por otro lado, con las *prescripciones morales* de la razón.

En la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* y en la *Crítica de la razón práctica,* Kant define este sentimiento de respeto, anteponiéndolo explícitamente al *amour-propre*. En una extensa nota de pie de página de la *Fundamentación*, el autor expone que el respeto es un *sentimiento* espontáneo que se produce gracias al influjo de la razón, la cual, subordinando al egoísmo individual al dominio de ley universal, posibilita que los seres humanos *reconozcan*

indirectamente la dignidad humana encarnada y ejemplificada en los conciudadanos. Como la fundamentación es interna, abstracta y universal, el *reconocimiento* de la dignidad humana de los sujetos de carne y hueso será *a posteriori*, pues el objeto del respeto y, por tanto, del reconocimiento, será exclusivamente la ley moral auto-fundante. En sus propias palabras, Kant señala:

> A decir verdad, el respeto es la representación de un valor que doblega mi amor propio […] Así pues, el objeto del respeto es exclusivamente la ley, aquella ley que nos imponemos a nosotros mismos como necesaria de suyo. En cuanto ley nos hallamos sometidos a ella sin interrogar al amor propio y en cuanto se ve impuesta por nosotros mismos es una consecuencia de nuestra voluntad […] Todo respeto hacia una persona es propiamente sólo respeto hacia esa ley (de la honestidad, etc.) de la cual dicha persona nos brinda el ejemplo. (Kant, 2012, p. 93)

Como consecuencia, aquello que limitaría nuestras inclinaciones sensibles y, por tanto, serviría de fuente de *motivación moral*, se encuentra en este sentimiento de respeto cuya esencia, a la vez sensible y racional en la medida en que permite realizar una *representación de su valor* cada vez que nos topamos con otro ser humano. Al vernos de frente con otro individuo, podemos acceder sensible e indirectamente a la *ley moral interna* que nos obliga a limitar nuestro *amor-propio*. En palabras de Honneth: « le respect d'autrui modifie ainsi notre nature sensible, car il nous oblige à donner aux commandements moraux de notre raison le pas sur nos intérêt egocentriques » (Honneth, 2020, p. 98).

Realizando este acto de razón práctica, se podrá concluir que la experiencia del respeto señala claramente una dimensión igualitaria de todos los seres humanos, en cuya base el reconocimiento intersubjetivo recíproco logra adoptar una vocación formalmente universal. Esta condición igualitaria presupone asimismo que cada individuo autónoma y libremente sea capaz de limitar sus inclinaciones egoístas, razón por la cual: « les hommes en tant qu'êtres intelligibles sont tenus de se respecter réciproquement dans l'autonomie qui leur revient à tous » (Honneth, 2020, p. 101). Así pues, la máxima kantiana « el ser humano es un fin en sí mismo y no un medio » se fundamentaría moralmente en el respeto recíproco, cuyo alcance universal traduce afectivamente la obligación racional.

Ahora bien, las tesis de Kant en torno al reconocimiento recíproco recibirán varias críticas basadas en supuestas falencias y déficits relativos a la fundamentación racional del razonamiento práctico y su respectivo peso motivacional. Las principales críticas elaboradas por Fichte y Hegel señalan la insuficiencia motivacional del sentimiento de respeto como fuente determinante de la

acción humana. Esto debido, en parte, y según ellos, al exagerado nivel de abstracción y formalismo de su propuesta moral que impediría su realización y cristalización mundana, histórica y material.

Honneth comparte con Fichte y Hegel la idea según la cual existiría un bache en la argumentación de Kant que impide construir un vínculo motivacional entre la formulación interna del razonamiento práctico y su exteriorización práctica. De manera similar a lo expuesto en la tradición británica, el reconocimiento en clave kantiana solo operaría indirectamente, pues el peso argumentativo y normativo recaería, al fin de cuentas, en el sujeto individual, quien gracias a la facultad del juicio podría limitar sus propios impulsos egocéntricos. El reconocimiento recíproco quedaría recluido a la artificialidad intelectual porque la « subjetividad » exterior no sería más que la ejemplificación del sentimiento de respeto auto-fundado por la razón. Así pues,

> Le concept de respect qui devait constituer le versant externe, tourné vers le sujet empirique, de cette morale rationnelle reposait à vrai dire sur des pieds d'argile. Car le sentiment auquel il faisait référence était manifestement une création hybride, moitié fait empirique, moitié obligation intelligible, sans lien immédiatement discernable entre ces deux composantes. D'une part, le respect était censé surgir spontanément en tout être humain face à son semblable ; mais d'autre part, il ne paraissait pouvoir fonctionner que lorsque ce semblable était envisagé, par un certain usage de la faculté de juger, comme un être moral. (Honneth, 2020, p. 102)

Además de la artificialidad y fragilidad del reconocimiento recíproco defendido por Kant, la centralidad del sujeto autónomo no mediado externamente sería vista, a los ojos de Hegel, como un grave error que estaría incluso al origen de formas de *despotismo*[60]. A su juicio, el rol que las mediaciones « mundanas », « sensibles » e « históricas » de los seres humanos cumplen es indispensable para formular, evaluar y corregir el razonamiento práctico. Tal como lo retrata Hegel en el apartado *El espíritu extrañado de sí mismo, la cultura* de la *Fenomenología del espíritu*, la enajenación característica del espíritu ilustrado desconocería la racionalidad presente en las costumbres, instituciones y normas que configuran la subjetividad humana y, con ello, las formas de reconocimiento recíproco inmanentes en la sociedad.

En esta línea argumentativa, tanto Fichte como Hegel intentarán remediar el alegado déficit motivacional partiendo de la idea según la cual la formulación del razonamiento práctico no

[60] En la *Fenomenología del espíritu* en el apartado *La libertad Absoluta y el Terror*, Hegel crítica esta perspectiva indicando que la razón que prescinde de las mediaciones intersubjetivas historizadas presentes en las costumbres y normas en vigor corre el riesgo de autoerigirse como tribunal moral, lo cual puede desembocar en la censura, el terror y el despotismo (Robespierre).

depende únicamente de la facultad de la razón, sino también de la racionalidad presente inmanentemente en el conjunto de instituciones, normas y conocimientos. Este giro epistemológico propio del idealismo alemán presupone « qu'une telle rationalité du réel n'était pas à comprendre comme le produit de nos opérations rationnelles de connaissance, mais au contraire comme une situation de fait, comme la réalité d'un monde tout entier issu de l'activité de la raison » (Honneth, 2020, p. 103).

En el caso de Fichte, la actividad concreta del « yo » no hace referencia exclusivamente a la comprensión teórica e individual del mundo. Por el contrario, este sujeto toma conciencia de la autonomía por medio de la interacción no solo con la materia fruto de su actividad, sino también con otros individuos capaces de guiar sus acciones racionalmente. Como resultado, múltiples relaciones jurídicas de reciprocidad se instaurarán en la medida en que las interacciones se complejicen. Si bien este proceso es caracterizado por Fichte en varias etapas, el punto central de su argumentación reposa en el momento en que el « yo absoluto », individual, es interpelado por otra conciencia. Esta solicitud desata un nuevo nivel de conciencia de la actividad humana: los dos individuos se percatan respectivamente de que este gesto lingüístico-moral presupone ciertos niveles de racionalidad. Esta base racional implica que se espere

> une libre réaction de la part du destinataire, celui qui l'émet doit être prêt à borner ses intérêts particuliers de sorte qu'ils fassent place aux intérêts potentiels de celui à qui il s'adresse. Ce n'est pas un hasard si Fichte, à cet endroit, utilise à plusieurs reprises la formule de la restriction volontaire de sa propre liberté. (Honneth, 2020, p. 107)

En el marco de esta eventual respuesta a la llamada del otro, la coloración germánica del concepto de *reconocimiento* deja su impronta más célebre. De hecho, la efectividad del gesto presupone que el receptor restrinja la libertad individual si desea responder favorablemente. En cuanto al emisor, este debe estar igualmente dispuesto a limitar sus propias expectativas. De lo cual se podría concluir que la interpelación prefigura la condición de posibilidad de la libertad humana en la medida en que tanto la respuesta como el llamado operan gracias a una racionalidad compartida. En este contexto, Fichte hace la célebre formulación sobre el reconocimiento según la cual la libertad presupone un tratamiento recíproco entre individuos[61]. En palabras de Honneth:

[61] Honneth cita a Fichte reproduciendo la célebre formulación: « aucun ne peut reconnaitre l'autre, s'ils ne se reconnaissent pas tous deux réciproquement; et aucun ne peut traiter l'autre comme un être libre, si tous deux ne se traitent pas ainsi réciproquement » (Honneth, 2020, p. 107).

« c'est seulement quand le sujet s'engage dans une relation de reconnaissance réciproque qu'il peut spontanément se percevoir aussi comme un être agissant rationnellement, parce qu'il perçoit alors dans l'autre l'image inversée de sa propre activité » (Honneth, 2020, p. 109).

Esta última idea refleja claramente la coloración semántica propia de la tradición germánica según la cual la conciencia de la libertad individual depende de la mediación intersubjetiva. La solución que ofrece Fichte al déficit de motivación de la propuesta de Kant es, sin lugar a duda, un gran aporte a la discusión, puesto que presupone unos primeros trazos en el objetivo de « concretizar » y « destrascendentalizar » ciertos postulados kantianos. De hecho, el rol normativo de la intersubjetividad se reveló durante el proceso de interpelación, porque, al complejizar sus interacciones sociales, « l'individu ne cherche pas à augmenter sa valeur sociale, ni à renforcer sa capacité d'autocontrôle moral. Il veut gagner une liberté qui, en un sens, ne se construit que par des communications de ce genre » (Honneth, 2020, p. 111). Razón por la cual, las relaciones intersubjetivas, lejos de poner en peligro la identidad personal o servir de fuente de autocontrol, posibilitan la *autoderminación*, a la vez individual y colectiva. Sin embargo, la lectura que hace Fichte de las relaciones de reconocimiento recíproco estará, de acuerdo con Honneth, subordinada en demasía a las premisas subjetivistas kantianas que habrá que problematizar de la mano de Hegel.

Para este propósito, el primer paso consiste en refutar la dualidad entre la sensibilidad y el entendimiento subyacente a la teoría del conocimiento y teoría moral defendida por Kant y Fichte. Hegel críticará esta escisión proponiendo, por el contrario, una comprensión holista y espiritual de la realidad. A su juicio, el mundo físico y cultural no son más que la realización progresiva del espíritu que busca « liberarse » de las determinaciones naturales. En este sentido, la *autodeterminación* no se comprenderá como la facultad de un individuo en particular, sino, más bien, como el proceso de toma de conciencia de la humanidad entera. Retomando la discusión que dimos más arriba, este proceso de auto-búsqueda, lejos de ser una operación mental, es un proceso histórico, real y concreto, cuya objetivación y encarnación ha sido la historia humana en su totalidad.

Con este horizonte filosófico, Hegel se posicionará de manera diferente en la discusión relativa al reconocimiento recíproco. El alegado déficit motivacional y excesivo formalismo de la propuesta de Kant sería resuelto por medio de la mutua implicación de la dimensión empírica e

intelectual. Para superar este déficit, el joven Hegel tomará el ejemplo del amor, en cuya exteriorización se cristaliza la dimensión empírico-pulsional y la dimensión abstracta-racional. Al fusionar estas dos dimensiones, el ser humano sería capaz de « accepter de borner ses propres actes en fonction des désirs et des intérêts de la personne en question, parce qu'on les perçoit comme dignes d'être soutenus et encouragés » (Honneth, 2020, p. 113).

Ahora bien, este proceso de autocontrol no tiene como objetivo la simulación de virtudes, ni una máxima de la razón, ni mucho menos el deseo de ser aceptado por una comunidad. Por el contrario, el amor es fruto de un proceso de reconocimiento recíproco gracias al cual la libertad individual pende de la libertad de la pareja: « c'est l'amour entre homme et femme qui, dans le commerce quotidien des individus concrets, exprime le mieux ce que cela signifie que de se reconnaître mutuellement comme des "êtres libres" » (p. 113). En este sentido, el proceso de autodeterminación individual está subordinado a la mediación sentimental y racional construida colectivamente en pareja, gracias a la cual ambos pueden alcanzar mayores niveles de libertad. El reconocimiento en el amor ejemplifica un tipo de interacción real, concreta y encarnada que se distancia del cálculo formal-racional defendido por Kant. Más allá de reconocer abstractamente a la otra conciencia como un fin y no un medio (respeto),

> Each self-consciousness must also realize and accept that its well-being and identity as a subject is bound up with how it is seen by the other self-consciousness (which is where Hegelian recognition differs from Kantian 'respect'). If this recognition is reciprocal, Hegel argues, then neither side need fear that by acknowledging the other and feeling itself bound to it (in a relationship like love, for example) 'it has lost itself' (PS: 111). (Stern, 2002, p. 74)

La reciprocidad del sentimiento expresa, por un lado, la constatación que el otro es parte constitutiva de la identidad individual. Por otro lado, confirma que la limitación de las pulsiones egocéntricas está mediada por el bienestar del otro individuo, quien es considerado como parte de mi propio ser y, con ello, se anula cualquier miedo relativo a la *pérdida de sí*. Teniendo en cuenta lo anterior,

> Trois conditions sont donc requises, selon Hegel, pour que la reconnaissance produise la liberté individuelle de la manière que je viens de dire : la reconnaissance doit être réciproque, elle doit consister en deux gestes complémentaires d'autolimitation et, enfin, elle doit présenter un caractère expressif, c'est-à-dire exister pour tous ou être perceptibles par tous. (2020, p. 114)

Estas condiciones caracterizadas por un alto grado de expresividad – exterioridad, historicidad y publicidad –, reciprocidad y autolimitación serán determinantes para comprender el nuevo horizonte epistemológico elaborado por Hegel. En concreto, el autor no verá la relación de

reconocimiento recíproco como el encuentro entre dos conciencias que *reconocen* indirectamente la libertad del otro, sino más bien como el fruto « d'une puissance unifiante de l'esprit qui, grâce à l'amour, parvient à dissoudre les antinomies et à faire ainsi surgir un universel vivant » (2020, p. 114). Esta forma de *universal concreto*, vivo y encarnado será el elemento clave para comprender la apuesta de Hegel relativa al reconocimiento recíproco.

Siguiendo esta línea argumentativa, Hegel complejizará posteriormente esta idea basada en el amor en su libro *Fundamentos de la filosofía del derecho* introduciendo una serie de elementos relativos al reconocimiento recíproco presentes en la familia, la sociedad civil y el Estado. Para él, el conjunto de normas, valores, instituciones y comportamientos serán examinados como la condición de posibilidad de las relaciones de reconocimiento en el marco del despliegue del espíritu objetivo: « on pourrait dire que c'est l'esprit objectif, la structure institutionnelle d'une certaine époque, devenue une "seconde nature", qui détermine maintenant aux yeux de Hegel les désirs et les intérêts des individus, et donc les traits subjectifs qu'ils ont appris à apprécier dans l'Autre » (Honneth, 2020, p. 116). A modo de « segunda naturaleza », esta red de mediaciones intersubjetivas determinará la normatividad social subyacente a las reglas de reconocimiento en la familia, sociedad civil y Estado.

En consecuencia, Hegel niega que todo marco normativo dependa de un conjunto de reglas formales, fruto de la especulación y la abstracción. Por el contrario, considera que toda normatividad social no solo está determinada histórica y culturalmente, sino también está sujeta a luchas y conflictos inherentes que se desatan en función del tipo de vida, instituciones, valores y comportamientos que « *deseen ser reconocidos* ». A raíz de esta *dialéctica*, las relaciones sociales no podrán ser simétricas y recíprocas permanentemente, de modo que el reconocimiento será más bien un *proceso* que siempre estará mediado por un deseo que tiende a exteriorizarse y objetivarse. Esta última idea cristalizada en la *Fenomenología del espíritu* muestra que el origen de los conflictos sociales reposa, en última instancia, en la dialéctica del amo y el esclavo, en la cual la voluntad del vencedor determinará el marco normativo que regirá las relaciones de reconocimiento. Más allá del debate inspirado por las lecturas de Kojève (2013), es importante señalar que Hegel pretende condensar las reflexiones de sus predecesores basando su propuesta en una forma de *deseo de reconocimiento,* cuyo origen sea, a la vez, empírico e intelectual:

> Le « besoin » de reconnaissance est pour lui un désir de réaliser cette capacité à l'autodétermination rationnelle qui cherche en nous à s'exercer librement. Naturellement, il lui faut aussi montrer qu'un tel désir « intellectuel » peut avec une certaine plausibilité empirique produire des effets réels, et ne risque pas de rester une simple chimère. C'est pourquoi il fait fréquemment référence aux expressions concrètes de ce besoin dans le monde des réalités sociales (Honneth, 2020, p. 118)

En el fondo, este deseo no es más que una pulsión guiada por la razón, la cual busca exteriorizarse y ampliar su esfera de normativa de ejercicio. Similar al deseo razonado – *βουλευτικὴ ὄρεξις* – de Aristóteles, Hegel pretende imbricar el horizonte teórico y práctico de la acción moral mediante la subsunción de la voluntad individual a un proceso colectivo « *epocal* » de la humanidad (« segunda naturaleza »), en virtud de la cual el espíritu busca liberarse de las ataduras sensibles. Dicho de otro modo, este deseo de reconocimiento no será más que la expresión humana y mundana de un deseo espiritual más elevado representado por el espíritu absoluto o dios – idealismo absoluto – .

Ahora bien, este impulso que busca exteriorizarse colisiona inevitablemente con el conjunto de la normatividad social en vigor, la cual es fruto, a su vez, de previas experiencias de objetivación y encarnación del deseo de reconocimiento. Tan pronto como el deseo racional no logre conciliarse con el orden normativo vigente, la dialéctica entre el amo y el esclavo se desata, generando una nueva etapa de conflicto. Dicho de otro modo, y similar a los apuntes señalados por Rousseau a propósito de la decadencia de Roma, si las relaciones de reconocimiento mediadas social e institucionalmente inhiben el deseo de ampliar los límites de la autodeterminación, el conflicto y la lucha emergerán ineludiblemente[62]: « Lorsque ce cadre [institucionalización en vigor] est perçu comme trop étroit, contraignant ou inégal, la force de notre volonté rationnelle d'autodétermination provoque immanquablement des luttes pour des formes nouvelles et élargies de reconnaissance » (Honneth, 2020, p. 119). Esta conflictividad, a juicio de Honneth, se encuentra subyacente a la evolución de la sociedad en virtud de la cual la esfera normativa se amplía constantemente.

Dicho esto, queda establecido el proceso de « destrascendentalización » efectuado por Hegel y cuyo objetivo consistía en remediar el excesivo formalismo en las formulaciones de Kant

[62] Esta conclusión ya había sido señalada al momento cuando comentamos las ideas de Ricœur relativas a la discusión en torno al multiculturalismo, la ampliación – *élargissement* – de la esfera normativa y las luchas por el reconocimiento.

y Fichte que impedía que el sentimiento de respeto fuese considerado como fuente motivacional del razonamiento práctico. A su juicio, y siguiendo los postulados del idealismo alemán, la realidad en sí misma ya está dotada e imbuida en formas de racionalidad. Por eso, los sentimientos, comportamientos, normas, instituciones y valores que fraguan la identidad individual y colectiva son expresiones de la razón historizada y, por tanto, tendrían la autoridad normativa para evaluar, corregir y conducir el razonamiento práctico.

Finalmente, queriendo solucionar el déficit empírico y excesivo formalismo de Kant, Hegel se encuentra en el impase de tener que justificar este « deseo de reconocimiento » como un impulso intelectual. Esta justificación está, sin duda, enmarcada en un proceso de alta especulación metafísica que culminará con el saber absoluto, razón por la cual vale la pena preguntarse si la solución al problema relativo a las fuentes motivacionales del razonamiento práctico no terminaría sumergida en un sistema metafísico incapaz de guiar y conducir efectivamente la acción moral. Al respecto, varias interrogaciones surgen: ¿la fuente motivacional de este deseo será del orden económico, espiritual, psicológico o político? ¿Cuáles son las consecuencias de este tipo de luchas en el devenir histórico de la humanidad? ¿Estas luchas tienden necesariamente al incremento de la esfera de libertad? ¿No existe la posibilidad contraria?

e. Un esbozo sistemático del desarrollo histórico de la idea

Llegados a este punto, es necesario realizar un resumen del conjunto de elementos que han enriquecido el concepto de *reconocimiento*. Recordemos que Honneth quería establecer una explicación socio-histórica de una serie de conceptos (igualdad, respeto, libertad, reconocimiento y solidaridad) que han sido determinantes para la formación de la cultura moderna europea. Entre ellos, el *reconocimiento* ha tenido un gran protagonismo alterando no solo el vocabulario político contemporáneo, sino también las coordenadas de los debates relativos a la justicia política, social, cultural y económica.

En efecto, el concepto de *reconocimiento* no solo ha tenido una historia y génesis diferente, sino también se ha producido en horizontes semánticos y pragmáticos heterogéneos, de modo que su significado y uso varía de un registro nacional a otro. Tal como se planteó inicialmente, estas

variaciones semánticas dependerían de factores diversos (sociológicos, culturales, políticos y económicos), los cuales orientarían divergentemente la emergencia de la modernidad europea en tres paradigmas respectivos, el francés, el británico y el germánico.

Con el ánimo de sistematizar los aportes elaborados por estos tres paradigmas, Honneth realizará un importante giro metodológico. Para tal propósito, será necesario formular esquemáticamente no solo un conjunto de *definiciones genéricas* del concepto basadas en cada registro nacional (1), sino también (2) una caracterización de sus *efectos* en función de los agentes involucrados. Es decir, será necesario elaborar una definición del concepto reagrupando las variaciones y matices de cada tradición en un solo cuerpo de significados e, igualmente, identificar los roles que cada sujeto adopta en el proceso de reconocimiento. En palabras de Honneth, el objetivo consistirá en analizar « ce qu'on entend précisément par ce terme de " reconnaissance " dans les trois différents contextes, et quels effets spécifiques on lui attribue dans chaque cas sur les sujets impliqués » (Honneth, 2020, p. 121).

Por último, se realizará un proceso de mediación teórica (3) entre estas tres definiciones genéricas con el ánimo de agruparlas en una sola propuesta teórica. Al subsumirlas en un marco interpretativo común, habremos ampliado no solo los alcances normativos de una teoría del reconocimiento, sino también sus bases históricas. Con esto, tendremos una visión global y detallada de la definición del concepto de *reconocimiento* que complementará aquella elaborada por Ricœur.

1.

Teniendo en cuenta lo visto hasta ahora, cada una de las tradiciones examinadas ofrece la caracterización de un rasgo distintivo del reconocimiento. Así pues, la dependencia del reconocimiento del otro sería vista en Francia como una amenaza a la identidad « auténtica » de sí. Por ende, la mirada y el juicio del otro nos arrebataría nuestra subjetividad y la reduciría simplemente a un objeto, opinión o simulación que patológicamente guiaría nuestros comportamientos en aras de ser « aceptados » socialmente. La sociedad en su conjunto detentaría unos estándares de reconocimiento tan rígidos que terminarían privando la agencia individual. Por el contrario, en la tradición británica, el reconocimiento del otro sería el medio a través del cual se conduciría y evaluaría el razonamiento práctico. Dicho de otro modo, la subjetividad exterior (el otro generalizado) se convertiría en una fuente normativa interiorizada que podría limitar los

deseos y acciones individuales, de modo que pueda ser miembro legítimo de la comunidad. Por último, el reconocimiento recíproco en la tradición alemana no sería más que la condición de posibilidad de la libertad individual y colectiva. Gracias a la razón historizada, toda norma, institución y acción estaría dotada de una racionalidad subyacente, la cual, mediante el ejercicio eventual de la lucha, podría ser sometida al escrutinio y debate social. En este sentido, la sociedad en su conjunto sería susceptible a modificar o preservar los estándares de reconocimiento intersubjetivo.

Si bien Honneth tiende a reducir excesivamente los contornos de la definición del concepto de cada tradición, la importancia de su formulación *genérica* reposa en precisar los *actos sociales* subyacentes del proceso de reconocimiento, los cuales pueden ser del orden intelectivo (psicológico, epistémico) o práctico (ético, político). Por su parte, es necesario señalar que estos *actos sociales* están mutuamente imbricados, razón por la cual su nivel de determinación puede variar en función del contexto social, histórico y político de cada sociedad. Como se ha sustentado, el reconocimiento es ante todo un *proceso multifacético* que opera en múltiples niveles y cuya complejidad conceptual y semántica buscamos dilucidar. Esquemáticamente, Honneth discriminará tres *actos sociales* partiendo de las intuiciones ofrecidas por el estudio previo de la tradición filosófica francesa, británica y germánica. Así pues, definirá el reconocimiento respectivamente como:

I. L’acte social d’attribution de qualités personnelles par lequel un sujet peut espérer être socialement accepté, voire admiré.
II. L’acte social d’approbation morale dont un sujet doit pouvoir s’imaginer faire l’objet, pour être convaincu de compter comme un membre légitime de sa communauté de référence.
III. L’acte dyadique d’autolimitation morale, qu’au moins deux personnes doivent pouvoir accomplir réciproquement pour se confirmer l’une à l’autre leurs capacités rationnelles, et ainsi leur appartenance à une communauté. (Honneth, 2020, p. 123)

Con estas *definiciones genéricas* podremos delimitar claramente no solo los campos semánticos del concepto, sino también el papel de los sujetos involucrados en el proceso[63]. Así pues, la *atribución de cualidades* sería un proceso indispensable en la socialización de los seres humanos en la medida en que las capacidades se individualizan y, con ello, la dignidad humana adquiere un rostro concreto. Por su parte, la *aprobación moral* de los comportamientos conferiría un estatus normativo a los congéneres, logrando, así, moldear y fortalecer los lazos colectivos. Por último, la *autolimitación moral* garantizaría la toma en consideración de la voluntad de cada uno de los miembros de la comunidad. Más allá de conferir un estatus normativo a los congéneres, la autolimitación posibilitaría la transformación constante de los lazos intersubjetivos en virtud de los conflictos sociales inspirados en la lucha por el reconocimiento.

2.

En cuanto al segundo punto relativo a los efectos del proceso de reconocimiento en los actores involucrados, será necesario aplicar el mismo enfoque metodológico. El reconocimiento en la tradición francesa ha sido definido como un acto social de atribución de cualidades individuales, cuyo efecto parecería ser negativo, pues la imputación permanente y colectiva de rasgos subjetivos minaría la libertad y autonomía. Este proceso social de imputación terminaría objetivando tanto la identidad como la voluntad individual y, con ello, la perspectiva de primera persona.

En lo que concierne a la tradición británica basada en el acto social de aprobación, el efecto del reconocimiento en los sujetos involucrados sería, ante todo, positivo, pues el juicio intersubjetivo permitiría la conformidad moral entre las acciones y las normas establecidas. Al interiorizar cada sujeto múltiples puntos de vista de la comunidad, los congéneres devendrían fuentes normativas capaces de guiar el comportamiento.

[63] Como se puede constatar, la definición del concepto estaría íntimamente relacionada con un acto social de performatividad lingüística que contribuye a moldear y mediar los lazos normativos. Los procesos de atribución, aprobación y autolimitación reflejarían cómo la normatividad social y lingüística se entretejen mutuamente. Al respecto las reflexiones de Robert Brandom y su lectura neohegeliana del reconocimiento ofrece aportes valiosos: « Hegel's term for the whole normatively articulated realm of discursive activity (Kant's "realm of freedom") is 'Geist': spirit. At its core is language: "Language is the Dasein of Geist," Hegel says » (Brandom, 2014, p. 63).

Finalmente, el principal efecto concebido por la tradición germánica consistiría en anular la dicotomía entre la forma activa y pasiva del reconocimiento, porque la reciprocidad subyacente al acto involucraría la perspectiva de segunda y primera persona en una relación de mutua dependencia. Con ello, el reconocimiento recíproco sería la condición de posibilidad de la libertad en la medida en que las dos conciencias no solo limitarían sus pulsiones egocéntricas, sino también descubrirían un terreno compartido de racionalidad que serviría de base para la construcción colectiva de normas.

3.

Tras haber analizado las definiciones y efectos del concepto de *reconocimiento*, es necesario realizar un proceso de mediación teórica con el ánimo de integrar estos tres paradigmas de reconocimiento en un solo marco interpretativo. Al respecto, Honneth problematiza la cuestión de la siguiente manera:

> Comment donc ces trois modèles divergents de la reconnaissance pourraient-ils être articulés l'un à l'autre, pour ne plus apparaître mutuellement exclusifs, mais au contraire susceptibles de se compléter d'une manière productive? Autrement dit : y a-t-il un moyen de lire ces modèles issus d'expériences culturelles spécifiques comme l'expression historiquement figée de divers aspects ou formes de réalisation d'un même processus – de telle sorte, donc, que les trois approches prises ensemble contribuent à une compréhension plus complexe de ce qu'implique pour nous humains le fait d'être dépendants de la reconnaissance que nous accordent d´autres sujets ? (Honneth, 2020, p. 130)

Teniendo claro el objetivo de integración de los tres modelos de reconocimiento, Honneth se prestará a elaborar una propuesta que no solo los involucre y complemente mutuamente, sino también que los articule y armonice con su propuesta elaborada en la *Lucha por el reconocimiento*. Como base metodológica, el autor retomará sus intuiciones inspiradas en Hegel con el ánimo de integrar los modelos y dotarlos de una perspectiva totalizadora en virtud de la cual se comprenda el fenómeno del reconocimiento como un proceso complejo, multifacético y gradual.

Al respecto, Honneth justifica la decisión de tomar de punto de referencia la filosofía alemana arguyendo que esta tradición basa su lectura del reconocimiento en la intuición según la cual todo espacio social está regido por normas, las cuales, a su vez, son producto de un proceso de construcción intersubjetivo. Además, el modelo inspirado en Hegel abarcaría tanto la dimensión empírica del reconocimiento como su dimensión intelectual, razón por la cual representa una base sólida para comprender este proceso desde una perspectiva psicológica, ética y política. Asimismo, al historizar el proceso de construcción colectiva de normas, el reconocimiento devendría una

relación sujeta a gradaciones y fluctuaciones conflictivas en virtud de las cuales los seres humanos ampliarían la esfera normativa. En este sentido : « nous ne pouvons pas comprendre la coexistence sociale de sujets humains, […] qu'en supposant qu'ils se reconnaissent réciproquement l'autorité de décider par eux-mêmes si les normes collectivement appliquées méritent d'être approuvées » (Honneth, 2020, p. 132).

En un primer momento, la primera tarea de integración consistiría en saber cómo estas normas no solo devienen costumbres, sino también cómo se reproducen socialmente. Al respecto, parece que la filosofía escocesa podría contribuir en esta cuestión. Sus aportes relativos a los procesos psicológicos de autocontrol y formación de hábitos complementarían los presupuestos aristotélicos retomados por Hegel, los cuales, a pesar de sus grandes aportes basados en la idea de « segunda naturaleza », no explicarían claramente los mecanismos de interiorización de las normas. Las ideas relativas a la hipótesis del juez interior explicarían mejor cómo los individuos se dotan de una conciencia moral al interiorizar la perspectiva de la comunidad. En efecto, la motivación empírica (entonación emocional) supondría un esfuerzo por comprender cómo los individuos juzgan, evalúan y guían sus comportamientos, teniendo como objetivo la construcción de buenos hábitos y costumbres colectivas. Al integrar estos dos modelos, británico y germánico, se observa que, por un lado, el modelo germánico suministraría las condiciones elementales del proceso de reconocimiento y, por otro lado, el modelo británico proveería los instrumentos empíricos y psicológicos que explicarían su interiorización como fuente motivacional. En palabras de Honneth :

> L'approche hégélienne détermine les conditions élémentaires d'une reconnaissance réciproque, dans lesquelles un monde vécu en mutation permanente peut être conçu comme normativement régulé, tandis que l'approche initiée par Hume et Smith identifie les pratiques d'approbation et d'affirmation sociales à l'aide desquelles ces normes produites de manière coopérative s'ancrent dans le système motivationnel des individus. (Honneth, 2020, p. 138)

Por su parte, la integración del modelo germánico y el modelo francés no dependería tanto de la cuestión relativa a la construcción e interiorización de las normas colectivas, sino, más bien, de cómo la patologización de la normatividad social validaría su posible rechazo, desacato y eventual transformación. Como es habitual en Honneth, el autor retoma las intuiciones de Hegel en sus *Fundamentos de la Filosofía del Derecho* concernientes a comportamientos patológicos, cuyo origen se encontraría en la falta de reconocimiento y, por tanto, en formas de socialización

malogradas. Esta intuición igualmente presente en Rousseau considera que el *amour-propre* no sería más que la desviación patológica y corrompida del sentimiento benévolo del *amour de soi.*

En efecto, estos casos de *« dérapage »* del reconocimiento recíproco estarían relacionados con comportamientos de excesiva ostentación de talentos, sed de consideración y afección, pérdida de pudor, deseo de poseer virtudes ajenas, etc. Reseñando a Hegel, Honneth considera que estos comportamientos serían causados « par l'exclusion de certains groupes ou de certains individus hors des pratiques institutionnalisées de la reconnaissance réciproque » (Honneth, 2020, p. 141). La exclusión, falta de integración y negación de reconocimiento provocarían comportamientos patológicos, cuya función psicológica consistiría en reparar y restituir formas de carencia del orden afectivo, jurídico o social indispensables para la existencia humana. En concreto, la carencia de reconocimiento provocaría una pérdida de humanidad y dignidad, la cual se encontraría al origen de la lucha y el conflicto social.

En la misma línea argumentativa, y articulando las intuiciones de Althusser, el rechazo de las normas en vigor obedecería igualmente a formas de resistencia humanas que operan contra la negación de reconocimiento y privación de consideración social inmanentes a la ideología dominante. Es decir, las normas establecidas estarían estructuralmente al origen no sólo de la negación de reconocimiento, sino también de su reproducción y fortalecimiento. La normatividad social, lejos de ser el espacio de construcción recíproca de normas, sería la instancia de dominación y control social por medio del ejercicio ideológico del poder. En este sentido, para integrar este componente del modelo francés del reconocimiento, será necesario identificar cómo este tipo de interpretaciones ideológicas de las relaciones de reconocimiento podría cobrar sentido en el modelo germánico.

Al respecto, el caso de la misoginia y validación del patriarcado en la filosofía hegeliana es ejemplificante. Honneth toma este caso con el objetivo de mostrar cómo la normatividad social funcionaría igualmente para encubrir formas de dominación, discriminación, vasallaje y explotación. Para clarificar esta idea, el autor señala una contradicción en la filosofía de Hegel, según la cual, las mujeres, por un lado, estarían destinadas naturalmente a los oficios domésticos y de cuidado y, por otro lado, gozarían de igualdad de derechos y deberes que los hombres. Lo sorprendente de esta tesis es que « il ne semble donc pas y avoir de contradiction, aux yeux de Hegel, entre la subordination, décrite comme allant de soi, de la femme dans le mariage et sa

relation fondée sur la reconnaissance réciproque avec son époux » (Honneth, 2020, p. 145). Esta incapacidad de ver la contradicción en el matrimonio moderno servirá de puente para poder comprender cómo la normatividad social puede igualmente ser un medio de control y dominación ideológica[64].

Pues bien, si el matrimonio moderno obedece a una decisión voluntaria y, por tanto, fruto de las inclinaciones personales, ¿por qué las mujeres no podrían hacer parte igual de la toma de decisiones y construcción de las normas que regirían la relación en pareja? ¿No es acaso este el principio del reconocimiento recíproco y la construcción intersubjetiva de la normatividad social? Para poder responder a este cuestionamiento, es imperativo analizar la razón por la cual ciertos comportamientos y exigencias sociales estarían aparentemente condenados a la esfera de la naturaleza, desprovistos de marco de interpretación y, por tanto, negociación o denuncia. En efecto, el encubrimiento del espacio de interpretación y corrección de la norma se explicaría en función de una supuesta « exterioridad » a la normatividad social[65].

No obstante, este encubrimiento es moldeado y cultivado normativamente para que sea aceptado y reproducido en la sociedad, gracias a mecanismos ideológicos de « naturalización » y « normalización » de ciertas relaciones humanas. Por ello, hablar de la igualdad de las mujeres en el matrimonio en la época de Hegel era, a juicio de la sociedad, algo que ni siquiera podría movilizar razones válidas. Así pues, « La liste des raisons légitimement invocables, l'étendue de ce qui peut être critiqué, contesté ou questionné, sont toujours déterminées par des visions de monde et des systèmes d'interprétation qui de l'extérieur s'immiscent dans la relation de reconnaissance » (Honneth, 2020, p. 148). Estos sistemas de interpretación se relacionan sin duda

[64] Si bien esta contradicción es bastante clara en Hegel, es necesario señalar que la emergente filosofía liberal y burguesa concibió desde el inicio los derechos humanos, el respeto y la dignidad de forma restringida. Es decir, la hipótesis de universalidad republicana y liberal estuvo sometida constantemente a restricciones del orden económico-político (exclusión de campesinos y trabajadores iletrados de los asuntos públicos), sexual (exclusión de las mujeres de la vida pública y laboral) y étnico (exclusión de personas racializadas e indígenas de los derechos políticos y sociales). Se podría decir que el reconocimiento recíproco en la modernidad evolucionaría no solo en la dirección de garantizar universalmente la esfera normativa humana, sino también desarrollaría formas patológicas de reconocimiento, abordadas al inicio de este capítulo.

[65] Casos similares a la misoginia podrían encontrarse en las relaciones de subordinaciones, dominación y discriminación a pueblos indígenas, negros y palenqueros, población LGBTIQ+, migrantes, trabajadores, trabajadoras y campesinado, entre otros.

al poder coercitivo de los aparatos ideológicos de Estado descrito por Althusser. Integrando este último elemento inspirado en la tradición francesa, Honneth arguye:

> La relation de reconnaissance, qui devrait garantir la liberté des individus vis-à-vis de toute domination, perpétue alors la domination, dans la mesure où une reconnaissance d'une autre nature [idéologique] s'y immisce en quelque sorte par le haut, amenant les participants à s'attribuer des qualités qui leur apparaissent comme des composantes immuables de leur nature. (Honneth, 2020, p. 148)

Con ello, la teoría del reconocimiento de Hegel evidenciaría ciertas lagunas o « excedentes normativos » concernientes al estatus de las relaciones intersubjetivas establecidas en una sociedad. Si bien la normatividad vigente posee elementos que amplían la esfera de la libertad humana, existiría siempre un *remanente de dominación* que debe ser problematizado y, por ello, corregido. Esto se lograría solamente gracias a un nuevo ciclo de luchas, es decir, un nuevo periodo de sublevación, revuelta y combate por el reconocimiento que abra nuevos espacios de argumentación e interpretación de la normatividad social[66]. En definitiva, la normatividad social son esquemas « dont la traduction concrète est constamment sujette à débat, conflictuelle en elle-même » (Honneth, 2020, p. 153). Por lo tanto, todo proceso de lucha está mediado por la configuración de una nueva gramática que resignifique los conceptos que regulan las relaciones de reconocimiento. Asimismo, esta lucha presupone un ejercicio de reconstrucción normativa que no solo recupere y revitalice el potencial emancipador de las normas en vigor, sino también que deconstruya y depure el remanente de dominación. Esta dialéctica constituye uno de los aportes más valiosos de la filosofía hegeliana, la cual retrata el conjunto de conflictos inmanentes e insuperables de la humanidad. Conflictos que, a juicio de Hegel, son el motor de la historia humana.

***

Llegados a este punto, es importante señalar que la *reconstrucción normativa* propuesta por Honneth presupone una serie de elementos que podrían ser problemáticos. Al constituir casos paradigmáticos, los tres esquemas de desarrollo de la modernidad y sus respectivas coloraciones

[66] Esto se relaciona claramente con el debate a propósito del legado de la obra de Hegel, y cuyos discípulos se dividieron en los círculos de « derecha hegeliana » (Fischer, Rosenkranz) y los círculos de « izquierda hegeliana » (Bauer, Feuerbach). Para los primeros, quienes reconciliaban el cristianismo y el liberalismo, los niveles de libertad y emancipación humana ya habían sido alcanzados y, por tanto, deberían ser protegidos – visión conservadora – . Para los segundos, quienes eran críticos del cristianismo, la dialéctica del amo-esclavo debería comenzar un nuevo ciclo de luchas de liberación – visión transformadora –.

semánticas supondrían, eventualmente, una extrapolación a otras regiones europeas e incluso mundiales. Luego de sendas luchas de liberación e independencia, tal ha sido el caso de los procesos de modernización llevados a cabo en las Américas y el Caribe, África y Asia.

Estos paradigmas de modernización han orientado claramente la historia de los emergentes estados-nación poscoloniales, algunas veces combinándolos, otras veces alternándolos. Ahora bien, esta influencia y orientación no ha sido simplemente una reproducción y copia exacta de la experiencia europea. En efecto, los paradigmas señalados por Honneth – y su respectiva semántica del reconocimiento – no solo han sido asimilados de manera diferente, sino también han sido objeto de resistencia y críticas. Por ello, es necesario estar prevenido con el uso de categorías tales como paradigma-ejemplificación o modelo-desviación, pues esta forma de enfoque epistemológico podría esconder presupuestos eurocéntricos hoy en día insostenibles.

Desde varias expresiones de la filosofía crítica latinoamericana, estos enfoques epistemológicos han sido señalados no solo por su *eurocentrismo*, sino también por su incapacidad para comprender los procesos de modernización en otras formaciones sociales[67]. En este sentido, algunos autores han trabajado en reconfigurar el horizonte de interpretación histórica de las fuentes normativas de la modernidad, el discurso de emancipación y la construcción de las instituciones e identidades latinoamericanas y europeas. De modo que la crítica latinoamericana ha buscado ampliar y complejizar la reconstrucción normativa de la modernidad mediante la revitalización e incorporación de vocabulario, prácticas, instituciones y discursos presentes en el periodo precolonial y colonial. Entre las críticas destacadas se encuentra el trabajo de José Elías Palti (2007), Bolivar Echeverría (2011), Adolfo Chaparro (2021) y Enrique Dussel (2017). Algunos como Alfredo Gómez-Muller van más lejos arguyendo que el proceso de modernización europeo y su respectiva reconstrucción normativa habrían presupuesto las memorias utópicas inspiradas en las sociedades indígenas americanas. Con ello, se alterarían las coordenadas del debate relativo al origen de la idea del reconocimiento, situando una nueva fuente normativa en lo que hoy en día se conoce como América (2021).

[67] Nos permitimos utilizar este neologismo derivado de la palabra en inglés *eurocentrism* y en castellano *eurocentrismo*, que ahora proponemos traducir al francés por *eurocentrisme*. De igual manera derivamos el adjetivo *eurocentrique*.

Gracias a estos esfuerzos de ampliación del marco de comprensión de la emergencia de la modernidad, el concepto de *reconocimiento* se enriquecerá nuevamente con significados relativos a la construcción de las relaciones de reciprocidad no solo entre miembros de una misma comunidad, sino también entre pueblos culturalmente diversos. Igualmente, la problematización deberá lidiar con el horizonte relativo al reconocimiento de la herida colonial como condición indispensable para la reparación y reconciliación. Aquí el concepto tendrá que ver con la construcción de una memoria poscolonial gracias a la cual el *reconocimiento de la verdad* será la condición de posibilidad de la superación de la asimetría y, con ello, alcanzar la autonomía, libertad y soberanía de todos los pueblos del mundo.

Estas líneas de investigación y enriquecimiento conceptual serán abordadas posteriormente cuando analicemos cómo estos modelos epistemológicos « paradigmáticos » han dificultado el reconocimiento de la diversidad cultural en el continente latinoamericano y caribeño. Por lo pronto es suficiente estar prestos a identificar los posibles presupuestos eurocéntricos, los cuales tendrían un impacto negativo en la propuesta de Honneth, pues reducirían el potencial crítico y explicativo de su reconstrucción normativa de la historia del concepto.

C. La lucha por el reconocimiento

En la sección anterior, hicimos un largo recorrido histórico y teórico con el ánimo de analizar las diferentes coloraciones semánticas del concepto de *reconocimiento* que emergieron durante el proceso de modernización europea. Como se dijo, dicha tarea tuvo como objetivo no solo ampliar la comprensión de algunos conceptos indispensables para la comprensión de nuestra cultura política contemporánea (igualdad, democracia, justicia, libertad, respeto), sino también para la construcción de una teoría del reconocimiento a tenor normativo. Asimismo, el recorrido previo nos sirvió para delimitar semánticamente una serie de ideas relativas al concepto que parecen confundirse y dispersarse a lo largo de la tradición filosófica moderna europea. Delimitación semántica que complementa ampliamente el esfuerzo de Ricœur en *Parcours de reconnaissance* y sus tres ideas madres relativas al concepto de *reconocimiento*.

Tras declinar el concepto de *reconocimiento* en tres grandes *actos sociales* (atribución, aprobación y autodeterminación), pudimos reconstruir de la mano de Honneth un marco conceptual robusto que nos servirá, por un lado, para analizar más adelante las luchas sociales y políticas latinoamericanas y caribeñas y, por otro, para señalar sucintamente los límites político-epistémicos de propuestas filosóficas incapaces de realizar una crítica robusta al *eurocentrismo* y al colonialismo.

Cabe considerar, por otra parte, que la exposición de la previa *reconstrucción normativa* evidenció el carácter polifacético del concepto de *reconocimiento*, lo cual contrasta claramente con las primeras intuiciones marcadas por el reconocimiento recíproco de cuño hegeliano elaboradas en *Lucha por el reconocimiento* (2000). En efecto, en este apartado nos interesa conocer, por un lado, las formulaciones iniciales de la propuesta filosófica que catapultó a Honneth al centro de sendos debates filosóficos y, por otro lado, las preocupaciones y tensiones inherentes que lo condujeron a clarificar las múltiples coloraciones del concepto en uno de sus más recientes trabajos *La reconnaissance. Histoire européenne d'une idée* (2020).

Evidentemente, los más 25 años de investigación que separan ambos textos se han guiado por un suelo común que, a mi juicio, está determinado por el alcance descriptivo y prescriptivo de la *polisemia* del concepto. Si bien el concepto posee una gran pluralidad de coloraciones semánticas, que operan no solo en función de un horizonte discursivo particular (feminismo, multiculturalismo, poscolonialismo, socialismo, liberalismo), sino también de una tradición de pensamiento (francesa, inglesa y alemana), parecen converger alrededor de una *raíz semántica común*. Así pues,

> Esta pluralidad plantea finalmente la cuestión de una posible raíz unitaria de todos los diferentes puntos de vista de la moralidad, en el sentido de que estos pueden ser justificados normativamente de manera conjunta. Con ello se plantea el problema de la fundamentación de las implicaciones morales que subyacen a las diferentes formas de reconocimiento. (Honneth, 2010, p. 17)

En efecto, la investigación teórica presupone un interés por involucrar la mayor cantidad de hechos sociales que, a su vez, presuponen un horizonte de reivindicaciones guiadas por el reconocimiento. De acuerdo con Honneth, el gran abanico semántico del concepto ampliaría el alcance de comprensión de demandas sociales que algunos conceptos rectores de la teoría de la justicia del siglo XX parecerían ya no captar (respeto, redistribución, tolerancia). Teniendo en cuenta esta *raíz semántica común*, habría que indagar cómo la pluralidad de usos podría no solo

englobarse en una *teoría de reconocimiento,* sino también canalizar las demandas heterogéneas de los movimientos sociales.

Dicho esto, consideramos, a modo de hipótesis, que el hilo conductor anteriormente mencionado presupondría comprender el rol de las *mediaciones sociales* presentes en los procesos de integración social y formación de la identidad personal, las cuales oscilarían diacrónica y sincrónicamente entre dos horizontes. Por un lado, Honneth parte de un enfoque antropológico, según el cual las formas de reconocimiento – amor, derecho, solidaridad – se despliegan invariable y universalmente. Es decir, la estructura formal de las relaciones de reconocimiento cumple una función cuasi trascendental en la construcción de la identidad personal y la integración social. Por otro lado, el rol de las *mediaciones sociales* se comprende no solo bajo la óptica de estructuras antropológicas invariables, sino también como el fruto de luchas históricas, en virtud de las cuales las diferentes esferas de reconocimiento se institucionalizan y objetivan. Lo anterior presupone, por tanto, una delimitación histórica que ubica a la modernidad europea como el escenario privilegiado de dicho proceso. (Fraser & Honneth, 2003). Para explicar estas variaciones metodológicas en la obra de Honneth, Heikki Ikäheim (2022) sugiere la existencia de dos horizontes de análisis, el universalista y el historicista, los cuales se hallan en el centro de las reflexiones del autor, cuyo origen se encuentra en el legado hegeliano:

> Put briefly, Honneth's position is pulled in two opposite directions, one universalist and the other historicist or relativist, some of his formulations pointing towards the first direction, others towards the second. This ambivalence or oscillation is closely related to a second ambivalence in Honneth's work, one that he shares with Fichte and Hegel—namely the ambivalence of thinking of recognition as a purely intersubjective phenomenon on the one hand and as an institutionally mediated phenomenon on the other. (p. 155)

A nuestro juicio, la compresión de la modernidad de Honneth aún cargaría con el lastre eurocéntrico y colonial, pues sitúa las luchas europeas como la encarnación universal de las formas de emancipación humana. Siguiendo la visión ilustrada de la modernidad, la propuesta de Honneth, como veremos, no solo ocultaría la cara colonial e imperial de dicho progreso social, sino también desestimaría otras fuentes normativas extraeuropeas de carácter igualmente universal. Teniendo en cuenta todo lo anterior, el paso inicial consistirá en detallar las tres formas de reconocimiento– amor, derecho, solidaridad – elaboradas por el autor en su obra temprana *La lucha por el reconocimiento*. Sobre todo, enfatizaremos en la reactualización naturalista y post-metafísica de las ideas de Hegel a la luz de las investigaciones en la psicología social de G.H. Mead (1863-1931), el psicoanálisis y la sociología contemporánea. Nos interesa, igualmente, comprender cómo

esta reactualización se encamina a enmendar el *déficit sociológico* presente en algunas tendencias de la Escuela de Frankfurt y, de esta manera, repotenciar el horizonte emancipador de la Teoría Crítica.

En un segundo momento, exploraremos principalmente la relación existente entre la *teoría del reconocimiento* y la *teoría de progreso*, de la cual penderá la comprensión del interés emancipador visto desde el prisma de la *formación histórica de la razón*. En este sentido, se realizará un balance crítico de la recepción del modelo hegeliano de la *lucha por el reconocimiento* en lo que Honneth denomina una *tradición fragmentaria*, y cuyo máximo exponente fue Marx. A su juicio, Marx terminaría privilegiando el trabajo productivo en detrimento de otras formas de reconocimiento intersubjetivo, lo cual lo conduciría a una forma de reduccionismo economicista. Para subsanar esta dificultad, Honneth considera que será necesario integrar la esfera afectiva, jurídica y social en una gramática normativa capaz de interpretar múltiples horizontes de reivindicación.

Como Honneth pretende realizar una crítica inmanente del capitalismo, es importante diferenciar el conjunto de instituciones y relaciones de reconocimiento que amplían la esfera normativa de aquellas que la restringen. En efecto, será necesario desentrañar, por un lado, el potencial normativo de ciertas mediaciones sociales (versión hegeliana del reconocimiento) y, por otro lado, denunciar el « excedente normativo » o ideológico (versión althusseriana del reconocimiento). En otras palabras, la tarea consistirá en articular el momento inmanente y trascendente, en el cual se encuentra cimentada la teoría del reconocimiento.

Por último, y con el ánimo de clarificar el momento positivo y negativo de la crítica, abordaremos esta discusión en clave de una *teoría de la justicia*, la cual suministrará una mejor comprensión de los *criterios normativos* a partir de los cuales se podría orientar el razonamiento práctico. En este sentido, el debate entablado entre Nancy Fraser y Axel Honneth permitirá explorar una serie de componentes indispensables para comprender su propuesta de reactualización de la Teoría crítica. En el fondo, se discutirá la relación que existe entre el modelo de lucha basado en la justicia redistributiva y justicia recognoscitiva. Conjuntamente, se problematizará la posible relación existente entre la teoría del reconocimiento y la reivindicación de las identidades culturales en clave multiculturalista. Por lo anterior, la posible articulación entre las políticas de la identidad, los derechos colectivos y la redistribución de la riqueza será objeto de

un particular análisis. Con ello, estableceremos un puente con la cuestión relativa a la *Institucionalización del concepto*, objeto del segundo capítulo, y cuyo marco conceptual será la propuesta multiculturalista de Taylor y Kymlicka.

a. El reconocimiento y su reactualización naturalista

Llegados a este punto, iniciaremos con nuestra presentación haciendo algunas anotaciones metodológicas. Como las reflexiones del joven Hegel han sido analizadas previamente, nos limitaremos a detallar la *reactualización sistemática* que Honneth efectúa en la segunda y tercera parte de su libro *La lucha por el reconocimiento.* Por otro lado, las referencias relativas a la tercera esfera de reconocimiento – solidaridad – que fueron elaboradas en la discusión sobre el multiculturalismo serán retomadas y ampliadas. Finalmente, las anotaciones relativas a la emergencia de la modernidad y la transformación del reconocimiento basado en el honor a aquel basado en el mérito contribuirán a comprender la emergencia de la modernidad europea.

Hechas estas salvedades, y partiendo de la idea central que las luchas sociales poseen una lógica moral, cuyo principio se encuentra estructuralmente inscrito en las formas de socialización, será necesario abordar el análisis de las tres esferas de reconocimiento teniendo en cuenta los siguientes elementos: I) la plausibilidad de una sucesión ordenada de una esfera de reconocimiento a otra; II) la correspondencia entre formas de reconocimiento y formas de agravio; III) la comprobación empírica de los móviles morales que desencadenan las luchas sociales. Conjuntamente, estos tres elementos exponen sucintamente « la logique morale des conflits sociaux » (Honneth, 2000, p. 118).

Ocupándonos del tema central, es importante señalar que la *reactualización* de la filosofía del joven Hegel elaborada por Honneth es un esfuerzo materialista y post-metafísico de comprender la lógica de los conflictos sociales a la luz de una nueva forma de racionalidad. Para Honneth, y recuperando las reflexiones de la Escuela de Frankfurt, es evidente que el trasfondo metafísico de la filosofía de Hegel dislocó los fundamentos morales y políticos de su filosofía práctica, razón por la cual sus presupuestos epistemológicos no se adecuarían a las condiciones

teóricas del pensamiento actual determinado por una forma de racionalidad secularizada y enraizada en la experiencia[68].

En este sentido, la reactualización de la filosofía de Hegel apuntaría, por un lado, a superar sus presupuestos metafísicos insostenibles hoy en día y, por otro lado, preservar y ampliar los criterios morales subyacentes a su filosofía práctica. De acuerdo con Ricœur: « La réactualisation entreprise par Honneth tire sa force de la conviction de l'équilibre qu'elle préserve entre la fidélité à la thématique hegelienne et le rejet de la métaphysique de l'absolu » (Ricœur, 2005, p. 293). Esta fidelidad se patentaría en la centralidad de las relaciones intersubjetivas de reconocimiento en la construcción de la subjetividad humana, la eticidad y el progreso social; centralidad que analizaremos desde el punto de vista de la psicología social de G.H. Mead.

En concreto, esta idea central ha logrado ser reinterpretada en términos naturalistas por la psicología social de G.H. Mead, quien en su libro póstumo *Mind, Self, and Society* (1972), considera que las relaciones de reconocimiento intersubjetivo no solo permiten la construcción de la identidad personal, sino también constituyen la condición de posibilidad de acceso a la psique humana. Dicho de otro modo, « c'est seulement dans le miroir de l'autre que nous pouvons réaliser notre propre conscience et notre propre identité » (Gérard, 2022).

Replicando el esquema tripartito hegeliano, Mead considera que la formación de la identidad individual depende de tres procesos concomitantes relativos a la formación de la conciencia de sí, la responsabilidad jurídica y la auto-realización individual. La realización exitosa del primer proceso psicológico determinaría la suerte de los siguientes, razón por la cual Mead apuesta por un análisis ontogenético que posteriormente habrá de ser completado con el análisis

[68]Al respecto, Habermas señala que, si bien esta razón tuvo sus fundamentos universales y emancipatorios en la Ilustración, sería comprendida un siglo después como una serie de procesos abstractos, instrumentales e impersonales de *modernización* que habrían de perder su normatividad moral. Reseñando la lectura conservadora de la posmodernidad, Habermas escribe: « las premisas de la Ilustración están muertas, sólo sus consecuencias continúan en marcha. Desde este punto de vista, la modernización *social,* que seguiría discurriendo autárquicamente, se habría desprendido de la modernidad *cultural,* al parecer ya obsoleta; esa modernidad social se limitaría a ejecutar las leyes funcionales de la economía y del Estado, de la ciencia y de la técnica, que supuestamente se habrían aunado para constituir un sistema ya no influible » (Habermas, 1989, p. 13). Con todo, Habermas se esforzaría incesantemente en su *Teoría de acción comunicativa* y otros textos en acoplar una vez más los fundamentos emancipatorios de la racionalidad ilustrada con el progreso técnico-científico. Por su parte, Honneth se inscribiría igualmente en dicho esfuerzo al intentar, por ejemplo, *moralizar* las relaciones económicas del capitalismo (Honneth, 2015).

filogenético adoptando la perspectiva de la humanidad entera. A continuación, presentaremos en líneas generales los tres procesos que constituyen la identidad psicológica humana.

En cuanto a la formación de la conciencia de sí, y dándole respuesta al viejo problema relativo al acceso al objeto propio de la psicología[69], G.H. Mead considera que nuestra estructura psíquica no solo se modifica constantemente en virtud de los problemas cotidianos presentes en nuestro entorno social, sino también depende de una red de significaciones intersubjetivas que va más allá de nuestra actividad individual. Así pues, queriendo comprender la significación social de sus propios actos (gestos vocales), el individuo se percata de que « par sa capacité à susciter en lui-même la signification que son acte revêt pour autrui, [il] acquiert simultanément la possibilité de se considérer lui-même comme un objet social pour les actes de ses partenaires » (Honneth, 2000, p. 125). En este sentido, al reaccionar frente a sus propios gestos individuales como si vinieran de otra persona, es decir, al estimularse a sí mismo, el individuo adquiere una perspectiva *ex-céntrica*, a partir de la cual puede hacerse una imagen de sí. Con ello, « Mead renverse la relation entre le "je" et le monde social, en affirmant la primauté de la perception de l'autre sur le développement de la conscience de soi » (Honneth, 2000, p. 127).

Una vez establecida la importancia del entorno social en la constitución de la conciencia de sí, es necesario analizar cómo se edifica la responsabilidad moral. De una manera general, la génesis moral depende del proceso de interiorización de la perspectiva de segunda persona desarrollada desde la infancia. Las relaciones sociales ejemplifican las reglas y comportamientos que contribuyen no solo a neutralizar la perspectiva de primera persona – egocéntrica –, sino también a conformar la idea de un « otro generalizado », es decir, el punto de vista de la sociedad entera. De lo cual se infiere que, « En apprenant à généraliser en lui-même les attentes normatives d'un nombre toujours plus grand de partenaires, au point de les ériger en normes sociales d'action, le sujet acquiert la capacité abstraite de participer aux rapports d'interaction de son environnement conformément aux règles qui les régissent » (Honneth, 2000, p. 132).

[69] Problema que afrontaba a dos escuelas principalmente. La conductista norteamericana que consideraba que la psique no es más que un epifenómeno de procesos de condicionamiento social y, por tanto, reductible a la ciencia positiva. La escuela introspectiva alemana que consideraba que la psique humana es un objeto con especificidades propias, relativamente independiente del cuerpo y la naturaleza, y cuyo único acceso sería a través de la introspección.

En efecto, este proceso de generalización – inducción – descrito por G.H. Mead tiene una clara relación con los mecanismos psicológicos abordados previamente en la tradición británica, en donde la hipótesis del juez imparcial de Hume y Smith nos recuerda, cómo el punto de vista del « otro generalizado » permite que el individuo pueda evaluar y corregir sus comportamientos (autocontrol). Mediante estos mecanismos psicológicos no solo se desarrolla una conciencia cognitiva y moral de sí mismo, sino también se establece las relaciones de reconocimiento como miembro pleno de una misma comunidad – lazo colectivo –.

Al incorporar esta pertenencia colectiva en su estructura psicológica, la conciencia cognitiva desarrollada durante la infancia y la adolescencia se convertiría, según Honneth, en responsabilidad jurídica y civil[70]. De esta manera, se cobrará conciencia no solo del conjunto de deberes y normas sociales, sino también del acceso al conjunto de derechos y prerrogativas inherentes a su condición de ciudadano, de cuya interiorización emergerá el sentimiento de *respeto de sí* (dignidad). Así pues, « les droits sont en quelque sorte les exigences individuelles dont je puis être sûr qu'elles seront satisfaites par l'"autrui généralisé" » (Honneth, 2000, p. 133). En este contexto, el reconocimiento de derechos cobra una gran importancia en la medida en que permite evaluar « si un sujet peut se comprendre comme un membre à part entière de la communauté » (Honneth, 2000, p. 133).

En caso contrario, la negación de derechos fragiliza y vulnera la integridad psicológico-moral (respeto de sí). Pues bien, si la integridad psicológica depende del reconocimiento intersubjetivo y, al examinar el entorno social, se constata que algún miembro de la comunidad no ha alcanzado el nivel de integración exitoso; se infiere que la comunidad de alguna manera no podrá garantizar las expectativas de reconocimiento del individuo (cuidado, derechos, estima social). Razón por la cual, la persona en cuestión no podrá desarrollar los sentimientos de autoconfianza, auto respeto y autoestima indispensables para poder vivir plenamente.

Hasta el momento, el análisis de la formación de la estructura psíquica solo ha sido abordado desde la perspectiva interiorizada del « otro generalizado » (le *moi*), la cual, a medida

[70] Es necesario señalar, sin embargo, que este esquema de desarrollo de la conciencia moral solo aplica a aquellos tipos de culturas modernas en donde la dimensión jurídica se ha autonomizado de tal forma que constituye una esfera de integración y reconocimiento intermedia – sociedad civil –, cuyo margen de aplicación de sitúa entre la familia y el Estado.

que interactúa con círculos más grandes de individuos, forja la conciencia y respeto de sí. Ahora bien, la perspectiva del yo espontáneo (le *je*), que reacciona creativamente ante las exigencias normativas de la comunidad, ha sido por ahora soslayada, pues actúa inconscientemente. No obstante, su rol en la transformación de las relaciones de reconocimiento es fundamental: « tandis que [le moi] recueille les normes sociales par lesquelles un sujet contrôle son comportement conformément aux attentes sociales, [le je] rassemble toutes les pulsions profondes qui traduisent ses réactions spontanées aux sollicitations sociales » (Honneth, 2000, p. 137). En este tipo de pulsiones, el yo espontáneo buscaría, sobre todo, subsanar las fallas en el proceso de socialización con el objetivo de alterar el entorno, lo cual despertaría un conflicto interno con la conciencia del otro generalizado. Honneth comentando a G.H. Mead señala,

> Cette friction interne entre le « je » et le « moi » préfigure le conflit qui doit selon lui pouvoir expliquer tant le développement moral des individus que celui des sociétés ; le « moi » incarne, en lieu et place de la collectivité, les normes conventionnelles, dont le sujet doit constamment essayer de relâcher l'emprise, afin de donner une expression sociale à l'impulsivité et à la créativité de son « je » (2000, p. 139)

Gracias a la fricción entre el impulso de individuación del « *je* » y la interiorización de la normatividad social del « *moi* », los sujetos pueden ampliar su esfera de autonomía y realización al poner en tela de juicio las reglas convencionales[71]. Las pulsiones individuales se convertirían en imágenes de sociedades futuras que podrían cristalizarse en función de una canalización institucional exitosa. Dicho de otro modo, este proceso de « idealización » guiado por las pulsiones espontáneas del « je » forzaría a que las relaciones de reconocimiento establecidas en el entorno próximo sean modificadas con el objetivo de ampliar su nivel de integración en la voluntad general. Así pues, « les sujets, en défendant leurs exigences spontanées, ne peuvent s'empêcher de rechercher la confirmation d'une collectivité hypothétique, qui leur accorderait de plus grandes libertés que le système de reconnaissance établi » (Honneth, 2000, p. 141). Esta colectividad hipotética operaría como criterio moral para ampliar la esfera de libertad individual, la cual solo se podría objetivar gracias a la conformación de nuevas formas de reconocimiento intersubjetivo. En efecto, esta dialéctica moral dibujada por Mead ofrece las bases sociopsicológicas para reactualizar la lucha por el reconocimiento de cuño hegeliano. La idea central parece basarse en el

[71] Guardando los alcances de la comparación, estos dos conceptos se aproximarían a la diferencia entre el *ipse* e *idem* elaborada por Ricœur.

esfuerzo del « je » por liberarse del constreñimiento de un « moi generalizado ». En palabras de Honneth:

> Mead, en fondant la multitude des écarts moraux en une force historique unique, établit un lien systématique entre la pression continuelle du « je » individuel et le processus de la vie sociale. A chaque période de l'histoire, les percées individuelles visant à élargir les rapports de reconnaissance se rassemblent en un nouveau système d'exigences normatives, et la succession de ces systèmes pousse constamment l'ensemble du développement social dans le sens d'une individuation croissante. (2000, p. 142)

En este sentido, el progreso moral y social de la humanidad parece estar marcado, según Honneth, por el desprendimiento de las estructuras psicológicas y morales de la « sociedad primitiva », en donde la comunidad absorbía y limitaba las exigencias individuales. Esta evolución histórica ha tenido sus hitos encarnados en personalidades excepcionales que han alterado las relaciones de reconocimiento en el seno de una sociedad. Mead menciona, por ejemplo, el caso de Jesús, quien « par ses paraboles sur le prochain, a généralisé l'idée de la communauté conçue comme famille. Même l'homme qui reste en dehors de la communauté prendra désormais envers elle cette attitude familiale généralisée » (Honneth, 2000, p. 144).

Por su parte, y de manera similar a Hegel, el progreso social presupondría igualmente la idea según la cual la búsqueda de autonomía individual conlleva la búsqueda de autorrealización individual, es decir, la consideración pública basada en la singularidad y el valor único como miembro reconocido de una comunidad. Por ello, « le [je] de l'autoréalisation individuelle […] exige de pouvoir se comprendre comme une personne unique et irremplaçable » (Honneth, 2000, p. 147). Lo cual, a juicio de Mead, solo podría tener lugar en un tipo de sociedad basada en la división democrática del trabajo y la protección de los derechos civiles y políticos.

Por lo anterior, parece que el proceso de ampliación de la esfera de libertad guiado por el impulso de la autorrealización solo podría desarrollarse plenamente en una sociedad post-tradicional o liberal. Razón por la cual Mead relaciona el proceso de *realización individual* con el *trabajo remunerado*: « un sujet qui remplit "bien" la fonction qui lui est assignée dans le cadre de la division sociale du travail trouve un degré de reconnaissance qui suffit à lui donner conscience de sa particularité » (Honneth, 2000, p. 150). Con la adecuada realización del trabajo asignado socialmente, el individuo podría reconciliar las pulsiones de individuación y reconocimiento particular con las expectativas del « otro generalizado ». Mediante esta reconciliación de los fines individuales y colectivos, los sujetos podrían reconocerse como miembros plenos de una

comunidad. En otras palabras, esta visión sociopsicológica ofrecería las bases empíricas de la formación de la sociedad civil, la cual, con la división democrática del trabajo, asociaría voluntariamente a los individuos en aras de un bien común.

Por último, emergería la duda si la organización social basada en la división libre y voluntaria del trabajo no reposaría sobre ciertas concepciones del bien común que pondrían en tela de juicio la aceptación y asignación voluntaria de los *roles* al interior de la sociedad. Incluso, habría que indagar cómo estas concepciones del bien servirían de base moral para fortalecer las relaciones de reconocimiento y solidaridad social o, por el contrario, debilitarlas y fragmentarlas. Este último punto tiene clara relación con el debate entre liberales y comunitaristas, de cuya discusión emergería la propuesta relativa al multiculturalismo desarrollada por Taylor, la cual expondremos brevemente en el segundo capítulo.

b. Los modelos inmanentes del reconocimiento intersubjetivo y el desprecio social

Luego de haber presentado las líneas generales de la reactualización naturalista de las premisas del joven Hegel, procederemos a la esquematización de la tipología que, desde una perspectiva fenomenológica de los hechos sociales, no solo describa los tres modelos de reconocimiento, sino también contraste su validez empíricamente. Partiendo de algunas anotaciones realizadas previamente, la idea original de Hegel consistía en identificar un tipo de reconocimiento que tuviera un alto grado de exterioridad, reciprocidad y autolimitación (*être soi-même dans un étranger*), con lo cual se pudiesen historizar las intuiciones kantianas que, a su juicio, estaban presas de un trascendentalismo incapaz de guiar el razonamiento práctico.

Con la reactualización naturalista de G.H. Mead, constatamos que estas características del reconocimiento podían encontrar una base empírica lo suficientemente sólida para superar los presupuestos metafísicos de la propuesta de Hegel. Complementando esta base empírica, será necesario identificar el papel de la lucha en la ampliación de dichos lazos de reconocimiento, pues constituye la base de la propuesta relativa al progreso y desarrollo social. Esquemáticamente, en la esfera afectiva la lucha permitirá la constitución de sujetos libres e independientes de la madre,

padre y familia, con lo cual se desarrolla la *confianza en sí*. En la esfera jurídica, la lucha por salvaguardar la integridad personal será el móvil moral para garantizar derechos civiles, políticos y sociales, y cuya individuación sería el sentimiento de *respeto de sí*. Por último, en la esfera social, la lucha por defender valores compartidos y horizontes de vida heterogéneos será la fuente de reivindicación individual y colectiva de la cual emergería la *estima de sí.* A continuación, analizaremos cada una de estas esferas con mayor detalle.

1.

En la esfera afectiva del reconocimiento, y retomando las intuiciones de Hegel sobre el sentimiento del amor, Honneth se presta a fundar empíricamente esta relación en el horizonte de las necesidades físicas y psicológicas. Con el objetivo de analizar el origen del sentimiento de *confianza en sí* o libertad, el autor busca comprender no solo cuáles son las condiciones de posibilidad de una socialización exitosa, sino también el rol que ocupa la lucha en su gestación. Igualmente, busca indicar cómo el desprecio (socialización patológica) minaría las bases psicológicas y morales de la confianza, sobre todo, cuando ocurre por la violación de la intimidad e integridad, la violencia física y psicológica o el abandono.

Partiendo de la idea de que el amor no es más que la expresión de una serie de lazos afectivos entre círculos reducidos de personas (amigos, cónyugues, padres, hijos, hermanas), el análisis de esta primera esfera de reconocimiento se basa en la tesis según la cual « la reconnaissance doit elle-même présenter le caractère d'une adhésion et un encouragement affectif; par-là, cette relation de reconnaissance est nécessairement liée à l'existence corporelle d'êtres concrets, qui se portent mutuellement une estime particulière » (Honneth, 2000, p. 162).

Dado que el reconocimiento afectivo parte del horizonte de las necesidades físicas, el estudio de formación de los lazos psicológicos en la primera infancia es un punto de entrada adecuado para abordar la discusión. En efecto, Honneth parte de los aportes elaborados por los estudios psicoanalíticos de Donald W. Winnicott (1896- 1971) con el ánimo de mostrar cómo la relación de reconocimiento entre dos seres concretos está atravesada por fuertes tensiones que oscilan entre la dependencia y la independencia, la sujeción y la libertad. Así pues, « L'étude psychanalytique des rapports d'interaction de la première enfance découvre dans l'attachement à autrui un processus dont la réussite dépend du maintien, de part et d'autre, d'une tension entre sacrifice symbiotique et affirmation individuelle de soi » (Honneth, 2000, p. 163). Al abordar estas

ideas, Honneth busca confirmar que este tipo de relaciones afectivas son una forma particular de reconocimiento recíproco, cuya realización adecuada depende de una tensión – lucha – que opera como condición de posibilidad.

Para sustentar esta idea, Winnicott considera que, durante los primeros años de vida, las madres gestantes y los bebes desarrollan un tipo de relación *simbiótica*, cuya mutua dependencia exige de ambas partes una cierta disposición afectiva. De acuerdo con la investigación empírica, este tipo de relación sienta las bases de una intersubjetividad fundamental para el proceso de socialización en la fase de infancia, adolescencia y adultez. La complejidad de la investigación reside no solo en detallar el proceso de *unión simbiótica* de estos dos individuos, sino también su desacoplamiento exitoso. Para explicarlo, Winnicott considera que este proceso de diferenciación e independencia va de la mano con el proceso de crecimiento y maduración del bebé. A medida que el bebé es capaz de tolerar mayores niveles de independencia física y, por tanto, superar la « dependencia absoluta », la madre puede recuperar sus relaciones cotidianas interrumpidas momentáneamente por sus trabajos de cuidado. Sin embargo, durante la fase de « unidad simbiótica », las dos partes desarrollaron formas de dependencia tan altas que la ruptura, incluso momentánea, acarrea angustia, miedo, agresividad, indefensión, etc, lo cual dificulta « tracer une frontière entre leurs individualités respectives » (Honneth, 2000, p. 168).

Ahora bien, el abandono progresivo de la unidad simbiótica es indispensable para que los dos individuos obtengan mayores grados de independencia. Si la separación es abrupta, la estructura psicológica de los dos individuos puede verse seriamente afectada, razón por la cual Winnicott complementa su teoría planteando que los niños y niñas necesitan crear un nuevo tipo de dependencia alrededor de un conjunto de *objetos transaccionales* que sirven de puente psicológico para romper paulatinamente la dependencia absoluta con sus madres. Tras haber cumplido la fase de abandono progresivo, el infante habrá desarrollado la capacidad de estar solo, lo cual genera el sentimiento de libertad y *confianza en sí*. Esta capacidad es sumamente importante al momento de afrontar la adolescencia y la adultez, en donde las relaciones sexoafectivas y parentales están marcadas por esta tensión entre la dependencia y la independencia. El reconocimiento afectivo correctamente satisfecho implica un equilibrio productivo entre « Démarcation et intégration qui, selon Winnicott, caractérise la structure d'une relation d'amour mûrie par la désillusion réciproque. La capacité d'être seul constitue ici le pôle individuel d'une

tension intersubjective dont le pôle opposé est la faculté de se fondre intégralement dans l'autre » (Honneth, 2000, p. 178). De acuerdo con Honneth, el reconocimiento afectivo ofrece a los individuos una capacidad de seguridad y *confianza* indispensable para poder vivir en sociedad no solo para afrontar las tensiones existentes entre seres humanos, sino también para manifestar sus estados psicológicos y emocionales con tranquilidad.

En cuanto a la deformación patológica de esta primera esfera de reconocimiento, Honneth recurre a una serie de estudios científicos, en los cuales se evidencia cómo una forma de socialización afectiva insatisfecha podría acarrear desequilibrios psicológicos. Por ejemplo, el masoquismo o sadismo tendrían su origen en la « acentuación unilateral » de la subjetividad, lo cual develaría el desequilibrio entre los polos de reconocimiento recíproco. Por su parte, estas formas patológicas se caracterizarían por oscilar excesivamente entre la sujeción y el narcisismo, cuya consecuencia sería el remplazo de la complementariedad recíproca por el egocentrismo o la fusión en la otra conciencia. Reseñando los trabajos de la psicoanalista Jessica Benjamin (1946-), Honneth escribe que: « la dépendance symbiotique de l'un des partenaires finit alors par se rapporter complémentairement aux fantasmes agressifs de toute-puissance sur lesquels l'autre partenaire reste fixé » (2000, p. 180). Estos fantasmas agresivos constituirían el origen psicológico del daño físico (tortura, maltrato o violación).

Las consecuencias de estas patologías serían la destrucción no solo de la identidad personal de la víctima, sino también de la integridad física. Así pues, al perder el control sobre su propio cuerpo las víctimas son privadas de la confianza en sí indispensable para el ejercicio de la libertad: « ce qui est nié ici, c'est la capacité même du sujet à disposer librement de son corps, telle qu'elle s'est constituée au cours des expériences affectives dont dépend les processus de socialisation » (Honneth, p. 226). El agravio o negación de reconocimiento en la esfera afectiva implica una serie de heridas morales que podrían destruir toda futura relación intersubjetiva (muerte psíquica).

Si bien Honneth deja claro que soslayará las discusiones llevadas a cabo por los trabajos feministas (2000, p. 11), considero indispensable referirme a esta discusión, pues contribuye no solo a diagnosticar las violencias, flagelos y agravios sufridos por las mujeres, sino también a comprender mejor las reivindicaciones y exigencias de los movimientos feministas desde el prisma del reconocimiento. Por ello, vale la pena mencionar dos críticas al modelo de reconocimiento afectivo propuesto por el autor.

El primer foco de crítica reposaría en la idea según la cual las mujeres detentan exclusivamente la responsabilidad del cuidado en la primera infancia. Esta responsabilidad, lejos de ser un rol natural, ha sido una asignación histórica y cultural que ha asociado la identidad de las mujeres con el amor, el afecto y el cuidado. De acuerdo con Marcela Lagarde, « el ciclo de vida de las mujeres es el ciclo de la transfiguración de las mujeres en seres de amor. Las mujeres vivimos el amor como un mandato. En la teoría de género, esto significa que lo hacemos, no por voluntad, sino como un deber » (2015, p. 20). Así pues, las luchas feministas contemporáneas han contribuido justamente a « desnaturalizar » dicha marca identitaria reproducida históricamente. En la lectura de Winnicott y Honneth, las mujeres no solo detentarían exclusivamente la responsabilidad del cuidado, sino también de la gestación exitosa del reconocimiento afectivo. ¿Cuál sería, pues, el rol de los hombres en dicho proceso?

Por su parte, ciertas investigaciones relacionadas con la gestación de formas de « masculinidad hegemónica » demuestran que la patologización de la *confianza en sí*, basada en el mandato patriarcal, no solo privaría a los varones de su capacidad de sentirse vulnerables y dependientes (capacidad indispensable en la vida en sociedad), sino también sería detonante de la personalidad posesiva, la violencia física y psicológica e, incluso, el feminicidio (Segato, 2003). Igualmente, la pérdida de *confianza en sí* no solo interiorizaría la vulnerabilidad, sujeción y dependencia como estado psicológico « natural » de las mujeres, causando constante sentimiento de soledad, angustia y frustración, sino también contribuiría a desconocer los agravios que experimentan, debilitar su capacidad de reacción a la violencia y conjurar la denuncia a sus victimarios.

2.

En relación con la esfera jurídica, el reconocimiento recíproco se manifiesta en el derecho-ley que busca salvaguardar la *integración igualitaria* de cada uno de los miembros de la comunidad. Como detonante de la lucha, se encuentra la figura contemporánea de la falta de *oportunidades*, la cual sustituiría la figura hegeliana de *crimen*, y cuyo objetivo consiste en ampliar no solo el alcance normativo de la ley, sino también el contenido material de los derechos. Al respecto, el análisis ricœuriano de las capacidades individuales y colectivas como base de la subjetividad humana ofrece un trasfondo interesante. En efecto, estas capacidades entendidas como potencia y posibilidad de acción real están estructuralmente inscritas en la agencia de los

seres humanos, y cuya plena realización depende asimismo de unos *mínimos sociales* de supervivencia.

En concreto, el reconocimiento jurídico hace referencia a la integración social exitosa de todos los miembros de la comunidad, a quienes se les garantizaría, por un lado, un conjunto de derechos y prerrogativas y, por otro lado, se les exigirían deberes y responsabilidades. Fruto de esta integración exitosa, emergería el sentimiento de *respeto de sí*, el cual garantiza un sentimiento de seguridad y dignidad personal indispensable para ser partícipe de la construcción de la voluntad común. Por su parte, este sentimiento puede ser quebrantado negativamente mediante la restricción o exclusión de derechos. En este caso, el agravio haría referencia a la imposibilidad de desplegar las capacidades individuales o colectivas debido a la falta de *atribución igualitaria* de bienes sociales y derechos. Así pues, la falta de acceso a un trabajo digno, vivienda, salud, y educación podrían considerarse como una negación de reconocimiento recíproco. Igualmente, la restricción del voto, de la representación política o de la discusión pública se traduciría en un agravio moral que produciría los sentimientos de exclusión, vergüenza, alienación, opresión e indignación[72].

Siguiendo a Hegel y Mead, el derecho y la responsabilidad jurídica solo pueden desarrollarse tras la interiorización de la perspectiva del « otro generalizado », cuya conciencia implica el reconocimiento de los derechos y deberes de cada uno de los miembros de la comunidad. De acuerdo con los autores, esta conciencia jurídica presupone la transformación del derecho tradicional-convencional en el derecho positivo moderno. Históricamente, la caída de los estamentos sociales, que vinculaban jurídicamente castas y derechos (privilegios), permitió una nueva forma de reconocimiento jurídico: « avec le passage à la modernité les droits individuels se trouvent dissociés des attentes concrètes liées aux différents rôles sociaux [états] et que ces droits sont désormais pareillement attribués à chaque homme en tant qu'être libre » (Honneth, 2000, p. 188). Con la emergencia y la universalización del derecho post-tradicional, los individuos podrían reconocerse recíprocamente siempre y cuando el esquema jurídico que los rige ha sido fruto de la voluntad libre y general. Esto permitiría « une nouvelle forme de réciprocité, extrêmement exigeante, s'introduit ainsi dans la relation de reconnaissance du droit » (Honneth, 2000, p. 186).

[72] Desde el análisis a partir de la protección de la dignidad, la capacidad reconocida de reivindicar un derecho-derecho a tener derechos- (Hannah Arendt), cobrará importancia. A nivel estratégico dicha lucha puede conducir a la guerra, revolución, rebelión, guerra de liberación o decolonización.

Como ya lo habíamos visto anteriormente, esta disociación entre la estima social ligada a un estamento y el conjunto de derechos-privilegios implica un cambio en los fundamentos y el vocabulario del reconocimiento jurídico. Tal como lo observó Hegel, el mundo moderno presupone la autonomía de la esfera jurídica y la esfera social, cada una de las cuales opera con formas de reconocimiento propias, y cuyo concepto rector, el *respeto*, tendría dos horizontes semánticos diferentes. A diferencia del respeto en la esfera social que podría evaluarse gradualmente en virtud de las prestaciones y contribuciones sociales de los agentes, el respeto en el plano jurídico no sería susceptible de ser evaluado gradualmente, pues, cada individuo posee inalienablemente un valor en sí mismo. De acuerdo con la fórmula kantiana, cada individuo es un fin en sí mismo, razón por la cual el imperio de la ley no podría considerar ningún tipo de gradualidad, diferenciación o excepcionalidad en lo que concierne al reconocimiento de la dignidad humana.

Para que el imperio de la ley tenga alcance universal, habrá de ser necesario postular una facultad inherente – *qualité universelle* – de todos los seres humanos que sirva no solo de fundamento antropológico, sino también moral y político. Recordemos que este argumento concuerda con las pretensiones políticas del universalismo ilustrado examinadas anteriormente. De acuerdo con Honneth, esta facultad solo puede relacionarse con la capacidad racional de tomar decisiones autónomamente y responsabilizarse de sus acciones. De lo contrario, no sería posible construir democráticamente un orden jurídico basado en la decisión libre y voluntaria de sus ciudadanos:

> Quelle est la qualité générale qui doit être protégée dans le sujet juridique, c'est ce qu'indique la nouvelle forme de légitimation à laquelle le droit moderne est lié par sa structure même : lorsqu'un ordre juridique ne peut passer pour légitime, qu'il ne peut par conséquent compter sur l'adhésion individuelle que dans la mesure où il se fonde sur le libre consentement de tous les membres du groupe concerné, alors il faut au moins pouvoir supposer chez ces sujets juridiques la capacité de se prononcer d'une manière rationnelle et autonome sur les questions morales. Sans une telle capacité, il ne serait pas concevable que les sujets aient jamais pu convenir d'un ordre quelconque. (Honneth, 2000, p. 194)

Retomando la comprensión *autofundante* de la voluntad libre, la mayoría de edad kantiana presupone esta facultad racional y moral de decidir autónomamente. En la tradición liberal, esta facultad representa el punto de articulación de su propuesta política, ya que la voluntad libre garantizaría no solo la estabilidad de las instituciones, sino también su legitimidad. En este sentido,

el ejercicio autónomo de la voluntad operaría como condición *necesaria* y *suficiente* de la fundamentación del orden jurídico.

No obstante, esta tesis debe ser matizada, pues el ejercicio de dicha facultad presupone una serie de *condiciones subjetivas y objetivas*, gracias a las cuales se habilitaría o impediría su libre manifestación. Recordemos que, a comienzos del siglo XIX, los derechos políticos estaban regidos por el sufragio censitario, razón por la cual el voto solo se garantizaba a individuos que tributaban (burgueses), quienes eran normalmente hombres blancos letrados. Por el contrario, las mujeres, iletrados, trabajadores y campesinos estaban privados de dichos derechos jurídicos. En este contexto, el hecho de ser mujer o campesino impedía de facto el ejercicio de dicha voluntad libre, razón por la cual los siglos XIX y XX están atravesados por luchas sociales buscando ampliar y universalizar el ejercicio de la razón libre. La existencia de estos límites sociales nos impulsaría a considerar que la voluntad libre es una condición *necesaria*, pero no *suficiente*.

En este horizonte, la lucha por el reconocimiento de cuño hegeliano cobra una suma importancia, pues presupone la posibilidad de transformar las *condiciones subjetivas* y *objetivas* de la aplicación, expresión y ejercicio de la *voluntad libre*. En este sentido, la fundamentación del reconocimiento jurídico basado en el *respeto* no solo implicaría la diferenciación con el reconocimiento afectivo y social, sino también la comprensión de la evolución histórica en virtud de la cual nuevos individuos se integran paulatinamente al esquema universal de reconocimiento.

Gracias a la lucha por el reconocimiento, este esquema va involucrando a los individuos que habían sido excluidos por un marco de interpretación dado. En lo esencial, la tesis principal consiste en afirmar que el proceso de ampliación de la esfera normativa presupone, por un lado, la asignación de las cualidades universales a un mayor número de individuos y, por otro lado, el enriquecimiento del conjunto de condiciones subjetivas y objetivas indispensables para el ejercicio y formación. Así pues,

> Cette structure duale de reconnaissance juridique consiste ainsi dans la connexion entre l'*élargissement* de la sphère des droits reconnus aux personnes et l'*enrichissement* des capacités que ces sujets se reconnaissent. Cet élargissement et enrichissement sont le produit de luttes qui scandent l'inscription dans l'histoire de ces deux processus solidaires. (Ricœur, 2005, p. 310)

Para explicar este proceso de ampliación de la esfera normativa, Honneth cita no solo a los juristas alemanes Georg Jellinek (1851-1911) y Robert Alexy (1945-), quienes postularán tres grandes definiciones de los derechos subjetivos, sino también al sociólogo británico T.H. Marshall

(1893-1981), quien ofrecerá una lectura histórica de su evolución jurídica. Ampliando la definición de los derechos, estos juristas parten de la idea según la cual los derechos subjetivos tienen una composición tripartita, a saber: a) los derechos civiles (libertad negativa) que protegen la autonomía, la vida y la propiedad privada del poder omnímodo del soberano; b) los derechos políticos (libertad positiva) que garantizan la participación igualitaria en la formación de la voluntad general; c) los derechos sociales (libertad positiva) que aseguran la distribución equitativa de los bienes sociales. Como se ha mencionado, este esquema tripartito de derechos obedece a una lógica de conflictos sociales a través de los cuales se han enriquecido materialmente las capacidades de los sujetos jurídicos.

Para comprender la evolución histórica de estos derechos y su respectivo anclaje conflictivo, será necesario comprobar empíricamente su gestación y origen social. De acuerdo con T.H. Marshall, la formación y consolidación de los derechos civiles, políticos y sociales corresponden con las luchas llevadas a cabo en los siglos XVIII, XIX y XX respectivamente. De la lucha para frenar el poder omnímodo del soberano emergerían, por ejemplo, los derechos civiles prescritos en *The Bill of Rights* (1689). Igualmente, de la lucha por instaurar la construcción colectiva de la ley emergerían los derechos políticos presentes en la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* (1789). Finalmente, de la lucha del proletariado, las mujeres, campesinado y artesanos emergerían los derechos sociales relativos al Estado de providencia y la seguridad social. Aunque el autor retrata estas luchas en un país concreto como Inglaterra, parece que sus alcances buscan ser universales, razón por la cual Honneth considera que subyacente a estas luchas se encuentra la idea según la cual la *voluntad libre* debe estar determinada por unas *condiciones* políticas y sociales ideales que enriquezcan las *capacidades* de la ciudadanía:

> Pour pouvoir agir comme une personne moralement responsable, l'individu n'a pas seulement besoin d'être protégé par la loi contre les empiètements qui menacent sa sphère de liberté, il faut aussi que la loi lui assure la possibilité de participer au processus de formation de la volonté publique, possibilité dont il ne peut cependant faire effectivement usage que s'il est en même temps assuré d'un certain niveau de vie. C'est pourquoi, avec les enrichissements successifs qu'a connus au cours des siècles dernies le statut juridique du citoyen, il a aussi fallu élargir l'idée qu'on se faisait de capacités distinctives qui constitue l'homme en tant que personne. (Honneth, 2000, p. 199)

Si bien Honneth se apoya en la lectura de T.H. Marshall para sustentar su argumento, sostener una lectura lineal de la evolución de este tipo de derechos parece difícil de defender. Para validar empíricamente esta hipótesis, sería necesario contrastarla con datos de las luchas sociales

provenientes no solo de Europa, sino también de América, África y Asia. De nuevo, nos encontramos con las tesis *eurocéntricas* criticadas antes, lo cual limita indudablemente el alcance normativo de la propuesta. Además, la ampliación y el enriquecimiento de los derechos es más complejo, contingente y disgregado que la evolución histórica propuesta por Marshall. En efecto, el curso de la historia no avanza necesaria y teleológicamente hacia el progreso y, en el peor de sus casos, sus fundamentos normativos podrían ser el sustrato cultural e ideológico del imperialismo (Allen, 2016).

A pesar de lo anterior, la tesis de T.H. Marshall sirve para ofrecer un trasfondo histórico de la lucha por el reconocimiento en la esfera jurídica, la cual presupone el conjunto de transformaciones sociales que buscan integrar satisfactoriamente a la mayor cantidad de miembros de una comunidad. A la base de dicha transformación se encuentra el interés no solo de ampliar la legitimidad del orden jurídico en vigor, sino también de profundizar el contenido material de los derechos. Por ello, la educación, la salud y la seguridad económica se muestran como condición de posibilidad del ejercicio de la libertad. En resumidas cuentas, « les confrontations pratiques suscitées par l'expérience du mépris ou d'un déni de reconnaissance ont donc pour enjeu à la fois l'élargissement matériel et l'extension sociale du statut juridique de la personne » (Honneth, 2000, p. 201).

Complementando el previo esquema histórico-jurídico, sería factible integrar respectivamente el conjunto de *derechos culturales* y *ecológicos*, los cuales parecen constituir el horizonte de lucha del siglo XXI. En este sentido, los aportes del neoconstitucionalismo latinoamericano relativos al multiculturalismo, plurinacionalismo, derechos de la naturaleza y la *pacha mama* ofrecen interesantes interpretaciones y propuestas (Rodríguez Garavito & Banquero Díaz, 2011; Herrera, 2015). Estos aspectos constituirán claramente un gran debate que será abordado en el apartado consagrado al multiculturalismo y los aportes latinoamericanos.

Antes de abordar las formas patológicas del reconocimiento jurídico, debemos mencionar el sentimiento positivo fruto de la integración exitosa a la comunidad. Como se ha sugerido, el *respeto de sí* no solo implica un tratamiento igualitario a los demás miembros de la comunidad, sino también un sentimiento de dignidad y pertenencia indispensable para poder exigir, reivindicar y defender los derechos. En este caso, el individuo comprenderá sus actos como fruto de la voluntad libre y, por tanto, merecedores de respeto social, lo cual ratifica el valor de su propia

existencia. Así pues, « tandis que l'amour maternel crée en chaque humain le fondement psychique à partir duquel il pourra se fier aux pulsions nées de ses propres besoins, ses droits légaux lui font prendre conscience qu'il peut aussi se respecter lui-même, parce qu'il mérite le respect de tous les autres sujets » (Honneth, 2000, p. 202).

En su forma patológica, la exclusión jurídica implicaría un agravio moral en la medida en que una barrera se impondría entre las personas consideradas socialmente como responsables de sus acciones (sujetos de derechos) y las personas señaladas como incapaces de ejercer su voluntad libre (sujetos excluidos de derechos)[73]. Por ello, « le mode de reconnaissance dont le mépris prive ici la personne, c'est la prise en considération cognitive d'une responsabilité morale, péniblement acquise au cours des processus d'interaction socialisatrice » (Honneth, 2000, p. 228). Los casos históricos relativos a la exclusión de derechos varían abarcando el proceso imperial de colonización y desposesión de territorios hasta la exclusión de las mujeres, indígenas y comunidades negras del esquema universal de derechos. El apartheid, el genocidio y la « limpieza étnica » constituirían igualmente formas patológicas de la « muerte social ».

3.

Por último, abordaremos la esfera de reconocimiento social que ocurre al interior de una comunidad de valores regida por lazos de *solidaridad*. En concreto, este tipo de reconocimiento se refiere al conjunto de capacidades individuales y grupales ancladas en proyectos de vida y visiones heterogéneas de mundo propio de la modernidad. Por lo anterior, la figura de lucha se manifestaría en la conflictividad inherente de las democracias contemporáneas, cuyo origen se encuentra en el interés de los grupos sociales por hegemonizar sus formas de vida. Fruto de la solidaridad emergería una relación positiva consigo mismo, *la estima de sí*, por medio de la cual los ciudadanos se reconocen recíprocamente en virtud de los *talentos* y *méritos*. En su forma patológica, el

[73] Este tratamiento discriminatorio opera fundamentalmente en sociedades coloniales y postcoloniales, en donde el paternalismo, la condescendencia y la asimetría social atraviesan el andamiaje jurídico. Por ejemplo, estas formas de exclusión comportan la característica de códigos o leyes: le *Code français de l'Indigenat* de 1887 que diferenciaba a los ciudadanos franceses (sujeto pleno de derechos) de los sujetos franceses (sujeto con derechos restringidos); La ley 89 colombiana de 1890, por la cual se determina la manera como deben ser gobernados los salvajes que vayan reduciéndose a la vida civilizada; el caso *Dred Scott v. Sandford*, por medio del cual la Corte suprema de Justicia estadounidense excluye a los afroamericanos del reconocimiento de la ciudadanía.

desprecio social presupone la negación de horizontes normativos diferentes de aquellos hegemónicos, cuya consecuencia es la humillación o la ofensa.

Retomando las reflexiones de Hegel y Mead, esta tercera esfera haría referencia al conjunto de relaciones intersubjetivas, según las cuales los individuos podrían reconocer simultáneamente la universalidad de su dignidad y singularidad de sus cualidades. En el modelo hegeliano, estos lazos se concretarían en el *espíritu del pueblo* subyacente a la sociedad civil. De acuerdo con la reactualización naturalista de G.H. Mead, la esfera social implicaría la *división democrática del trabajo*, según la cual la asignación de los roles sociales reposaría en las capacidades, talentos y méritos individuales.

En ambos casos, las relaciones sociales estarían mediadas por una forma de *universalidad concreta*, la cual dependería, a su vez, de un suelo de valores compartidos que organizarían democráticamente las actividades de una comunidad. Así pues, « Car l'*alter* et l'*ego* no peuvent s'estimer réciproquement en tant que personnes individualisées que dans la mesure où ils se réfèrent aux mêmes valeurs et aux mêmes fins, en fonction desquelles chacun mesure l'importance de ses qualités personnelles pour la vie de l'autre ou ce qu'elles lui apportent » (Honneth, 2000, p. 206). De lo anterior se infiere que, para poder evaluar las prestaciones sociales de un grupo o individuo y, por tanto, ponderar su grado de importancia, es necesaria una base axiológica compartida que sirva de marco de referencia común.

En este contexto, el marco de referencia común serviría de mediación social no solo para evaluar las prestaciones ciudadanas, sino también para orientar simbólicamente el conjunto de representaciones que una sociedad hace de sí misma. Estas representaciones prefigurarían un *ideal cultural* que cristalizaría las relaciones sociales, las instituciones y los valores compartidos de una comunidad. En el vocabulario de Ricœur, las *representaciones sociales* funcionarían como mecanismos de mediación intersubjetiva que suministran sentido a la vida colectiva.

Gracias a la disociación histórica entre el derecho y la estima social, la figura tradicional del « honor » no dependería ahora del linaje o estatus, sino, más bien, del conjunto de prestaciones individuales que una persona ofrece a la sociedad, es decir, del *mérito* y *talento* individual. Dado que el « honor » sería evaluado en adelante según el marco axiológico democrático y común, los grupos sociales en las sociedades modernas deberán disputarse el horizonte de sentido, el cual ya no estaría mediado por un registro divino o monárquico de objetividad. Por el contrario, este

horizonte de sentido sería *intramundano* y secular, y cuyo campo de disputa sería la vida cotidiana. Razón por la cual « parce qu'on ne décide plus d'avance quels modes de vie doivent être admis comme éthiques, ce ne sont pas des qualités collectives, mais les capacités développées par chacun au cours de son histoire personnelle qui en viennent désormais à commander l'estime sociale » (Honneth, 2000, p. 214).

En este proceso de transformación histórica, el « honor » basado en el linaje y la casta deviene entonces *prestigio* basado en el mérito, talento y capacidades individuales, en virtud de las cuales cada ciudadano labra su propio futuro. Como lo vimos anteriormente, el papel de la burguesía en la transformación paradigmática de esta forma de reconocimiento social implicó no solo nuevos arreglos institucionales, sino también nuevas escalas de valores. Con este nuevo horizonte axiológico, « les notions de "prestige" et de "considération" ne désignent plus que le degré de reconnaissance sociale que le sujet s'attire par la manière particulière dont il parvient à faire coïncider la réalisation de soi comme individu et la concrétisation des fins abstraitement définies de la société » (Honneth, 2000, p. 215).

De lo anterior se deduce que el campo de la estima social estaría siempre sujeto a *conflictos culturales*. A raíz de los múltiples horizontes interpretativos, la jerarquía de valores definida abstractamente por la sociedad estaría en constante disputa. Razón por la cual, la transformación de esta jerarquía social de valores dependerá, asimismo, de la capacidad de movilización y organización de los movimientos sociales que buscan valorizar públicamente las prestaciones que ofrecen a la sociedad. Por ello, « plus les mouvements sociaux parviennent à rendre l'opinion publique attentive à l'importance négligée des qualités et des capacités qu'ils représentent collectivement, plus ils ont de chances d'accroître la valeur sociale ou la considération dont leurs membres jouissent au sein de la société » (Honneth, 2000, p. 216).

Como producto de esta valorización, los miembros de los movimientos sociales se sentirían reconocidos y considerados. Este reconocimiento social generaría, por un lado, el sentimiento de *solidaridad* grupal, con el cual se crea una relación *simétrica* entre individuos que comparten un mismo horizonte de vida. Pero, por otro lado, se acentuaría una *asimetría* horizontal con otros grupos sociales. Esa relación de simetría y asimetría social representaría las características propias

de la eticidad o sociedad civil, en el cual todos los sujetos podrían potencialmente gozar de prestigio social[74].

Ahora bien, este prestigio potencial será, sin duda, uno de los mecanismos ideológicos más poderosos de la emergente sociedad capitalista. De acuerdo con la perspectiva previa, la desigualdad social, la pobreza y la falta de reconocimiento se comprendería como un momento *necesario* y *pasajero* provocado por conflictos culturales inmanentes a las democracias modernas. En efecto, el mérito y el talento individual terminaría resolviendo hipotética y gradualmente la falta de prestigio (negación de reconocimiento), gracias a la acomodación democrática de los esquemas de evaluación social.

Sin embargo, esta meritocratización del prestigio constituiría una de las formas de patologización del reconocimiento social. En el caso de grupos sociales históricamente empobrecidos y desfavorecidos, el desprecio social basado en formas de *reconocimiento ideológicas* preconfiguraría negativamente la evaluación de las prestaciones ofrecidas. En este caso, « ce qui est refusé ici à la personne, c'est l'approbation sociale d'une forme de d'autoréalisation à laquelle elle est péniblement parvenue, grâce à l'encouragement reçu à travers des solidarités de groupe » (Honneth, 2000, p. 226). Así pues, el esfuerzo, mérito y capacidades individuales de los sectores más discriminados estaría siempre cubiertas por un halo de descrédito. En este contexto, este círculo vicioso solo podría ser roto con la movilización y organización del grupo social en cuestión. En el caso contrario, la depreciación o denigración cultural se perpetuarían, afectando, sin lugar a duda, la *estima de sí.* Si la movilización social no logra cambiar los estándares recognoscitivos de evaluación de las prestaciones sociales de los ciudadanos más desfavorecidos, el descrédito terminaría por reducir el valor de las personas.

[74] En efecto, Honneth considera que Hegel y Durkheim constituyeron una línea de pensadores que, similar a la « corriente contrahegemónica » británica, consideraban la existencia de una eticidad inmanente en las relaciones de mercado capitalista. Dicho de otro modo, existiría un horizonte normativo al interior de las relaciones mercantiles que contribuiría a la construcción de lazos solidarios. Al respecto Honneth menciona que: « la coordinación que asume el mercado de los cálculos de beneficio solo individuales únicamente puede resultar exitosa si los sujetos implicados se han reconocido de antemano no solo jurídicamente como partes contractuales sino también moral o éticamente como miembros de una comunidad cooperante, puesto que sin una conciencia de solidaridad precedente que obligue a todos a más que tan solo cumplir los contratos acordados, no podría descartarse que se utilicen las oportunidades que ofrecen las actividades del mercado para beneficiarse de modo abusivo, para enriquecerse y para explotar a otros » (Honneth, 2015, p. 241).

c. Reconocimiento, emociones y progreso social

Con el análisis de las tres esferas de reconocimiento, se ha comprobado empíricamente que las relaciones de reconocimiento son indispensables para una *vida realizada*. Solo gracias a procesos de socialización intersubjetiva exitosos, el ser humano podrá alcanzar niveles de autoconfianza, autorrespeto y autoestima indispensables para la vida en comunidad. Como lo dice Honneth : « l'expérience de la reconnaissance est un facteur constitutif de l'être humain : pour parvenir à une relation réussie à soi, celui-ci a besoin d'une reconnaissance intersubjective de ses capacités et prestations » (2000, p. 231) Asimismo, se comprobó que la sucesión de cada una de las esferas presupone una contradicción interna, cuya resolución amplía la esfera normativa de los individuos.

Por el contrario, si las relaciones de reconocimiento no superan satisfactoriamente el momento de contradicción, terminarán subsumidas en experiencias de desprecio (injusticia) que se traducirían en emociones negativas. Como resultado, estas emociones amilanarán la percepción del valor de sí mismo y, de esta manera, introducirán una relación patológica consigo mismo, sea en la esfera afectiva, jurídica o social. En palabras de Emmanuel Renault:

> Une expérience de l'injustice est sur son versant affectif une expérience de l'insupportable, et en tant qu'expérience de l'insupportable, elles transforment le rapport préréflexif à soi et à l'environnement social. Lorsque je suis l'objet de jugement injuste, ma propre existence devient pour moi un problème : je refuse d'être ce pour quoi je suis reconnu. Par l'intermédiaire de la reconnaissance d'autrui, je deviens autre que moi (aliénation de soi). Dans le même temps, l'environnement social cesse d'aller de soi : il m'apparaît comme ce qui fait obstacle à mes attentes de reconnaissance, il m'apparaît comme un monde étranger et hostile, ou comme un monde « aliéné » (aliénation du monde). (2017, p. 71)

En esta pérdida de sentido, Honneth encuentra las motivaciones psico-políticas que desencadenarían formas de resistencia dirigidas no solo a combatir el poder (aparatos ideológicos del Estado), sino también la falta de reconocimiento[75]. Frente a la estrechez fenomenológica del

[75] Gómez-Muller enmarca esta experiencia de pérdida de sentido con el desarrollo histórico del capitalismo, el cual sería la expresión máxima del nihilismo, y cuyo origen se encuentra en la emergencia moderna de una subjetividad individualista y egocéntrica. En la modernidad capitalista, las relaciones sociales no solo serían incapaces de crear nuevos horizontes de acción colectiva, sino también estarían desprovistas de sentido. Al reducir el sentido y, con ello, la cultura a la pura utilidad y ganancia, los seres humanos habrían perdido su capacidad de autoafirmación

mundo, la *lucha* reintroduciría paulatinamente la experiencia del sentido y, con ello, el restablecimiento de la percepción del valor de sí mismo. A diferencia de la tesis de Ricœur, las múltiples formas de resistencia *iluminarían* la existencia humana como un *claro de luz*, disipando la oscuridad de la alienación. Dado que, « les émotions négatives qui accompagnent l'expérience du mépris pourraient en effet constituer la motivation affective dans laquelle s'enracine la lutte pour la reconnaissance » (Honneth, 2000, p. 231), será indispensable comprender brevemente a) cómo operan estas emociones negativas en la emergencia de las luchas sociales y b) cual sería la *teoría del progreso social* subyacente a la *teoría del reconocimiento.*

En cuanto a la primera cuestión, Honneth se inspira en los trabajos de John Dewey para justificar las *emociones negativas* como detonantes de la lucha por el reconocimiento. En efecto, alejándose de la concepción internalista del funcionamiento de las emociones, Dewey considera que las emociones deben leerse en un horizonte de acción determinado, cuyo papel principal consiste en mediar entre el mundo objetivo y las expectativas subjetivas: « Les émotions, d'une manière générale, sont donc pour Dewey les réactions affectives au succès ou à l'insuccès de nos intentions » (Honneth, 2000, p. 232) . Al inscribir las emociones en un horizonte pragmático, Honneth considera que los sentimientos negativos tendrían un papel fundamental en la evaluación de las expectativas normativas. Por ejemplo, la frustración, la cólera, la vergüenza o la indignación encontrarían su origen en la experiencia de injusticia suscitada por la falta de acceso a la educación, la negación de cuidados físicos o, simplemente, la exclusión de formas de trabajo remunerado (negación de reconocimiento).

En este orden de ideas, las emociones negativas reflejarían psicológicamente la magnitud del desequilibrio (*mépris*) existente entre las expectativas normativas y las experiencias cotidianas. Por consiguiente, envolverían una pérdida de valor de sí que no solo disminuiría el *rango de acción* de los sujetos, sino también su capacidad de resistir y, por tanto, realizar reivindicaciones sociopolíticas. Como esta pérdida de acción conlleva al aislamiento, la fractura de lazos colectivos y, sobre todo, el crecimiento de un *sentimiento de injusticia*, los procesos de *politización* serían

y, por tanto, estarían sometidos a un estado de alienación constante. En sus palabras: « A la "clôture religieuse" du sens par le pouvoir ecclésiastique le capitalisme substitue la clôture du sens par le pouvoir du capital : dans ces deux formes de la clôture est annulée l'autonomie des personnes et des groupes ainsi que la libre (re)création commune de sens et de valeurs » (Gomez-Muller, 2017, p. 45).

indispensables para desencadenar la lucha y, por tanto, rehabilitar la acción disminuida. Gracias al discernimiento moral, las experiencias de injusticia y desprecio podrían traducirse en formas de resistencia, cuyo potencial emancipador dependerá no solo de una toma de conciencia individual, sino también de la capacidad de los movimientos sociales de « entonarse » anímicamente con las demandas ciudadanas y canalizarlas en pro de cambios de las relaciones de reconocimiento.

Por lo anterior, la experiencia individual del desprecio no sería más que la instanciación de un tipo de negación de reconocimiento grupal subyacente a las relaciones afectivas, jurídicas o sociales. En palabras de Honneth : la lucha social es « un processus pratique au cours duquel des expériences individuelles de mépris sont interprétées comme des expériences typiques d'un groupe tout entier, de manière à motiver la revendication collective de plus larges relations de reconnaissance » (Honneth, 2000, p. 271). La interpretación política de las *emociones negativas* presupone, por un lado, una disposición afectiva para « entonarse afectivamente » con el sufrimiento de las otras personas (Hume y Smith) y, por otro lado, un proceso de discernimiento moral en virtud del cual se pueda encauzar la lucha social.

Este encauzamiento, sin embargo, no posee *a priori* una táctica y estrategia predeterminada. Teniendo en cuenta las condiciones sociohistóricas, los grupos sociales serían los encargados de decidir cuál es el mejor camino para afrontar dichas experiencias de desprecio. Pasando por la estrategia de lucha armada y de liberación, la movilización pacífica y de desobediencia civil hasta el activismo jurídico, la historia de las formas de resistencia presupondría globalmente que « les motifs de résistance et de révolte sociale se constituent dans le cadre d'expériences morales qui découlent du non-respect des attentes de reconnaissance profondément enracinées » (Honneth, 2000, p. 273).

Siguiendo las intuiciones de Hegel y G.E. Mead, Honneth considera que estas experiencias psicológicas compartidas prefiguran una gramática colectiva a partir de la cual los individuos pueden no solo identificar y reparar los agravios morales, sino también subsanar sus fuentes sociales. Por lo cual, el proceso de resistencia partiría inicialmente de círculos pequeños que, al calor de la lucha, se ensancharían involucrando más personas, quienes posteriormente sientan las bases de una subcultura o *colectividad hipotética*. Con el pasar del tiempo, esta terminaría desplazando la cultura hegemónica y, con ello, cristalizando socialmente nuevas relaciones de reconocimiento.

Dicho esto, toda forma de resistencia social apuntaría a restablecer las condiciones de reconocimiento recíproco sin las cuales la acción y la identidad humana están desprovistas de sentido. Por ello, la lucha no sería más que una respuesta al intento de salir del estado de inacción, humillación y parálisis provocado por el desprecio social y, con ello, « accéder à une nouvelle relation positive à soi » (Honneth, 2000, p. 274). Esta dialéctica de resistencia y desprecio presupondría no solo un conjunto de móviles de acción de resistencia, sino también un proceso de *formación de la razón* que, a lo largo del tiempo, podría acelerar o ralentizar el progreso social, y cuyo desafío mayor consistiría en definir el conjunto de *criterios normativos* que orientarían el razonamiento práctico hacia la emancipación.

Para abordar esta cuestión espinosa, será necesario analizar la *teoría del progreso* subyacente a la teoría del reconocimiento. Hasta ahora se ha priorizado la dimensión *formal* de una *vida realizada,* por eso es necesario ampliar la comprensión de la evolución y emergencia *histórica* de las condiciones de posibilidad que permiten satisfacer el reconocimiento humano. Esta ampliación tiene como objetivo no solo de diagnosticar los desequilibrios en las relaciones de reconocimiento retrospectivamente, sino también de proponer soluciones que garanticen prospectivamente mayores niveles de integración y, con ello, dotarnos de los instrumentos teórico-prácticos para identificar y diferenciar los móviles « reaccionarios » y « libertarios ». Para evaluar las relaciones garantes de reconocimiento en estos dos planos temporales, habrá que articular dos elementos fundamentales para la reactualización de la Teoría crítica propuesta por Honneth:

> On the one hand, his *formal conception of ethical life* specifies the intersubjective preconditions of individual autonomy and self-realization that must be protected in any modern democratic state. On the other hand, his *conception of moral progress through increasing individualization and inclusion* enables Honneth to reconstruct the rationality of historical struggles for recognition, and to diagnose social potentials for further individualization and inclusion, which will afford more individuals the opportunity to live flourishing ethical lives, as well as remove the structural impediments that prevent them from happening. (Jütten, 2019, p. 84)

Con el segundo elemento, Honneth se dotaría de una *teoría del progreso* que podría simultáneamente complementar el déficit sociológico de algunas tendencias de la Escuela de Frankfurt y fundamentar el interés emancipador inscrito estructuralmente en las relaciones de reconocimiento. Como Honneth presupone que las experiencias de injusticia (emociones negativas) se exteriorizarían políticamente en acciones colectivas de transformación (movimientos sociales), se podría deducir que esta dialéctica social se encuentra al origen del « développement

et progrès de la société humaine » (Honneth, 2000, p. 240). Sin duda, esta tesis presupone una reapropiación de la *filosofía de la historia* de cuño hegeliano, cuya tesis principal consistiría en comprender la *formación de la razón* y progreso humano a la luz de los conflictos sociales como el motor de la humanidad (dialéctica del amo y el esclavo). Gracias a estos conflictos se lograría ampliar y universalizar las esferas normativas de las relaciones de reconocimiento existentes. En este orden de ideas, la importancia de la *teoría del progreso* radicaría en su poder orientador de la acción, porque, como « postulado regulativo » de la razón, nos permitiría no solo mirar críticamente la historia, incluso si está llena de barbarie y crueldad, sino también proyectar una sociedad ideal en donde los procesos de emancipación se cristalicen. Así,

> The critique of society can be based on ideals within the given social order that at the same time can justifiedly be shown to be the expression of progress in the process of social rationalization. To this extent, the crítical model of the Frankfurt School presupposes if not precisely a philosophy of history then a concept of the directed development of human rationality. Without a demanding theoretical program of this kind, it hardly seems to me possible to speak of a specific identity of Crítical Theory that can somehow be distinguished from the other approaches to social criticism. (Honneth, 2009a, p. 51)

En un claro registro ilustrado, Honneth considera que a lo largo de la historia humana se habría forjado conflictivamente un acumulado de aprendizajes y conocimientos, cuyo objetivo busca ensanchar la libertad humana con nuevas instituciones, valores y comportamientos. En efecto, sin una teoría del progreso subyacente, el horizonte de lucha caería en la lógica estratégica de la mera dominación y acumulación de fuerza al estilo de Hobbes y Maquiavelo. Igualmente, podría caer en el relativismo posestructuralista de cuño nietzscheano y foucaultiano, según el cual no existiría una racionalidad emancipadora subyacente a las luchas sociales. Como resultado, sería la *voluntad de poder* la que crearía sus propias condiciones de justificación y validación en sentido extramoral. Por lo anterior, la hipótesis del progreso social sería fundamental, ya que permitiría orientar el mejoramiento de las condiciones materiales y comunicativas de la sociedad. A juicio de Honneth:

> Il est tout à fait clair pour la Théorie critique que la réalisation hegelienne de la raison doit être comprise comme un processus d'apprentissage conflictuel à multiples facettes et dans lequel une connaissance potentiellement universalisable se fait jour progressivement au cours de la résolution de problèmes qui apportent des améliorations, ceci contre la résistance de groupes dominants. (Honneth, 2008, p. 117)

Desde una cierta distancia crítica, es necesario realizar algunas observaciones concernientes a la recepción e integración de las *teorías del progreso* de cuño ilustrado en la teoría del reconocimiento. En efecto, la recepción e integración no ha sido problematizada, en el sentido

en que el autor se abstiene de examinar la relación contradictoria entre las promesas emancipadoras de la modernidad y el hecho de la dominación, colonización y explotación imperial europea. A pesar de que Honneth haya problematizado, inspirándose en Horkheimer y Adorno[76], la relación entre *la patologización de la razón* y la destrucción de las relaciones de reconocimiento, su postura crítica no se ha extendido a analizar fenómenos ligados al imperialismo y colonialismo. Razón por la cual, y siguiendo a Amy Allen, la propuesta de reactualización de la Teoría crítica de Honneth presentaría serias dificultades para superar presupuestos epistemológicos basados en una *concepción eurocéntrica del progreso* (base doctrinal del imperialismo). Estos presupuestos no solo dividen el campo del conocimiento en diadas autoexcluyentes que reproducen el poder imperial imperante (modernidad-tradición, civilización-barbarie, racional-irracional, liberal-iliberal), sino también restringen los alcances emancipadores de la propuesta. Así pues,

> The problem, as I see it, arises from the particular role that ideas of historical progress, development, social evolution, and sociocultural learning play in justifying and grounding the normative perspective of crítical theorists such as Habermas and Honneth. As I shall argue at length in what follows, Habermas and Honneth both rely on a broadly speaking left-Hegelian strategy for grounding or justifying the normativity of crítical theory, in which the claim that our current communicative or recognitional practices represent the outcome of a cumulative and progressive learning process and therefore are deserving of our support and allegiance figures prominently. Thus, they are both deeply wedded to the idea that European, Enlightenment modernity—or at least certain aspects or features thereof, which remain to be spelled out—represents a developmental advance over premodern, nonmodern, or traditional forms of life, and, crucially, this idea plays an important role in grounding the normativity of crítical theory for each thinker. (Allen, 2016, p. 3)

En este sentido, los presupuestos epistemológicos de la teoría del reconocimiento de Honneth se basarían en la concepción evolutiva y desarrollista del progreso social, cuya fuente normativa no solo sería la versión de ilustración hegemónica, liberal y burguesa, sino también de

---

[76] Al respecto, Horkheimer y Adorno consideraron que, tras la terrible experiencia de la segunda guerra mundial y el Holocausto, el proceso de formación de la razón, determinado por la contradicción inherente entre la emancipación y la regresión, habría devenido *totalitaria*. Como consecuencia, el interés emancipatorio se encontraría en una profunda crisis, cuyo diagnóstico reposaría en una crisis civilizatoria encubada durante siglos. En concreto, la razón ilustrada hegemónica desdeñaría todo aquello que no entrase en sus cálculos utilitarios y científicos – en su esfuerzo por destruir el mito y el animismo -. Con este horizonte, la razón crearía las condiciones mismas de su autodestrucción, pues al eliminar todo aquello que no entrase en este nuevo horizonte borraría todo espacio a la *crítica* y a la *resistencia*. Como resultado, esta razón *unidimensional* sería incapaz de identificar las consecuencias nefastas producidas por sí misma. En las palabras de Horkheimer y Adorno: « Tout ce qui ne se conforme pas aux critères du calcul et de l'utilité est suspect à la Raison. Lorsqu'elle pourra se développer sans être gênée par une répression extérieure, rien ne pourra la refréner. Ce faisant, ses propres idées sur les droits de l'homme connurent le sort des anciens universaux. Chaque résistance spirituelle qu'elle rencontre ne fait qu'accroître son énergie. Cela vient du fait que la Raison se reconnait même dans les mythes. Quels que soient les mythes auxquels se réfère une telle résistance, du fait même qu'en s'opposant ils se transforment en arguments, ils reconnaissent le principe de rationalité destructrice qu'ils reprochent à la Raison. La Raison est totalitaire » (1974, p. 28).

la epistemología fundacionalista moderna[77]. Epistemología que concebiría la forma de saber universal, neutral y objetivo como su paradigma de comprensión del mundo (Hume). Como anticipación de este paradigma de conocimiento, Gómez-Muller menciona que el « descubrimiento » de América habría de ser juzgado durante siglos mediante prejuicios ideológicos que caracterizan el mundo europeo como « civilizado » y el mundo indígena como « barbárico :

> Cette lecture quelque peu biaisée de la « rencontre » de l'« autre » relève pourtant d'une conception du savoir sur l'humain qui est construite sur la prétention à la « neutralité » axiologique, à l'« objectivité» et l'« universalité ». Ce modèle de savoir, qui est celui de la science produite par la forme hégémonique de la modernité européenne, s'auto-institue comme modèle unique et exclusif, rejetant *a priori* les savoirs « prémodernes » et non européens hors du savoir, dans l'« irrationnel » ou le « magique ». (Gomez-Muller, 2021a, p. 77)

Como resultado, el fuerte compromiso intelectual de la Teoría crítica de Honneth con las teorías del progreso de cuño ilustrado explicaría la falta de mediación entre su teoría del reconocimiento y cuestiones filosóficas suscitadas por las corrientes decoloniales y postcoloniales, las cuales buscarían precisamente deconstruir y reconstruir críticamente el proceso de *formación europea de la razón*. Esta centralidad del progreso social en Europa se contrasta, sin embargo, con las problemáticas relativas al « lado oscuro » de la modernidad, la colonialidad, en virtud del cual se cometieron los más horrendos crímenes contra la humanidad (etnocidio): ¿Cómo el proceso de formación europea de la razón habría podido no solo soslayar aquellos capítulos terribles de la expansión imperial europea, sino también desestimar normativamente el pensamiento y experiencia de los pueblos colonizados (el reverso de la violencia imperial) en la construcción de una Teoría crítica? En otras palabras, ¿América, África y Asia no habrían contribuido en absoluto al proceso de formación y aprendizaje de la razón? Y si es el caso: ¿por qué sus aportes han sido históricamente denigrados y despreciados? En la perspectiva crítica de Honneth no parece existir por ahora el interés para abordar estas cuestiones. Tal como lo menciona la filósofa colombiana

[77] De acuerdo con ciertas lecturas ya expuestas, este paradigma político-epistémico correspondería con el denominado *Sattelzeit*, el cual habría de desarrollarse principalmente en Francia, Inglaterra y Alemania. Sin embargo, la crítica latinoamericana ha estimado que el proceso de gestación de dicho paradigma podría rastrearse con mucha antelación. De acuerdo con Dussel (2020), los debates filosóficos de la *modernidad temprana* luso-hispánica (XVI-XVII) estarían determinados justamente por la contradicción normativa entre la dominación colonial y emancipación anticolonial, y cuyos representantes más ilustres serían respectivamente Sepúlveda y Bartolomé de las Casas. Si bien la famosa « disputa de Valladolid » habría de problematizar estas diadas autoexcluyentes, el proceso de colonización como cristianización terminaría imponiéndose en todo el continente americano.

Angela Calvo, estas problemáticas dejan un sinsabor al lector latinoamericano (también africano o asiático), pues quedaría

> definitivamente excluido como fuente y recurso moral para pensar y actuar en pro de una sociedad justa. Es una ironía que la teoría del reconocimiento se circunscriba al mundo europeo, ironía que quizás exija de nosotros, los otros menospreciados, emprender la tarea de una reconstrucción normativa diferente de los vestigios de libertad que han atravesado nuestra historia. Nuestra conciencia de la historia no puede perder de vista que nuestra identidad personal y colectiva está marcada por la experiencia de la colonialidad, la cara oculta de la Modernidad. (Calvo, 2017)

Más allá de la previa problematización de la *teoría del progreso* subyacente a *la teoría del reconocimiento*, la importancia que Honneth asigna a una perspectiva global del progreso depende en últimas del rol de los conflictos sociales como desencadenantes del reacomodamiento de las relaciones de reconocimiento. Arguye que, para revitalizar el programa inicial de inspiración hegeliana, es necesario comprender cómo la teoría del reconocimiento y la teoría del progreso se conectarían. Dicha conexión se establece gracias a la *reconstrucción normativa* de las luchas históricas, y su respectiva lógica moral subyacente, las cuales contribuyeron ampliando la esfera normativa humana.

En el fondo, la esencia de la propuesta consiste en reconstruir la *orientación* del progreso social a partir de una serie de hitos históricos (luchas por la emancipación) que sirvieron de condición de posibilidad no solo para desatar nuevas relaciones de reconocimiento, sino también para formular fines éticos plasmables en una sociedad futura. Así pues, « Pour pouvoir distinguer, dans les luttes historiques, entre les motifs progressistes et les motifs réactionnaires, il faut en effet disposer d'un critère normatif qui, en anticipant un hypothétique et approximatif état final, permet d'indiquer une direction du développement » (Honneth, 2000, p. 282). Hitos que por, su parte, solo podrían comprenderse en el marco del proceso de modernización en Europa, en cuyo interior las esferas de reconocimiento (amor, derecho y solidaridad) se liberaron de la subordinación a una ética tradicional y teocrática. En este sentido, la revitalización del interés emancipador y su potencial normativo implica, por un lado, la diferenciación de las tres dimensiones de la vida realizada (amor, derecho, solidaridad) y, por otro lado, la *liberación* histórica del potencial normativo presente en dichas dimensiones. En sus propias palabras: « Le processus d'apprentissage moral dont le modèle se dessine à travers le cadre d'interprétation proposé a donc dû remplir en même temps deux fonctions différentes : différencier les modèles de reconnaissance

successifs et libérer le potentiel contenu dans chacune des sphères d'interaction » (Honneth, 2000, p. 284).

En cuanto al proceso histórico de liberación del potencial normativo presente en cada esfera, Honneth se apoya en el legado de Marx, Sorel y Sartre, quienes habrían reconstruido una *teoría del progreso* inspirándose en el hegelianismo de izquierda[78]. Aunque de manera diferente, estos autores reafirmaron el lugar central del *conflicto social*, considerando que su origen no se encontraría en el instinto individual de supervivencia y aumento del poder (Maquiavelo y Hobbes), sino, más bien, en el mejoramiento de las condiciones intersubjetivas de reconocimiento. De acuerdo con Honneth, estos tres autores representan una *tradición fragmentaria* que sirve de suelo sólido para reconstruir e interpretar el progreso social a la luz de una teoría del reconocimiento. Por ello, nos limitaremos a analizar brevemente la influencia de la obra de Marx, teniendo como objetivo comprender la evolución de los *criterios normativos* que pueden guiar la lucha por el reconocimiento[79].

En lo que concierne al análisis de la obra temprana de Marx, Honneth considera que la principal falla teórica de su propuesta reposa en la sobredeterminación del *trabajo* como categoría de comprensión de la totalidad social. Al combinar la centralidad del trabajo y la *lucha de clases* (versión materialista de la dialéctica del amo y el esclavo), parece que la propuesta de Marx reduciría el progreso de la humanidad y los respectivos criterios normativos a intereses netamente económicos. Lo cual redunda en una forma de crítica al capitalismo, cuyo alto contenido especulativo no captaría, a los ojos de Honneth, los móviles morales de la lucha social. En efecto,

[78] En una lectura bastante simplificadora, Honneth considera que estos tres autores tendrían una comprensión reducida del horizonte de luchas por el reconocimiento, lo cual llevaría a que sus apuestas teóricas terminasen en el fracaso. En palabras del autor: « Dans chacun de ces trois cas, la raison décisive de l'échec de cette approche théorique est la même : le processus de développement social n'est envisagé, à chaque fois, que sous un seul de trois aspects moraux que nous avons systématiquement distingués, à la suite de jeune Hegel, dans le mouvement de reconnaissance » (Honneth, 2000, p. 243).

[79] En cuanto al pensamiento de Sorel, este buscaba separarse del reduccionismo economicista de Marx mediante la construcción de una teoría de la acción colectiva, en donde los sentimientos de injusticias y humillación servirían como motores de las reivindicaciones de clase, y cuya estrategia discursiva sería la creación de mitos sociales. Por su parte, Sartre habría de integrar la lucha por el reconocimiento en su horizonte de comprensión existencialista que presupone un proceso de mutua objetivación de dos « conciencias para sí ». Para superar la objetivación del otro, Sartre integraría nuevos instrumentos psicológicos y políticos provenientes del marxismo con el ánimo de interpretar las experiencias de desprecio y humillación social En su análisis del colonialismo, Sartre demostraría cómo la ruptura de las relaciones de reconocimiento recíproco terminaría creando formas « patológicas » de relación consigo mismo. Como resultado, colonizador y colonizado terminarían experimentando formas de « neurosis » causadas por la ruptura de las relaciones de reconocimiento mutuo.

Marx « succombe, dès les débuts de son œuvre, à la tendance problématique consistant à réduire le spectre des exigences de reconnaissance à la seule dimension de l'autoréalisation dans le travail » (Honneth, 2000, p. 244).

Para comprender la anterior crítica, será necesario analizar en detalle los argumentos elaborados por el mismo Marx, quien, en sus reflexiones de juventud, estaría altamente influenciado por una lectura antropológica del reconocimiento intersubjetivo, cuya máxima expresión es el trabajo libre y autónomo. Esta lectura antropológica es utilizada para críticar el capitalismo y su poder alienante, dado que su emergencia habría destruido las condiciones materiales del trabajo y, con ello, las bases mismas del reconocimiento intersubjetivo.

En los *Manuscritos del 44*, Marx afirma que la actividad productiva implica un movimiento de « doble afirmación », individual y colectiva, gracias al cual los seres humanos establecerían relaciones de reconocimiento mutuas. Ciertamente, el trabajo crearía un efecto espejo por medio del cual se objetiva el *ser genérico humano* (*Gattungswesen*). Así pues, develaría, por un lado, las capacidades y talentos individuales (construcción de la identidad) y, por otro lado, una forma de reconocimiento intersubjetivo relativo a la satisfacción de necesidades mutuas. Por lo tanto, « l'objet du travail est donc l'objectivation de la vie générique de l'homme, car il ne se dédouble pas lui-même de façon seulement intellectuelle, comme c'est le cas dans la conscience, mais activement, réellement, et il se contemple ainsi dans un monde qu'il a lui-même créé » (Marx, 1996, p. 116). Bajo ciertas circunstancias relativas a la socialización de los medios de producción y la redistribución de los excedentes del trabajo, y contrario al alegato de reduccionismo de Honneth, el trabajo *realizado* constituiría la condición de posibilidad de todo tipo de reconocimiento recíproco (afectivo, jurídico y social), trascendiendo así la esfera meramente económica, tales como la satisfacción de las necesidades colectivas:

> Par l'œuvre qu'il crée, le sujet s'affirme tout en attirant l'attention d'autrui. Comme ce dernier est lui aussi créateur, et étant donné que les œuvres conçues et créées sont de différents aspects, il y a l'établissement des liens intersubjectifs par un échange visant la complémentarité. C'est d'ailleurs à cette condition que le travail constitue un mécanisme du processus de la reconnaissance. Car l'homme s'identifie et rayonne auprès d'autres hommes par sa production. Au-delà du bien-être, l'échange des œuvres crée l'interrelation. Les sujets se reconnaissent en tant qu'égaux par l'utilité que procurent leurs œuvres. (Nibaruta, 2016, p. 71)

Tras haber esbozado los rasgos y funciones generales del trabajo *realizado* (no alienado), será necesario mostrar cómo el modo de producción capitalista minaría las condiciones de posibilidad del reconocimiento intersubjetivo. De acuerdo con Marx, el capitalismo privaría a los

trabajadores de los *medios* (tierra, herramientas, transporte) indispensables para llevar a cabo una actividad productiva. Privación que, como dice Marx, es letal: « pour l'ouvrier, la séparation du capital, la rente foncière et du travail est mortelle » (1996, p. 55). En estas condiciones negativas que impedirían la objetivación de las capacidades, el *trabajo* se alienaría reduciendo la capacidad de *realización* de los individuos y, por extensión, del conjunto de las relaciones sociales[80]. Marx consideraría que el capitalismo refleja una forma de patologización y « *dérapage* » de la naturaleza humana y las relaciones de reconocimiento[81]. En sus propias palabras,

> Ce qui constitue la qualité essentielle de l'être humain est sa capacité à s'objectiver dans le produit de son travail ; ce n'est qu'au cours de ce processus d'objectivation que l'individu a la possibilité de faire l'expérience de ses propres forces et donc de parvenir à la conscience de soi ; dès lors, la possibilité d'éprouver le processus de travail comme une réalisation de soi constitue le présupposé essentiel d'une vie bonne parmi les êtres humains ; mais, lorsque le mode de production capitaliste vient à s'imposer ce présupposé est détruit parce que, sous la forme du travail salarié, le capitalisme enlève à celui qui agit tout contrôle sur son activité ; dans cette mesure, il représente une forme de vie sociale qui va à l'encontre de l'essence même de l'homme et le prive ainsi de toute perspective de mener une vie bonne. (Honneth, 2008, p. 55)

Al separar violentamente (expropiación) el trabajo y los medios de producción, el capitalismo rompería con las relaciones de reconocimiento recíproco, instaurando, por el contrario, relaciones instrumentales y asimétricas entre los individuos. Con ello, « les travailleurs perdent la possibilité de diriger leur activité de manière autonome, possibilité qui constitue le présupposé social sans lequel ils ne peuvent se reconnaitre mutuellement comme des partenaires coopérant dans un cadre de vie communautaire » (Honneth, 2000, p. 245). En este contexto, las luchas de los trabajadores (proletariado) por restablecer relaciones de reconocimiento simétricas serían una traducción de la *lucha por el reconocimiento* que buscaría la emancipación individual y colectiva. En la óptica de Marx, esta lucha se traduciría en la emancipación de toda la humanidad, pues el capitalismo es un sistema económico que *aliena* la existencia humana, razón por la cual la única

[80] Reseñando a Marx, Honneth considera que : « Il voit dans la seule misère économique l'expression d'une forme de vie sociale qui aliène l'être humain de son potentiel et de ses capacités – il faut dès lors comprendre le capitalisme comme une pathologie, et pas seulement comme une forme de rapport social injuste » (2008, p. 56).

[81] Como ya lo habíamos mencionado, Marx realiza un análisis similar al de Rousseau, el cual se basa en la tematización de formas alienadas y distorsionadas de subjetividad humana, cuyo origen se encuentra en la patologización de las relaciones intersubjetivas.

manera de garantizar el reconocimiento recíproco consistiría en reconducir las luchas sociales en un horizonte anticapitalista[82].

De este modo, el reconocimiento recíproco, igualitario y simétrico ocurriría solo cuando las clases sociales y la institucionalidad burguesa desaparezcan, pues, ¿cómo sería posible un reconocimiento recíproco, igualitario y simétrico entre el gran burgués dueño de cientos de fábricas y el trabajador desprovisto de los medios de subsistencia? ¿Cómo sería posible un reconocimiento recíproco, igualitario y simétrico entre el gran hacendado dueño de miles de hectáreas y el campesino empobrecido que recoge alimentos todos los días para garantizar su vida?

Como se mencionó, Marx presupondría una tesis antropológica reflejada en una especie de « estética de la producción », según la cual cada ser humano podría *expresar* sus cualidades genéricas (universalidad) a través de una actividad productiva garante de su realización individual (particularidad). En este sentido, el trabajo sería el medio gracias al cual los seres humanos se reconocerían mutuamente en su universalidad y particularidad. En la lectura de Honneth, esta concepción antropológica se inspiraría en un intento « problemático » por combinar el tema romántico de la « expresividad » humana, la concepción feuerbachiana del amor y ciertas tesis de la economía política inglesa.

Reseñando a Marx, Honneth considera que el proceso de objetivación de las capacidades genéricas no solo cargaría con un lastre psicologista que presupondría una serie de cualidades innatas, sino también reduciría el reconocimiento recíproco a una virtual satisfacción-consumo de necesidades materiales[83]. Ante las dificultades para superar esta concepción antropológica, Marx

---

[82] En efecto, para el naciente movimiento socialista del siglo XIX, las relaciones sociales capitalistas, lejos de suministrar las condiciones para la realización del reconocimiento recíproco (*solidaridad*), las impediría, truncaría e, incluso, destruiría. Por eso, la abolición de la propiedad privada y la superación del capitalismo haría parte integral de la estrategia del movimiento obrero y revolucionario. A juicio de Honneth, estos socialistas « agreed that the key to creating social relationships of solidarity lies in the reform or the revolutionaries overcoming of the capitalistic market economy. These economy institutions were held to be solely responsible for egoistical narrowness of the prevailing understanding of freedom. Therefore, the establishment of a cooperative life-form that fulfils revolutionary promises can only begin here » (Honneth, 2017, p. 30).

[83] Para sustentar esta tesis Honneth acude a un largo pasaje de Marx, en el cual el autor muestra cómo la autoafirmación productiva de sí implica, a su vez, la afirmación del otro: « Supposons que nous ayons produit en tant qu'êtres humains : dans sa production, chacun de nous aurait doublement affirmé soi-même et l'autre. J'aurais : 1° dans ma *production*, objectivé mon *individualité*, sa *particularité propre* [*Eigentümlichkeit*] et c'est pourquoi j'aurais

terminaría por reorientar la comprensión « expresivista de la producción » hacia un análisis menos especulativo, « el materialismo científico ».

Al dejar atrás la hipótesis antropológica y, con ello, la inspiración moral de la comprensión « expresivista de la producción », Marx perdería, no obstante, « l'idée jadis empruntée à Feuerbach, selon laquelle tout acte de travail non aliéné doit aussi pouvoir s'interpréter comme une sorte de réponse pleine d'amour aux besoins de tous les autres sujets de l'espèce » (Honneth, 2000, p. 248). Marx afianza, a juicio de Honneth, el análisis economicista de la mano de la economía política inglesa. Así pues, en el análisis del *Capital*, las luchas sociales se traducirían en el esquema de la lucha de clases, cuya fuente normativa primordial sería el antagonismo económico conducido por la autoafirmación de clase. En este sentido, « Marx, pour autant qu'il fait encore une place à la lutte sociale des travailleurs dans l'analyse immanente du mouvement d'autonomisation du capital, ne lui assigne plus que des "objectifs" du prolétariat » (Honneth, 2000, p. 250).

Continuando con el análisis de su obra, Honneth considera que el « último Marx » buscaría, por su parte, encontrar otros horizontes de interpretación que pudiesen ampliar el enfoque economicista, cuyas previsiones históricas estaban puestas en duda por los fracasos de la oleada de revueltas europeas de la segunda mitad del siglo XIX, especialmente, la Comuna de París. En este intento de clara inspiración herderiana, Marx buscaría encontrar las bases histórico-culturales de un posible desarrollo de la lucha anticapitalista anclándola en valores comunitarios. Al estudiar las formas de vida de diversos pueblos del mundo, Marx buscaría romper con su previa visión funcionalista, según la cual el advenimiento del orden capitalista sería una condición necesaria para la construcción del socialismo.

---

tout aussi bien, pendant l'activité, joui de l'*expression vitale* [*Lebensäusserung*] individuelle que, dans l'acte d'intuitionner l'objet, connu la joie individuelle de savoir ma personnalité comme un pouvoir [*Macht*] *objectif, intuitionnable par les sens* et, de ce fait, *devenu indubitable*, 2° dans la jouissance ou l'usage que tu aurais de mon produit, j'aurais *immédiatement* la jouissance, tout aussi bien la jouissance que me procurerait la conscience d'avoir, par mon travail, satisfait un besoin *humain*, donc d'avoir objectivé l'essence *de l'homme* [*das* menschliche *Wesen*] et d'avoir procuré son objet au besoin d'un autre être *humain* [*eines andren* menschlichen *Wesens*] 3° d'avoir été pour toi le *médiateur* [*Mittler*] entre toi et le genre [*Gattung*], donc d'avoir été, dans ton savoir et ton sentiment, comme un complément à ton propre être [*Wesen*] et comme une partie nécessaire de toi-même, donc de me savoir confirmé aussi bien dans ta pensée que dans ton amour 4° d'avoir produit [*geschaffen*] immédiatement ton expression vitale dans mon expression vitale individuelle, donc d'avoir immédiatement *confirmé* et *réalisé*, dans mon activité individuelle, mon essence [*Wesen*] véritable, mon essence *d'homme*, mon *être commun* [*mein* menschliches, *mein* Gemeinwesen] » (En Schmidt am Busch H.-C. , 2015, pág. 99).

Con este giro metodológico, su teoría retornaría a las premisas morales que caracterizaron sus primeros escritos, y cuya tesis se basaba en la comprensión de conflictos sociales como una lucha por el reconocimiento. En este nuevo contexto, las luchas en torno a los estilos de vida tradicionales se leerían como una defensa de horizontes axiológicos en disputa: « les luttes sociales voient s'affronter des groupes ou des classes qui cherchent chacun à défendre et à faire triompher les valeurs qui garantissent leur propre identité » (Honneth, 2000, p. 251). Como resultado, Marx se interesa por las luchas anticoloniales llevadas a cabo en Irlanda, Argelia, China e India, lo cual lo llevaría a revisar tesis previas relativas a la necesidad de la expansión capitalista mundial como condición de posibilidad de la revolución. Sin embargo, este nuevo enfoque de lucha carecería, a juicio de Honneth, de un horizonte de lucha claro; es decir, las luchas podrían terminar en « episodios de combate eterno » entre formas de vida irreconciliables. En la lectura de Honneth, Marx oscilaría entre dos modelos teóricos que define, sin previo desarrollo, como *utilitarista* y *expresivista*, cada uno de los cuales buscaría reorientar la hipótesis hegeliana de la *lucha por el reconocimiento*. Así pues,

> Entre ces deux modèles de conflit qui se heurtent dans son œuvre de maturité – le modèle utilitariste des écrits économiques et le modèle expressiviste des études historiques –, Marx lui-même n'est jamais parvenu à établir un lien systématique : le principe d'un conflit d'intérêts de nature purement économique se juxtapose brutalement à une conception relativiste réduisant tous les conflits au choc entre des projets d'autoréalisation incompatibles. (Honneth, 2000, p. 253)

Así las cosas, el primer modelo de lucha se reduciría a un combate entre clases, cuyo razonamiento práctico estaría guiado por el interés económico. Por el contrario, en el segundo modelo, las luchas sociales se leerían a la luz de los horizontes de valores tradicionales presentes en una comunidad dada. Como consecuencia, el primer modelo adolecería de un tipo de reduccionismo económico que robustecería una teoría del progreso como materialismo dialéctico (advenimiento necesario del socialismo). Por su parte, el segundo correría el riesgo de caer en el relativismo cultural y, con ello, se privaría de criterios normativos sólidos, cuya consecuencia última podría ser la renuncia a una teoría del progreso.

Ahora bien, allí donde Honneth ve una ruptura de modelos en la obra de Marx, Álvaro García Linera (2009) y Néstor Kohan (2020) ven una continuidad. Desde la crítica latinoamericana, estos autores consideran que las luchas por los valores comunitarios y ancestrales podrían converger en la lucha por la emancipación de la humanidad leída, a su vez, en clave cultural y económica. En este nuevo escenario, las investigaciones del « último Marx » ofrecerían

los materiales históricos para una concepción multilineal de la historia a partir de la cual se podrían construir nuevas formas de reconocimiento intersubjetivo *postcapitalista*, teniendo en cuenta las especificidades culturales de cada formación social.

Luego de haber estudiado en líneas generales los aportes de Marx en la construcción de la *tradición fragmentaria* (junto a Sorel y Sartre), en donde la *lucha* ocupa un lugar central como motor del desarrollo moral, se puede observar claramente por qué Honneth se interesa por conciliar la teoría del reconocimiento con la teoría de progreso. En efecto, es claro que la explicación de los *criterios normativos* que orientarían las luchas por el reconocimiento presupone necesariamente un esbozo de una *vida realizada*, es decir, una forma de vida no alienada y reconciliada intersubjetivamente. A juicio de Honneth, este esbozo debería ser lo suficientemente abstracto-trascendente para que no caiga en la reproducción de las formas patológicas de reconocimiento existentes y suficientemente concreto-inmanente para que sirva de fuente material de la reproducción del reconocimiento social.

En este orden de ideas, los contenidos formales y materiales de una *vida realizada* abarcarían no solo el conjunto de relaciones de reconocimiento y sus respectivos sentimientos de autoconfianza, autorrespeto y autoestima, sino también las condiciones de posibilidad históricas que permitieron su *diferenciación* y liberación. Por lo tanto, la tarea llevada a cabo a lo largo de esta larga presentación de la teoría del reconocimiento buscaba: « Dégager une intentionnalité objective, dans laquelle les processus historiques [d'apprentissage] n'apparaissent plus comme de simples événements ponctuels, mais comme les degrés d'un développement conflictuel conduisant à un élargissement progressif des relations de reconnaissance » (Honneth, 2000, p. 285). En efecto, la idea de una *ética postradicional* apuntaría justamente a señalar que la orientación de las luchas sociales, su *intencionalidad objetiva*, no estipularía anticipadamente los fines éticos, sino, más bien, estos se modificarían en virtud de los contextos histórico-sociales en donde se desarrolla la dialéctica entre reconocimiento y agravio. El contenido material y formal de dicha ética postradicional reflejaría, pues, la *orientación* objetiva del proceso de aprendizaje conflictivo llevado a cabo históricamente.

Con esta idea, Honneth se dotaría de una nueva comprensión de la lucha por el reconocimiento de cuño hegeliano, la cual había dejado sus rastros en una larga *tradición fragmentaria*, cuyo alcance normativo se inscribiría en una relación contradictoria entre un

horizonte de lucha inmanente y trascendente. En este sentido, dicha relación contradictoria se manifestaría en la crítica inmanente del capitalismo, razón por la cual, sostiene Honneth, la sociedad de mercado poseería *in nuce* una serie de potencialidades éticas que habrían de ser *liberadas*. Continuando con la intución del hegelianismo de izquierda y su dialéctica negativa, « les forces capables de contribuer au dépassement de la pathologie sociale doivent précisément prendre racine dans cette rationalité [capitaliste] dont la réalisation est justement obturée par le type d'organisation social propre au capitalisme » (Honneth, 2008, p. 123). Así pues, la propuesta de *reconstrucción normativa* defendería, por un lado, el potencial emancipador *inmanente* de las tres esferas de reconocimiento (versión hegeliana del reconocimiento). Y, por otro lado, presupondría una visión *trascendente* que denunciaría las formas ideológicas y patológicas de dominación (versión althusseriana del reconocimiento).

d. Reconocimiento, redistribución y teoría de la justicia

En los previos apartados abordamos una serie de temas relacionados con la pluralidad de *coloraciones semánticas* del concepto y su relación con los tres paradigmas de modernización propuestos por Honneth. Siguiendo su línea de interpretación, se constató que estas coloraciones comparten una *raíz semántica común*, lo cual explicaría el potencial normativo del concepto en las luchas sociales contemporáneas. Igualmente, vimos la elaboración de las bases de una teoría del reconocimiento de inspiración hegeliana, con la cual se pretende reactualizar el proyecto crítico de la Escuela de Frankfurt. Reactualización que dependió de una reconstrucción normativa del esbozo formal de una *vida realizada* y su respectivo progreso histórico; pero limitado problemáticamente al proceso de modernización europea.

Todo lo anterior, puede ser igualmente entendido como un intento por reactualizar el vocabulario y los presupuestos epistemológicos subyacentes a una *teoría de la justicia*. En efecto, en las últimas décadas hemos visto cómo la discusión relativa a los principios de la justicia ha

cedido paulatinamente el paso a enfoques basados en el *reconocimiento*[84]. Bajo este horizonte, varios análisis filosóficos de gran relevancia e interés mundial han sido concebidos, ya sea como *descripción fenomenológica* de las experiencias de desprecio social (Honneth) o *reconstrucción hermenéutica* del origen del *malestar social* moderno (Taylor). En el caso concreto de Honneth, el autor busca modificar los criterios normativos de justicia hegemónicos fundados en un *conocimiento intencionalmente opaco* de los sujetos (Rawls)[85]. Para tal propósito, realiza un examen fenomenológico del desprecio (experiencias de injusticia) con el ánimo no solo de identificar las emociones negativas concomitantes, sino también los móviles morales subyacentes capaces de desencadenar luchas sociales. En lo esencial, la función global de esta descripción fenomenológica consiste en reparar y reconfigurar las relaciones de reconocimiento existentes. Por ello, la justicia inspirada en el reconocimiento presupondría tanto el conocimiento situado y concreto de los sujetos portadores de demandas sociales como el *deseo de reconocimiento* intersubjetivo como condición de posibilidad de toda *vida realizada*.

---

[84] Varias compilaciones recientes sobre el tema del reconocimiento destacan este nuevo horizonte de análisis, el cual se basa principalmente en el análisis de las experiencias negativas de desprecio, vulnerabilidad o exclusión. Así pues, « En las últimas décadas, el concepto de *reconocimiento* ha adquirido una sorprendente y amplia difusión en los debates de la ética y la filosofía política, ya sea, en su versión más modesta, como visión alternativa o complementaria al concepto liberal clásico de justicia distributiva, ya sea, en su versión más ambiciosa, como nuevo paradigma de comprensión de la filosofía social » (Giusti, 2017, p. 11). Desde los estudios herederos de la Teoría crítica, el análisis de estas experiencias de injusticia sirve para diagnosticar la patologización de la sociedad producida por el capitalismo. Razón por la cual « the theory of recognition reanimates the tradition of a critical diagnosis of the social pathologies of the present—a tradition already present, in nuce, in Hegel's original hints that a theory of intersubjective struggles for recognition could be useful as a diagnostic lens on the simultaneously progressive and painful processes of modernization » (Schmidt am Busch & F. Zurn, 2010, p. 11). Desde la perspectiva multiculturalista, las experiencias de desprecio de los grupos culturalmente diversos reflejan la relación normativa fundamental entre la formación de la identidad, la pertinencia cultural y el reconocimiento social: « The problem of recognition also raises the issue of multiculturalism […]. Can individuals, cultural groups and peoples be the objects of a recognition policy? This is the angle from which Charles Taylor (1992) approaches the issue. Of course, for Taylor also, recognition plays an important role for the self-realization of persons. Our personal identity is partly constituted by recognition » (Seymour, 2010, p. 3). Finalmente, podríamos señalar que la emergencia de los debates alrededor del reconocimiento busca enriquecer las demandas sociales previamente centradas en la noción de justicia redistributiva. Así pues, « nombre d'auteurs contemporain ont entrepris, sans forcément abandonner (pour certains d'entre eux) toute référence à un concept de justice, la reconstruction d'un concept de reconnaissance suffisamment riche pour prendre en charge la diversité d'une demande sociale non réductible à une théorie de la valeur des « projets de vie » et des facultés morales qui les engendrent, tels qu'ils découlent de la distribution des biens premiers » (Lazzeri & Caillé, 2016, p. 9).

[85] Es el caso del liberalismo procedimental, el cual prioriza la discusión relativa a los *criterios* por medios de los cuales se *distribuiría* un conjunto de *bienes sociales*, indistintamente del origen étnico, político o social de los *ciudadanos*. Por eso, este enfoque de justicia exige, como lo señala Grueso, « un conocimiento intencionalmente opaco [de los sujetos] a fin de garantizar la equidad » (p. 51). Gracias a esta « ceguera virtuosa », los principios de justicia y la repartición de los *bienes sociales* podrían universalizarse, logrando así un gran nivel de adhesión pública y estabilidad social.

Retomando las reflexiones realizadas previamente, la *lucha por el reconocimiento* podría entenderse como una lucha por la *justicia social*, en la medida en que sus objetivos normativos buscan reparar las experiencias relacionadas con el desprecio, la vulnerabilidad o la exclusión, y cuyos efectos psico-sociales minarían las relaciones de reconocimiento intersubjetivo. Lo anterior presupone, asimismo, una relación estructural entre las experiencias *subjetivas* de desprecio (emociones negativas) y las condiciones *objetivas* de injusticia, cuya articulación política podría conducir a la rebelión o resistencia social.

En este nuevo horizonte de investigación social, el análisis de estas experiencias subjetivas de la injusticia se inscribe en una preocupación más amplia en torno a la formación y reproducción de formas de identidades *subalternizadas* (indígenas, mujeres, población LGBTIQ+, negros, migrantes, etc.), cuyos procesos de subjetivación están mediados no solo por experiencias de dominación, sumisión y control social, sino también de resistencia, insubordinación y emancipación (Modonesi, 2010). De manera general, este cambio de enfoque ha sido la consecuencia no solo de los límites normativos de las teorías procedimentales de justicia hegemónicas (Rawls, Dworkin, Habermas), sino también de la crítica al modelo neoliberal de sociedad efectuada por los *Nuevos movimientos sociales*[86]. En este contexto, la teoría de la justicia comprendida en clave de reconocimiento tendría como objetivo dotarse de herramientas que expliquen el origen psicológico, histórico y social de las experiencias de injusticia y sus múltiples traducciones en procesos sociales de resistencia y emancipación.

Para comprender mejor el nuevo enfoque relativo a la justicia social, el famoso debate entre Nancy Fraser y Axel Honneth, *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange* (2003) será de fundamental interés, ya que problematiza los aportes y límites de los modelos establecidos de justicia, ampliando nuestra comprensión de las esferas de la justicia. Esquemáticamente, Nancy Fraser se apoyará en la hipótesis, según la cual las demandas de reconocimiento y redistribución son irreductibles y, por ello, co-originarias a todo proceso de emancipación – perspectivismo dual –. A su juicio, la imbricación entre las desigualdades de clase y la jerarquía de estatus es insoslayable, de manera que una solución política deberá atacar conjuntamente estas dos formas de injusticia. Por su parte, y desde una perspectiva normativa

[86] A estas condiciones de emergencia se le podría agregar también una serie de cambios estructurales en la correlación de fuerzas globales y la reconfiguración del sistema-mundo (caída de la URSS y la globalización).

monista, Honneth considerará que las demandas de redistribución podrían subsumirse dentro del marco interpretativo de las demandas por el reconocimiento afectivo, jurídico y social. En este sentido, las luchas por la distribución de la riqueza no serán más que la prolongación de la lucha por el reconocimiento[87].

Dicho esto, abordaremos en primera instancia la propuesta de Fraser relativa a la articulación y mediación del horizonte de emancipación basado en el reconocimiento y la redistribución. Asimismo, reseñaremos su crítica a Honneth basada en un pretendido culturalismo y psicologismo subyacente a la noción de *vida realizada*. Sobre todo, le endilga la desatención de las reivindicaciones sociales asociadas a la redistribución de la riqueza. En un segundo momento, se expondrán las principales respuestas y argumentos de Honneth centrados en el análisis de la evolución histórica de la normatividad social moderna, cuyas esferas de reconocimiento tendrían un alcance universal. Gracias a una densa red de relaciones intersubjetivas (afectivas, jurídicas y sociales), las demandas de redistribución de la riqueza podrían ser subsumidas dentro del marco explicativo de las demandas de reconocimiento. En un tercer momento, se esbozarán algunos puntos de convergencia y divergencia entre las dos propuestas teniendo como interés los debates relativos al multiculturalismo y al comunitarismo.

1.

Siguiendo el camino establecido, comenzaremos con los planteamientos de Fraser y su crítica a Honneth. Es importante mencionar que el esbozo inicial de sus argumentos se encuentra presente en las *Tanner Lectures* realizadas en el año 1996 bajo el título de *Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition, and Participation.* En ellas, la autora señala que el paradigma contemporáneo de la justicia está marcado por dos horizontes de emancipación (la redistribución y el reconocimiento), cuya conciliación y articulación dista de consenso. En el peor de los casos, estos dos horizontes caerían en disyuntivas infranqueables desacoplando cada vez más sus respectivas luchas sociales. De acuerdo con Fraser, « we are effectively presented with what is constructed as an either/or choice: redistribution or recognition ? class politics or identity politics ? multiculturalism or social equality? » (Fraser, 1996, p. 5). Desde su perspectiva,

[87] Este planteamiento retoma la idea previamente analizada, según la cual la lucha de clases marxista no sería más que la prolongación materialista de la lucha por el reconocimiento hegeliana.

será necesaria la elaboración de un marco teórico que pueda integrar conjuntamente ambas exigencias, de manera que se canalicen y unifiquen los esfuerzos colectivos por la emancipación social.

En efecto, la autora centra el debate en el rechazo al *falso dilema* causado respectivamente por los defensores de la redistribución y del reconocimiento. Así, este falso dilema separaría radicalmente la realidad en dos esferas independientes, la económica y la cultural. Por un lado, se encontrarían los defensores del *liberalismo igualitario* que proponen modelar procedimentalmente los principios de justicia indispensables para la distribución de los bienes sociales (Rawls) sin tener en cuenta ningún tipo de mediación sociocultural (neutralidad axiológica). Igualmente, podrían ubicarse ciertas corrientes socialistas que pregonarían las luchas sociales inspirándose únicamente en los intereses de clase y la redistribución de la riqueza. Por otro lado, se hallarían los defensores de las *políticas de la diferencia* (Taylor y Honneth), quienes, a juicio de Fraser, consideran el *reconocimiento* sociocultural como indispensable para la realización individual y la concretización de la *vida buena* sin tomar en cuenta la redistribución económica de los bienes sociales.

Dado que los principios de justicia inspirados en la *redistribución* de los bienes sociales han sido privilegiados por décadas, nos interesa particularmente extendernos un poco más en la caracterización de las propuestas de justicia inspiradas en el reconocimiento. En efecto, este último punto es de suma importancia para nuestra investigación, pues revela un horizonte de lucha que durante mucho tiempo ha sido marginalizado por razones epistemológicas, políticas y sociales. Las luchas sociales ancladas en el *reconocimiento* buscan revertir un tipo de *injusticia cultural* que es experimentada no solo como la fuente de la exclusión y la discriminación social, sino también como el origen de la pérdida de dignidad y autoestima. En este sentido, la injusticia cultural estaría basada en percepciones, estereotipos, representaciones y prácticas sociales desvalorizantes, denigrantes e invisibilizadoras.

Refiriéndose al caso concreto de la injusticia cultural, Fraser la describe como un orden de evaluación y valoración asimétrica de los individuos en función de ciertos patrones y cánones presentes en la cultura dominante. A grandes rasgos, este sería el origen de la discriminación, desvalorización y exclusión de la población LGBTIQ+. Dado que la homosexualidad está presente en todas las clases sociales, se podría inferir que la fuente de dominación y subordinación no se encuentra en la estructura económica capitalista. Por el contrario, el origen de dichas evaluaciones

asimétricas se encontraría en estructuras, jerarquías y estatus *culturalmente* reguladas. Esto explicaría por qué la homosexualidad es culturalmente evaluada en muchas sociedades como « despreciable, inmoral, patológica, rechazable o vulgar ». En sus propias palabras,

> La injusticia que sufren es una cuestión estrictamente de reconocimiento. Los gays y las lesbianas son víctimas del heterosexismo: la construcción legitimada de normas que privilegian la heterosexualidad. Junto a ella va la homofobia: la desvalorización de la homosexualidad. Como consecuencia, su sexualidad es denigrada, los homosexuales son objeto de humillaciones, acosos, discriminaciones y violencias, al mismo tiempo que se les niegan plenos derechos legales y una protección en pie de igualdad, todas ellas, formas de negarles reconocimiento. (Fraser & Butler, 2000, p. 38)

Frente a la aparente dicotomía de los horizontes de emancipación, Fraser propone un análisis que permita integrar conjuntamente las luchas por el reconocimiento y la redistribución. Para ello, lo primero es conjurar el supuesto dilema subyacente a los dos horizontes[88]. En el fondo, la injusticia socioeconómica está íntimamente imbricada con formas de injusticia cultural. A su juicio,

> Cette distinction entre injustice économique et injustice culturelle est analytique. Dans la pratique elles sont enchevêtrées. Même les institutions économiques les plus matérielles revêtent une dimension culturelle irréductible ; elles sont traversées par des significations et par des normes. De la même manière, même les pratiques culturelles les plus discursives comportent une dimension économique irréductible ; elles s'appuient sur des supports matériels. (2005, p. 18)

En efecto, este entroncamiento de experiencias de injusticia nos obligaría, siguiendo sus análisis, a cambiar el enfoque y postular un análisis dual, razón por la cual : « instead of aligning redistribution and recognition with class politics and identity politics respectively, I shall treat each folk paradigm as expressing a *distinctive perspective on social justice*, which can be applied in principle to the situation of *any* social movement » (2003, p. 13). En resumidas cuentas, como las luchas por la redistribución y el reconocimiento están mutuamente imbricadas, el pretendido dilema sería en realidad un *falso dilema*.

Si bien Fraser considera que el « dilema » entre el horizonte redistributivo y de reconocimiento debe superarse, la comprensión dominante del entroncamiento de estos horizontes reivindicativos ha provocado retroceso y regresión en la orientación del interés emancipador. No

[88] A modo de ejemplo, el caso de las mujeres afroamericanas es claro. Muchas de ellas no solo se han visto afectadas por procesos de precarización y empobrecimiento socioeconómico, sino también por formas de machismo y racismo estructural. Igualmente, muchos hombres racializados de origen magrebí no solo han sido víctimas de racismo y discriminación, sino también ha sufrido precarización y empobrecimiento sistemático.

solo porque ha generado el *desplazamiento* desafortunado del horizonte redistributivo, sino también porque ha aumentado la *reificación* de las identidades grupales, cuya consecuencia, lejos de garantizar la justicia, terminaría reforzando la injusticia. Así pues,

> We are facing, then, a new constellation in the grammar of political claims making - and one that is disturbing on two counts. First, this move from redistribution to recognition is occurring despite - or because of - an acceleration of economic globalization, at a time when an aggressively expanding capitalism is radically exacerbating economic inequality. In this context, questions of recognition are serving less to supplement, complicate, and enrich redistributive struggles than to marginalize, eclipse, and displace them. I shall call this the problem of displacement. Second, today's recognition struggles are occurring at a moment of hugely increasing transcultural interaction and communication, when accelerated migration and global media flows are hybridizing and pluralizing cultural forms. Yet the routes such struggles take often serve not to promote respectful interaction within increasingly multicultural contexts, but to drastically simplify and reify group identities. They tend, rather, to encourage separatism, intolerance, and chauvinism, patriarchalism and authoritarianism. I shall call this the problem of reification. (Fraser, 2010)

En este contexto, aunque las demandas por reconocimiento robustecieron y enriquecieron las demandas de distribución en los años 60 y 70, ahora parecen eclipsarlas y marginalizarlas. De acuerdo con Fraser, los procesos de *desplazamiento* del horizonte redistributivo y la *reificación* de las identidades tendrían su origen en una comprensión *culturalista* de las injusticias sociales, según la cual la dimensión simbólica de las relaciones sociales tendría mayor determinación que las relaciones económicas. Desde esta perspectiva, las consecuencias regresivas habrían sido causadas por la sobredeterminación de las *políticas de la diferencia* en detrimento de las políticas redistributivas, y cuyos principales exponentes, a juicio de la autora, serían Taylor y Honneth.

En la lectura de Fraser, estos autores consideran que los patrones culturales de evaluación y subjetivación positivos (versión hegeliana del reconocimiento) serían indispensables para la construcción de una *vida buena*. En su versión negativa, estos patrones generarían formas de subordinación y valoración asimétrica (versión althusseriana del reconocimiento) que impedirían el tratamiento igualitario entre personas. Esquemáticamente, los discursos filosóficos basados en la búsqueda de una *vida realizada* y la *autenticidad* presupondrían un horizonte ético-cultural, sin los cuales la identidad personal no podría desenvolverse exitosamente. Por eso, « both these theorists construe misrecognition in terms of impaired subjectivity and damaged self-identity. And both understand the injury in ethical terms, as stunting the subject's capacity for achieving a "good life". For Taylor and Honneth, therefore, recognition concerns self-realization » (Fraser & Honneth, 2003, p. 28).

Al comprender las injusticias en el horizonte de la *realización individual* mediada culturalmente, Taylor y Honneth no solo habrían desestimado el conjunto de injusticias relativas a la precariedad y empobrecimiento económico, sino también habrían reducido la injusticia y la dominación a formas *psicológicamente* malogradas de la identidad[89]. Este pretendido reduccionismo psicológico tendría consecuencias desastrosas para la lucha contra las injusticias, pues, de acuerdo con Fraser,

> When misrecognition is identified with internal distortion in the structure of the self-consciousness of the oppressed, it is but a short step to blaming the victim, as imputing psychic damage to those subject to racism, for example, seems to add insult to injury. Conversely, when misrecognition is equated with prejudice in the minds of the oppressors, overcoming it seems to require policing their beliefs, an approach that is illiberal and authoritarian. (Fraser & Honneth, 2003, p. 31)

Teniendo en cuenta todo lo anterior, Fraser propone un enfoque basado en un tipo de *perspectivismo dual*, el cual combata simultáneamente las injusticias redistributivas y de reconocimiento[90]. Para ello, habrá que evitar todo tipo de reduccionismo económico o cultural y cumplir con ciertos criterios que permitan ampliar el espectro del horizonte de emancipación:

> First, one must avoid hypostatizing culture and cultural differences; second on must respect the need for nonsectarian, deontological moral justification under modern condition of value pluralism; third, one must allow for the differentiated character of capitalist society, in which status and class can diverge; and forth, one must avoid overly unitarian or Durkheimian views of cultural integration that posit a single pattern of cultural value that is shared by all and that pervades all institutions and social practices. (Fraser & Honneth, 2003, p. 100)

En este horizonte, será posible formular una teoría de justicia y un enfoque de luchas sociales capaz de asegurar la participación igualitaria en condiciones de diálogo y representación simétrica. La *participación paritaria*, como lo llama Fraser, sería el principio normativo a través del cual se establecerían las condiciones objetivas e intersubjetivas garantes de la igualdad y libertad[91]. Objetivamente, porque precluiría las disparidades de ingreso, riqueza y bienestar. Intersubjetivamente, porque eliminaría los patrones culturales que normalizan los tratamientos, percepciones y representaciones empleados para denigrar, invisibilizar y despreciar a grupos

---

[89] En este contexto Fraser interpela abiertamente a Honneth, quien, a su juicio, « assumes a reductive culturalist view of distribution. Supposing that all economic inequalities are rooted in a cultural order that privileges some kinds of labor over others, he believes that changing that cultural order is sufficient to preclude maldistribution » (Fraser & Honneth, 2003, p. 34).

[91] A diferencia de las lecturas feministas relativas a la representación simétrica entre hombres y mujeres, la noción de *paridad* hace referencia principalmente a las condiciones igualitarias de diálogo y discusión presentes en la vida en comunidad.

sociales. Con este principio normativo, todos los miembros de una comunidad gozarían de los mínimos económicos y el estatus social indispensable para poder ser tratados igualitaria y simétricamente.

2.

Una vez expuestos en líneas generales los principales argumentos de Fraser, es el momento de abordar no solo las respuestas concretas de Honneth, sino también el horizonte teórico en el cual se inscriben. Para tal propósito, habrá que realizar previamente una *tarea aclaratoria* que responda a las críticas de Fraser, según las cuales Honneth y Taylor compartirían una serie de tesis *culturalistas* representativas de las *políticas de la diferencia*. En un primer momento, se mostrarán los puntos de disenso entre la propuesta multiculturalista de Taylor y aquella de reconocimiento de Honneth. Junto a ello, abordaremos las respuestas sociológicas, con las cuales Honneth busca separarse de las llamadas *políticas de la diferencia*, únicamente centradas en la escena política norteamericana. En concreto, considera que su propuesta tendría mayores alcances normativos, ya que involucra las experiencias de injusticia que aún no han logrado una articulación pública y orgánica como movimiento social.

En un segundo momento, se analizará la propuesta de subsunción de la redistribución en el reconocimiento mediante un análisis histórico-dialéctico de los procesos de institucionalización de las esferas de reconocimiento, tomando como ejemplo el caso del *cuidado*. Finalmente, veremos cuál sería la relación entre las reivindicaciones de la identidad cultural, las experiencias de injusticia y su posible articulación con la teoría del reconocimiento de Honneth. Esto nos permitirá abordar algunas repercusiones relativas no solo a los debates entre liberales, comunitaristas y multiculturalistas, sino también a las discusiones decoloniales y postcoloniales latinoamericanas.

Concerniente a la tarea aclaratoria, será necesario responder a las críticas de Fraser, según las cuales Taylor y Honneth compartirían la defensa de las *políticas de la diferencia*. De manera precipitada e indistinta, la autora examina la obra de los dos filósofos basándose en una interpretación, según la cual la *cultura* sería el lugar privilegiado del reconocimiento y, por tanto, la dimensión central del interés emancipador. Para Taylor y Honneth – arguye Fraser – los patrones culturales de evaluación cultural (alegato culturalista), y sus efectos psicológicos (alegato

psicologista), determinarían positiva o negativamente las formas de *vida realizada* o *auténtica*[92]. En efecto, ambos parecen defender « la thèse communautarienne fondamentale selon laquelle l'autonomie subjective et l'accomplissement personnel supposent de pouvoir être et de se savoir socialement intégré en prenant part à une forme de vie particulière » (Basaure, 2011).

No obstante, aunque Honneth y Taylor compartan ciertas premisas hegelianas relativas a la necesidad de las relaciones intersubjetivas y las críticas al constructivismo kantiano, ambos autores divergen a propósito de los contenidos normativos del reconocimiento. De hecho, Honneth se distancia del debate entre liberales y comunitaristas, adoptando su propia posición basada en la herencia de la Teoría Crítica. De manera que los alcances normativos del reconocimiento no solo se basan en otros espectros sociológicos (la familia, el Estado y la sociedad civil), sino también presuponen otras herramientas epistemológicas. En sus palabras, arguye que

> La tradition de la Théorie critique se distingue du libéralisme et du communautarisme par un perfectionnisme éthique de nature tout à fait particulier. A la différence de la tradition libérale, elle soutient en réalité que la finalité normative des sociétés devrait consister à rendre l'autoréalisation mutuellement possible, mais elle conçoit la recommandation en vue de réaliser cet objectif comme le résultat fondé d'une analyse précise des processus de développement de l'être humain. (Honneth, 2008, p. 113)

Por otra parte, la distancia teórica que toma Honneth respecto a Taylor se revela de mucha más importancia en lo que refiere a su distancia frente al reconocimiento de las identidades culturales (derechos colectivos y derechos culturalmente diferenciados), lo cual no solo le permitirá alejarse de la etiqueta de las « políticas de la diferencia », sino también responder a las críticas de Fraser. Desde la perspectiva de Honneth, el alegato de Fraser se basa en el fondo en un malentendido propiciado por la magnitud que ha tenido la obra de Taylor en los debates norteamericanos. De acuerdo con el autor, estas pretendidas « políticas de la diferencia » habrían « acaparado » los alcances normativos del concepto de *reconocimiento* reduciéndolos solamente a su dimensión cultural[93].

---

[92] En cierta medida, dicha lectura podría aplicarse para el caso de la obra de Taylor, en donde efectivamente la *cultura* se muestra como el horizonte normativo de emancipación por excelencia. Sin embargo, parece difícil extenderla a la obra de Honneth, porque el reconocimiento sociocultural sería una esfera más entre la esfera afectiva y jurídica.

[93] En palabras de Honneth: « It may be that Fraser was misled into leaving out the legal form of recognition by Charles Taylor's suggestive presentation, according to which the struggle for equality in a certain way belongs to a now superseded phase of historical development that was still free from demands for the recognition of cultural "difference" » (Fraser & Honneth, 2003, p. 152)

Lejos de reivindicar el reconocimiento de la pertenencia cultural y comunitaria harmoniosa, Honneth se había preocupado en sus anteriores textos por esbozar las condiciones formales y materiales de las relaciones de reconocimiento afectivas, jurídicas y sociales indistintamente de particularidades culturales – enfoque universalista –. Es decir, se había preocupado, más bien, por realizar un examen racional del *universal hegemónico* mediante una fenomenología del desprecio y las formas de patologización social subyacentes. (Honneth, 2000; 2011). Combinándolo con una teoría del progreso y desarrollo social, priorizaba la *calidad* de las relaciones intersubjetivas y su contexto de cooperación social; calidad que sentaría las bases de su perfeccionismo ético *sui generis*.

Aunque en el debate en cuestión Honneth haya considerado como legítimas y emancipadoras ciertas reivindicaciones de carácter cultural (Fraser & Honneth, 2003), el autor estima que no es necesario introducir nuevas esferas de reconocimiento y sus respectivos arreglos institucionales para ampliar y enriquecer las esferas normativas existentes. En este sentido, Honneth se distanciaría de Taylor no solo en función de sus presupuestos epistemológicos, sino también sus objetivos normativos. Por lo cual, « Fraser aurait donc tort de reprocher indifféremment à l'un et à l'autre auteur de perdre de vue la justice distributive au profit d'une politique de reconnaissance de la différence culturelle » (Basaure, 2011).

Contrariamente al alegato de Fraser, Honneth arguye que el programa político del multiculturalismo liberal y las luchas basadas en la defensa de las identidades culturales podrían subsumirse a diferentes formas existentes de reconocimiento afectivo, jurídico o social. En otras palabras, las reivindicaciones de las identidades culturales no serían en el fondo más que *epifenómenos* de formas de desprecio relacionadas, por ejemplo, con la exclusión y privación de derechos sociales, económicos y políticos. En ningún momento, la identidad cultural podría ser comprendida, a juicio de Honneth, como una posible esfera autónoma y diferenciada de realización individual. En la lectura de Basaure, « Il est manifeste, quoique puisse en dire Fraser, que chez Honneth l'accent est bel et bien mis sur la question de la justice sociale égalitaire et jamais sur celle de la valorisation de la différence culturelle » (Basaure, 2011).

Teniendo en cuenta esto, Honneth comienza con una crítica a los presupuestos sociológicos de Fraser, los cuales la conducirían a tomar las reivindicaciones de los movimientos sociales norteamericanos como paradigma de la lucha por la emancipación. De hecho, Honneth duda que

dichas reivindicaciones operen de la misma manera en Francia, Reino Unido o Alemania, en donde, a su juicio, las luchas « tradicionales » en pro de la redistribución de la riqueza revisten una importancia crucial. Igualmente, podría agregarse la toma en consideración del escenario latinoamericano, en donde las luchas culturales y las luchas económicas han podido converger – tal como lo propugna Fraser –, logrando grandes transformaciones sociales.

Dicho esto, Honneth inicia su réplica a Fraser señalando tres « artilugios sociológicos » presentes en sus argumentos: a) Apoyándose en Bourdieu, Honneth considera que las experiencias de injusticias y opresión se pueden manifestar de múltiples maneras, abarcando tanto la esfera privada como pública. En este sentido, sostiene que, además de la organización de la resistencia en movimientos sociales públicos y orgánicos, prexisten experiencias inarticuladas de malestar social. A pesar de su inorganicidad, el poder emancipador y normativo de dichas experiencias – sostiene Honneth – no debería ser subestimado, ya que en realidad suministran los motivos morales para desencadenar formas de lucha social. De acuerdo con Honneth, el error del diagnóstico residiría en alinear exclusivamente los objetivos normativos de los movimientos sociales con los objetivos de la Teoría crítica. En efecto, esto ocultaría « the fact that official designation as a "social movement" is itself the result of an underground struggle for recognition conducted by groups or individuals afflicted by social suffering to make the public perceive and register their problems » (2003, p. 120).

Ahora bien, suponer, tal como lo sugiere Honneth, que estas experiencias son impermeables a la normatividad social existente sería, a juicio de Fraser, un error analítico. Ella es consciente que existen experiencias de sufrimiento inarticuladas políticamente en la sociedad. Y, por ello, los movimientos sociales existentes buscan politizar y articular dichas experiencias para enmarcarlas en una orientación progresista. De acuerdo con su postura, « In democratic societies, no firewall insulates daily life from political contestation in the public sphere. As a result, the quotidian experiences of injustice that Honneth casts as politically innocent are in fact mediated by idioms of public claims-making » (Fraser & Honneth, 2003, p. 204). En este sentido, arguye que Honneth, queriendo establecer una mediación entre la dimensión inmanente y trascendente de

la normatividad social, terminaría reforzando el reduccionismo psicológico y el monismo moral que le exige subsumir todas las experiencias de injusticia a la falta de reconocimiento individual[94].

b) Adicionalmente, Honneth replica a Fraser la presunta orientación progresista y libertaria de todos los movimientos sociales. A juicio de Honneth, esto conduce a Fraser a excluir otros tipos de movimientos sociales de corte fundamentalista, separatista y chovinista. No obstante, Fraser asume que su diagnóstico sociológico se enmarca en una comprensión crítica de la realidad, razón por la cual preconiza el análisis del feminismo, el movimiento LGBTIQ+ o el antirracismo, entre otros movimientos sociales. Suponer una descripción « neutral » y « objetiva » de dichos movimientos desbordaría anticipadamente cualquier perspectiva crítica.

c) Finalmente, sostiene que el pretendido desplazamiento de las luchas distributivas a favor de las luchas por el reconocimiento presupone, a su juicio, una tesis errónea de Taylor (*highly misleading chronology*), según la cual, la noción moderna de dignidad humana habría transitado de las luchas por la igualdad de los derechos hacia el justo reconocimiento de la diferencia cultural[95]. En palabras de Honneth, dicha interpretación supondría que: « While the history of liberal-capitalist societies has hitherto been marked by struggles for legal equality, today their place has largely been taken by the struggles of social groups demanding recognition of their culturally defined difference » (Fraser & Honneth, 2003, p. 122).

Aunque Taylor solamente se haya basado en ciertas continuidades y transformaciones en el movimiento histórico, Honneth sugiere que dicho esquema de transformación inhibiría cualquier tipo de mediación entre los dos horizontes de lucha. En efecto, considera que las luchas sociales siempre han entretejido simultáneamente formas de reconocimiento igualitario y diferencial. El caso de las luchas anticoloniales e independentistas ilustran claramente este punto, pues no solo buscaban el tratamiento igualitario como nación, pueblo y sociedad, sino también el reconocimiento de las memorias culturales y formas de vida históricamente despreciadas.

---

[94] Consecuente con su perspectivismo dual, Fraser propone que las experiencias de injusticia sean abordadas desde múltiples puntos de vista: « the wiser course is to establish multiple points of entry into social reality, according privilege to none of them, and submitting each to potential revision in light of the others » (Fraser & Honneth, 2003, p. 205).

[95] Así pues, « as all legal components of contemporary struggles for recognition must be suppressed in advance, so, conversely, must all the cultural, "identity-political" elements be removed from the legal conflicts of the past in order to arrive at the idea of a historical sequence of two distinguishable types of social movements » (Fraser & Honneth, 2003, p. 122).

Basándose en su monismo normativo, Honneth arguye que « The whole sequential schema on which Taylor bases his historical diagnosis is therefore misleading: it suggests two phases in the history of modern social movements, where it is to a large extent merely a matter of differences of nuance and emphasis » (2003, p. 125).

Luego de haber abordado cada uno de los « artilugios » sociológicos subyacentes a la propuesta de Fraser, el autor considera que será necesario introducir un nuevo análisis psicológico-moral que explique las emociones negativas (experiencias de injusticia) independientemente de su articulación pública al interior de los movimientos sociales existentes. Esto se conecta con la comprensión fenomenológica de las fuentes motivacionales del descontento y resistencia abordadas previamente. Por ello, considera que « An "independent" terminology is required, since the forms of institutionally caused suffering and misery to be identified also include those that exist prior to and independently of political articulation by social movements » (Fraser & Honneth, 2003, p. 116).

Inspirándose en Hegel, Honneth elabora una concepción intersubjetivista de la realización individual en donde el reconocimiento cumple un papel fundamental. Si bien esta concepción ya ha sido analizada anteriormente, nos interesa señalar dos aspectos relevantes. El primero refiere al origen y la procedencia de los derechos subjetivos: estos dependen de un previo proceso de reconocimiento intersubjetivo (*interpelación* en Fichte o *batalla a muerte* en Hegel), cuyo resultado, lejos de ser una distribución equitable de bienes (Rawls), establece una relación normativa entre sujetos libres e iguales. El segundo refiere a la *calidad* de las relaciones de reconocimiento afectivas, jurídicas y sociales, como la condición de posibilidad del ejercicio de las libertades subjetivas. En otras palabras, y traduciéndolo al vocabulario de Rawls, las relaciones de reconocimiento se considerarían como un tipo de *super-bien* del cual emanan los otros bienes sociales.

Por lo anterior, el corte reaccionario y regresivo de ciertos movimientos fundamentalistas se explicaría en función de formas de injusticia inmanentes a la sociedad capitalista altamente patologizada. Al ser incapaz de satisfacer exitosamente las expectativas afectivas, jurídicas y sociales de reconocimiento intersubjetivo, la sociedad capitalista reproduce formas malogradas de

la identidad personal y, en consecuencia, posibles articulaciones políticas reaccionarias[96]. Lejos de considerar las esferas de reconocimiento como una forma de *reduccionismo culturalista* como lo sugiere Fraser, el autor considera que la fuente motivacional de las luchas sociales está determinado por « three recognition spheres embedded in the moral order underlying capitalism at least in western societies, whose respective "surplus of validity" produces different experiences of injustice or unwarranted disrespect » (2003, p. 151).

En este sentido, es evidente que *el deseo de reconocimiento* intersubjetivo y sus respectivas esferas de concretización tienen una relación profunda con los principios de la justicia. En este caso, la justicia se refiere a las *cualidades* de las relaciones de reconocimiento afectivas, jurídicas y sociales, gracias a las cuales se ejercen efectivamente las libertades subjetivas. Desde esta perspectiva, garantizar la justicia consiste en garantizar la libertad y garantizar la libertad presupone robustecer las relaciones de reconocimiento intersubjetivo. Así pues, « c'est la structure et la qualité des relations sociales de reconnaissance qui constituent le champ d'application central des principes de justice. Ainsi, notre conception de la justice perd tout caractère de théorie distributive et prend la forme d'une théorie normative de la communication » (p. 54). Como resultado, la teoría de la justicia en clave de reconocimiento implica una *pluralización interna* de la noción de libertad, cuya realización depende de esferas de reconocimiento yuxtapuestas. En sus propias palabras:

> le principe de l'amour (ou de la justice des besoins) tout comme celui de la justice de prestation (ou la division équitable du travail) doivent venir en complément du principe de l'égalité juridique : seuls ces trois principes pris ensemble – chaque principe dans son domaine propre, mais tous ensemble ayant pour fin de rendre possible l'autonomie individuelle – définissent ce qui, dans les conditions présentes, peut être nommé justice sociale. (p. 60)

En este orden de ideas, es comprensible presuponer que el proceso de cualificación de las relaciones de reconocimiento haya sido el resultado de un proceso histórico de *diferenciación* y

[96] Aunque Honneth haya intentado en varios de sus textos explicar los criterios gracias a los cuales se podría distinguir y diferenciar los movimientos inspirados por el reconocimiento en clave emancipadora de aquellos inspirados por el « reconocimiento ideológico » (Honneth, 2008), consideramos, en efecto, que Fraser tiene razón al señalar que dichos criterios son poco claros. De acuerdo con Fraser, « it seems to follow that claims for recognition that enhance the claimant's self-esteem are justified, while those that diminish it are not. On this hypothesis, however, racist identities would merit some recognition, as they enable some poor "white" Europeans and Euro-Americans to maintain their sense of self-worth by contrasting with their supposed inferiors. Anti-racist claim would confront an obstacle, in contrast, as they threaten the self-esteem of poor whites. Unfortunately, cases like this one in which prejudice conveys psychological benefits, are by no means rare. They suffice to disconfirm the view that enhanced self-esteem can supply a justificatory standard of recognition claims » (Fraser & Honneth, 2003, p. 38).

liberación de los contenidos normativos de las relaciones sociales existentes y construidas mediante el aprendizaje socialmente acumulado. Esta ampliación del núcleo normativo de las relaciones de reconocimiento presupone, a su vez, la hipótesis relativa al *progreso social* que permite juzgar las nuevas relaciones de reconocimiento como moralmente superiores a las precedentes.

En la lectura *historicista* de los procesos de *diferenciación* y *liberación* de las esferas de reconocimiento, Honneth considera, por ejemplo, que las relaciones afectivas en el mundo moderno habrían moldeado el principio normativo del *cuidado* sin el cual las personas sufrirían experiencias profundas de injusticia (inseguridad, inestabilidad emocional, frustración, etc.). La autonomización del cuidado como principio normativo se habría dado, por un lado, gracias al advenimiento del « amor libre » como sustrato del nuevo modelo de familia burguesa. Este modelo remplazó el « amor estratégico », en virtud del cual los matrimonios arreglados servían para sellar alianzas, aumentando el poder y el prestigio. Por otro lado, la consideración de las necesidades afectivas y psicológicas de la niñez como un proceso de protección fundamental permitió la construcción de discursos, prácticas e instituciones garantes del reconocimiento afectivo (guarderías, colegios, profesionalización de la pedagogía y la docencia, acompañamiento psico-social, tratamientos médicos, etc.). Así pues, la familia, la psicología y la institución educativa moderna convergerían en la garantía del principio del cuidado como eslabón fundamental en el desarrollo humano.

Ahora bien, con la emergencia de este orden de reconocimiento afectivo y la sobredeterminación de las relaciones sociales capitalistas, se desarrollarían igualmente formas de patologización ligadas no solo con la asignación ideológica de roles *culturales* a las mujeres como cuidadoras, sino también con la explotación *económica* (trabajo de cuidado no remunerado). De acuerdo con Honneth, esta patologización de las relaciones afectivas repercutiría en las luchas sociales de las feministas quienes, más allá de afrontar la disyuntiva entre adoptar el discurso por la *redistribución* de la riqueza o por el *reconocimiento* social de los cuidados, habrían movilizado simultáneamente la lucha por el reconocimiento en su vertiente jurídico-económica (derechos laborales, civiles y políticos) y social-cultural (valoración positiva del trabajo de cuidado).

Citando los trabajos de E.P. Thompson (1924-1993) y Craig Calhoun (1952-), Honneth considera que algo similar habría sucedido con las luchas obreras, en donde la valoración positiva

de la *cultura popular proletaria* estaría acompañada por la reivindicación de aumento salarial y derechos sindicales. Con esto, desarrolla una sugestiva teoría de la mutua dependencia entre la dimensión cultural y económica en las luchas sociales. En resumidas cuentas, « What motivates individuals or social groups to call the prevailing social order into question and to engage in practical resistance is the *moral* conviction that, with respect to their own situation or particularities, the recognition principles considered legitimate are incorrectly or inadequately applied » (2003, p. 157). Con esta explicación apoyada en el análisis de las patologías sociales, Honneth subsume las reivindicaciones sociales en un *marco normativo monista*, en donde la lucha por reconocimiento articularía globalmente el conjunto de las luchas por la emancipación, incluyendo aquellas que se relacionan con lo que Fraser denomina « justicia cultural ».

Dicho esto, el entroncamiento entre la dimensión de dominación económica y la desvalorización cultural en las luchas por el reconocimiento podría servir igualmente para analizar las luchas sociales ancladas en particularidades culturales tal como lo propone la apuesta multiculturalista. Pues bien, Honneth es bastante crítico al momento de considerar una posible cuarta esfera de reconocimiento relativa a la identidad cultural. Para ello, se apoya en una tesis, según la cual las reivindicaciones de minorías culturales no serían más que *epifenómenos* de otro tipo de demandas afectivas, jurídicas o sociales. En el fondo, la amplificación pública de estas reivindicaciones culturales sería el producto de una cierta « estilización mediática » impulsada por los « artilugios sociológicos » criticados anteriormente.

En cierto modo, y cayendo tal vez en la misma falla de Ricœur, Honneth parece agrupar y reducir múltiples horizontes de lucha en etiquetas tales como « grupo cultural » o « identidades colectivas ». Al realizar esto, las luchas culturales de migrantes, indígenas, afroamericanos o minorías nacionales compartirían de una u otra forma objetivos, reivindicaciones y estrategias organizativas con las luchas LGBTIQ+ y feministas. En este sentido, ¿se podría incluso considerar que las luchas de los trabajadores presuponen formas de « identidad colectiva » o pertenencia a un « grupo cultural » que agruparía sus intereses, como lo ha afirmado W. Kymlicka? Desde la perspectiva de Honneth, este tipo de reducciones identitarias solo operarían como *estrategias discursivas*, no como principios normativos. Por eso, Honneth se pregunta:

> In the present interplay of transformed value horizons and social demands, are the normative contours emerging of a recognition principle that cannot neatly translated back into the already established principles, since it requires social recognition not of the singular needy

> subject (love), the autonomous legal person (law), or the cooperative member of society (esteem), but of members of a cultural group? Or can the demands for the public recognition of collective identities be meaningfully responded within the normative horizon of the existing recognition culture insofar as they can be understood as either applications of the equality principle or reinterpretation of the achievement principle? (2003, p. 161)

En efecto, Honneth considera que las reivindicaciones colectivas de tipo cultural constituyen en el fondo un conjunto de estrategias empleadas para ampliar los alcances normativos de las tres esferas de reconocimiento existentes. Por ejemplo, señala que la mayoría de las reivindicaciones colectivas a carácter identitario buscarían en realidad una serie de beneficios a los *miembros* de dicha comunidad, razón por la cual este presupuesto individualista fácilmente encajaría en los principios normativos descritos previamente. En el caso de los movimientos que buscan proteger y desarrollar la cohesión de su comunidad, considera que las demandas de reconocimiento y promoción de ciertas prácticas y valores constituyen otra manera de exigir igualdad de condiciones frente a las desventajas reproducidas históricamente por un esquema de « reconocimiento social » discriminatorio. Ahora bien, existen otras demandas de reconocimiento que exigen la valoración y estima de formas de vida intrínsecas a una cultura dada. De acuerdo con este argumento: « one's culture should enjoy social esteem not because it should not be disadvantaged vis-à-vis the majority culture, but because it in itself represents a good the society should acknowledge » (2003, p. 166).

En este caso, o bien los valores culturales reivindicados deberían ser traducidos *interculturalmente* a los principios normativos de la cultura mayoritaria (cuidado, derecho y estima social), o bien permanecer exteriormente aislados en las fronteras culturales de la cultura mayoritaria. Esta exterioridad podría truncar la orientación emancipadora de ciertas luchas sociales, porque, a su juicio, las relaciones afectivas, jurídicas o sociales « premodernas » o « tradicionalistas » podrían reproducir formas de dominación y opresión que irían en contravía de la libertad individual. Desde la visión ilustrada basada en el advenimiento del *Sattelzeit*, se inferiría que los valores culturales que no puedan ser traducibles a la cultura liberal hegemónica portarían el germen de la regresión y la reacción social. En el fondo, Honneth temería que este tipo de reivindicaciones culturales terminen creando una atmosfera de relativismo normativo que, en vez de ampliar el espectro de libertad, termine sofocándola. Por ello, considera que

> These speculative reflections should not however conceal the basically negative result of our systematic examination of the idea of recognizing cultural differences: the overwhelming majority of demands now being made by means of this rhetorical formula do not really transcend the normative horizon of the dominant recognition order. The groups involved may in fact have

> a far more radical self-understanding of their own objectives, but more soberly regarded, their normative content can usually be understood as an innovative application of the equality principle. (2003, p. 169)

En lo que refiere concretamente a las reivindicaciones culturales, Honneth estaría próximo a ciertas lecturas del multiculturalismo liberal (Kymlicka), según las cuales los miembros de una comunidad culturalmente diferenciada podrían eventualmente ser sujetos de derechos específicos (*group-differentiated rights*). Sin embargo, es necesario aclarar que tanto Honneth como Kymlicka rechazan la noción de derechos colectivos (*collective rights*), pues excederían el marco normativo liberal. Así pues, « À la lumière des exemples qu'il donne, tout porte à croire que, à l'instar de Habermas, Honneth récuse l'idée d'un sujet collectif de droit, c'est-à-dire l'idée de reconnaître des droits à des groupes, mais est disposé à admettre la solution kymlickienne de «droits (individuels) de groupe » (Basaure, 2011). En el fondo, existiría un cierto nivel de convergencia entre la propuesta de Honneth y el multiculturalismo de Kymlicka en lo que refiere a la tradición moderna según la cual solo los individuos son sujetos de derechos.

Aunque rica y sugerente en muchos puntos, la reflexión de Honneth amerita ser examinada de manera más profunda en lo que concierne no solo al análisis de las reivindicaciones, estrategias discursivas y organizacionales de los movimientos culturalmente diversos, sino también a las premisas subyacentes a su monismo normativo y la interpretación histórica de las luchas sociales. A nuestro juicio, Honneth podría ser víctima igualmente de un « artilugio sociológico » (*eurocentrismo*) heredado de una cierta comprensión ilustrada de la modernidad, a saber, el modelo de integración basado en el *Estado-Nación* característico de la sociedad alemana y de gran parte de las democracias europeas. Desde esta perspectiva, la crítica a las propuestas políticas basadas en el reconocimiento de *derechos colectivos* y ciertos *derechos diferenciados* sería el producto tal vez de una sobredeterminación del modelo europeo de integración social basado en la *homogeneidad cultural*, la integración económica, la neutralidad estatal y el centralismo político.

Si desarticulamos dicho artilugio, podríamos inscribir las luchas étnico-culturales en un proceso más amplio de emancipación humana, en donde las identidades culturales sean consideradas como una esfera de realización personal fundamental. Tendremos esto en consideración cuando, en el segundo y tercer capítulo, abordemos, por un lado, los aportes normativos del multiculturalismo liberal (Taylor, 2009; Kymlicka W. , 2001) y, por otro lado, las contribuciones de la *gran revuelta* indígena latinoamericana (Le Bot, 2009; Bengoa, 2000).

Desde esta perspectiva, las reivindicaciones culturales realizadas por los movimientos indígenas en todo el mundo no solo han contribuido a denunciar el remanente normativo, racista y colonial, que distorsiona los principios normativos subyacentes a las esferas de reconocimiento, sino también se han ocupado de ampliar sus alcances normativos. Al revitalizar las relaciones de reconocimiento intersubjetivo previamente *colonizadas*, se ha ampliado la esfera de la libertad humana gracias a nuevos tipos de representación y participación política, formas colectivas de propiedad, modalidades de redistribución del trabajo y disposiciones del cuidado de la naturaleza. Todo lo anterior ha significado, sin duda, la reactualización del *interés emancipador*.

El debate entre Fraser y Honneth ha sido sin duda fundamental en la atmósfera académica y militante no solo para la comprensión y análisis de los motivos morales de las luchas sociales contemporáneas, sino también para la elaboración de estrategias organizativas y discursivas encaminadas a impulsar la transformación de la sociedad. Como balance de la discusión, se comprendió cómo, en las últimas décadas, el reconocimiento de las identidades culturales ha alcanzado un gran alcance normativo, contribuyendo positivamente no solo en la comprensión pública de los móviles morales subyacentes a una serie de luchas sociales contemporáneas, sino también en la transformación de los marcos jurídicos, políticos y sociales garantes de la igualdad y el respeto por la dignidad humana. Más allá del posible eclipse y desplazamiento de las luchas sociales inspiradas en la *redistribución de la riqueza*, el horizonte político basado en el reconocimiento ha contribuido a resaltar igualmente un conjunto de patologías sociales (machismo, racismo, clasismo) que históricamente han sido invisibilizadas y que, por tanto, deben hacer parte del núcleo normativo de toda filosofía crítica. Dado que las luchas contra la injusticia cultural y económica están íntimamente ligadas, será necesario adoptar un esquema interpretativo que preste atención a ambas situaciones de dominación. Por esta razón, las luchas por la redistribución y el reconocimiento, lejos de ser antitéticas, deben ser complementarias y convergentes.

Por otro lado, constatamos el interés compartido por ambos autores por revitalizar el proyecto de la Teoría crítica con el objetivo de comprender y superar la economía capitalista. No solo porque esta economía deteriora las relaciones sociales de solidaridad, sino también porque mina las condiciones de existencia de la vida en general. En este sentido, la revitalización de la Teoría crítica propuesta anteriormente es fundamental en la medida en que no solo nos muestra

los desafíos político-sociales subyacentes al debate alrededor de la redistribución y el reconocimiento, sino también introduce una problemática sumamente importante para nuestra tesis: la relación entre lo cultural y lo económico. Por ello, cabe preguntarnos si el capitalismo podría ser comprendido como un sistema social, cuya *esfera económica* está regulada independientemente de los patrones culturales o, más bien, si debería ser entendido como el resultado de un modo de *evaluación cultural*, en cuyo origen se encuentran formas asimétricas de reconocimiento.

Lejos de renunciar a toda pretensión de emancipación universal promulgada por ciertas corrientes postestructuralistas y decoloniales de inspiración neonietzscheana, el *reconocimiento de la diversidad cultural* propuesto en la presente investigación supondrá una articulación de los dos horizontes de la lucha por la emancipación descritos anteriormente. Cultivados al calor de las luchas populares latinoamericanas, esta articulación procurará, por un lado, preservar y potencializar la apuesta emancipadora e igualitaria de los múltiples proyectos de modernidad, incluyendo los de la Teoría crítica. Por otro lado, pretenden depurar igualmente el interés de dominación presente en el reverso de la modernidad, la *colonialidad*, la cual, con sus jerarquías étnico-raciales, ha reproducido ampliamente el desprecio, la exclusión y la invisibilización social. En dicho horizonte, la presentación del programa del multiculturalismo liberal en el siguiente capítulo podría leerse como un *interludio* en la tentativa de revitalización de la Teoría Crítica Anticolonial.

SEGUNDA PARTE : LA INSTITUCIONALIZACIÓN MULTICULTURAL DEL CONCEPTO

Introducción

Como el concepto de *multiculturalismo* es relativamente reciente (segunda mitad del siglo XX), vale la pena hacer un sucinto análisis semántico, sobre todo, para comprender dos significados, cuyo carácter descriptivo y prescriptivo a veces se mezcla y confunde. Por un lado, el concepto referiría el hecho que las sociedades contemporáneas son culturalmente diversas, pues conviven ciudadanos con orígenes culturales, lingüísticos, étnicos y religiosos heterogéneos. Por supuesto, la mezcla y convivencia de culturas no son fenómenos recientes, ya que la gente ha emigrado históricamente por razones políticas, económicas, sociales e, incluso, religiosas. Por ejemplo, el Imperio Romano o el Sacro Imperio Romano Germánico eran imperios compuestos por una vasta y densa diversidad cultural. Más recientemente, los imperios multiétnicos de los siglos XVII, XVIII y XIX (británico, otomano, español, portugués, mogol, ruso, austrohúngaro) son igualmente ejemplos claros de la composición multicultural de entidades sociopolíticas.

Por otro lado, el multiculturalismo elaborado por teóricos liberales (Charles Taylor y Will Kymlicka) sería un programa político de cambio social que no sólo reconcilia el valor ético de determinadas formas de vida culturalmente diversas con el valor universal de la dignidad humana, sino también que propone acomodar y reconocer dichas formas de vida en las instituciones públicas. En este horizonte prescriptivo, el multiculturalismo supondría una cierta concepción de la *justicia* y la *emancipación* social que iría más allá de la constatación y descripción de la diversidad cultural de una población dada. Al respecto, Kymlicka subraya: « Une théorie complète de la justice dans un État multiculturel comprendra des droits universels, accordés aux individus indépendamment de leur appartenance à un groupe, et certains droits déterminés en fonction de l'appartenance aux groupes ou des statuts spéciaux élaborés à l'intention de minorités culturelles » (Kymlicka W. , 2001, p. 16).

Teniendo su epicentro en Canadá y Australia de los años 70, una serie de arreglos institucionales y políticos que buscan reconocer la diversidad cultural – el programa multiculturalista – fueron desarrollados e implementados. En este sentido, Canadá elaboraría una

nueva Constitución (1982) y una propuesta de enmienda constitucional – rechazada –, los *Lake Meech Accords* (1987), en donde se consideraba a la provincia de Quebec como « société distincte ». Igualmente, dicha constitución en su artículo 35 otorga cierto nivel de autonomía a los pueblos aborígenes con el ánimo de reconocer sus derechos culturalmente diferenciados. En el fondo, « l'enjeu était ici le désir de survivance de ces populations, entraînant la demande de certaines formes d'autonomie dans leur *self-gouvernement*, aussi bien que la possibilité d'adopter certaines formes de législation jugées nécessaires pour assurer cette survivance » (Taylor, 2009, p. 73). Estos arreglos institucionales y políticos desafiarían las teorías liberales hegemónicas ancladas en una versión de los D.D.H.H. *inhospitalaria a la diferencia* (Rawls, Dworkin)[97].

En este contexto, el multiculturalismo buscará una mediación entre el polo de la universalidad y la particularidad mediante la comprensión de la libertad humana como una *expresión*, a su vez, colectiva e individual de la creatividad y la inteligencia humana prefigurada culturalmente. Por ello, procurará demostrar que la *pertenencia cultural* es una condición de posibilidad del ejercicio de libertad y fortalecimiento de la dignidad humana, razón por la cual deberá ser protegida, garantizada y *reconocida*. Lejos de minar la unidad y cohesión de la sociedad, el multiculturalismo permitiría el florecimiento de relaciones intersubjetivas de reconocimiento basadas en la equidad y el pluralismo. Globalmente, el multiculturalismo liberal significará la prolongación de las *luchas por el reconocimiento* como un intento de revitalización del interés emancipador, cuyo énfasis reposa particularmente en el reconocimiento de la diversidad cultural.

De acuerdo con Charles Taylor, uno de los máximos promotores del reconocimiento de la diversidad cultural, las *políticas de la diferencia* (multiculturalismo) tendrían su fuente normativa en la idea moderna de *igual dignidad*. A su juicio, esta última idea habría sufrido una evolución y

[97] De acuerdo con este último tipo de liberalismo, la no diferenciación sería la condición de posibilidad de la garantía de los derechos humanos, razón por la cual la neutralidad en términos de clase, género, étnica o credo sería indispensable para garantizar la *igual dignidad humana* (Liberalismo I). Este liberalismo I se diferencia de otro tipo de liberalismo II que procuraría garantizar las condiciones de supervivencia y reproducción de valores culturales, religiosos y políticos mediante el ejercicio activo del Estado. En palabras de Walzer: « la première variété de libéralisme – « Libéralisme I »- est confiée de la manière la plus solide possible aux droits de l'individu et, ce qui est presque un corollaire, à un État rigoureusement neutre, c'est-à-dire un État sans desseins culturels ni religieux, voire sans aucune sorte d'objectifs collectifs au-delà de la liberté individuelle et de la sécurité physique, du bien-être et de la sûreté de ses citoyens. La seconde sorte de libéralisme – « Libéralisme II » – fait la part d'un État engagé pour la survivance et la prospérité d'une nation, d'une culture et d'une religion particulière, ou même d'un ensemble (limité) de nations, de cultures et de religions – pourvu que les droits fondamentaux des citoyens qui ont d'autres engagements (ou pas d'engagement du tout) soient protégés » (2009, p. 131).

enriquecimiento histórico en función de las luchas y contextos sociales de una época dada. En un primer momento, y al calor de las luchas obreras, el reconocimiento de los derechos humanos se habría complementado con el reconocimiento de los *derechos sociales* como medio para subsanar las grandes brechas de desigualdad económica. Posteriormente, y al calor de las luchas indígenas y las minorías nacionales, este reconocimiento se habría ampliado y enriquecido una vez más permitiendo la emergencia de los denominados *derechos culturales*. Estos serían concebidos para proteger a los individuos y comunidades contra formas de discriminación, violencia y exclusión basadas en estereotipos, representaciones o prácticas homogeneizantes y asimilacionistas[98]. En concreto:

> La politique de la différence croît organiquement à partir de la politique de la dignité universelle, grâce à l'un de ces glissements dont nous sommes depuis longtemps familiers, où une nouvelle conception de la condition sociale humaine confère une signification radicalement nouvelle à un vieux principe. De même qu'une vue des êtres humains déterminés par leur condition socio-économique a modifié la compréhension de la citoyenneté de seconde classe, de sorte que cette catégorie en est venue à inclure, par exemple, des gens pris au piège d'une pauvreté héréditaire, de même ici l'idée d'identité conçue comme statut interchangeable – et donc possible malformation – introduit une nouvelle forme de statut de seconde classe à l'intérieur de nos limites. (2009, p. 58)

Este nuevo enfoque habría de extenderse posteriormente a otros continentes, generando una nueva comprensión del reconocimiento de la diversidad cultural y, sobre todo, de la noción de derechos y ciudadanía. Como resultado de este largo proceso de *lucha por el reconocimiento*, se terminará por formular un nuevo marco jurídico-legal mundial impulsado por diferentes organismos internacionales (ONU, OIT, Banco Mundial, etc.). Así pues, el convenio 169 de la OIT sobre *Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes* (1989) define no solo el conjunto de derechos diferenciados que deben ser reconocidos por los Estados signatarios, sino también sus modalidades de garantía, sus criterios de demarcación y, sobre todo, sus límites jurídicos. Por su parte, la *Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas* (2007) conmina, entre otras cosas, a reconocer la diferencia cultural de los pueblos y personas indígenas. Particularmente, su *autonomía* es concebida como una prolongación del reconocimiento universal de los D.D.H.H. En este sentido, la violación de este reconocimiento implicaría graves sanciones morales, políticas y jurídicas.

[98] Con un alto grado de similitud, estas transformaciones histórico-jurídicas contribuyen al análisis previamente abordado relacionado con la evolución de la noción de ciudadanía propuesta por T.H Marshall y profundizada por Honneth.

De tal modo, el programa político del multiculturalismo se ubica en el horizonte de concretización del *universal*, porque buscaría ampliar su horizonte normativo, conciliando la dimensión formal de la igualdad con el gran abanico de expresiones culturales humanas. De acuerdo con Kymlicka, el programa multicultural sería una extensión de los principios normativos basados en la igualdad jurídica y la libertad individual. En sus palabras:

> The particular conception of multiculturalism being promoted by international organizations is, I believe, a morally progressive extension of existing human rights norms. […] The political discourses and legal norms of multiculturalism by international organizations and international law are a natural and logical evolution of the norms of universal human rights and operate within the constraints of those norms. In that sense, they serve to deepen and consolidate the larger human rights revolution. (2017, p. 6)

En efecto, esta nueva comprensión de la libertad, la igualdad y reconocimiento de la diversidad cultural ha sido el fruto de varias décadas de *luchas* sociales y políticas en contra de políticas asimilacionistas, coloniales y segregadoras. Estas políticas se basaban en la idea según la cual la democracia solo podría florecer en una sociedad *culturalmente homogénea*. Para combatir dichas políticas, una nueva *orientación* del horizonte de emancipación basada en la noción de *reconocimiento* complementaría aquella basada en la *redistribución*. Aunque crítico al enfoque basado en el *reconocimiento*, Glen Sean Coulthard señala que este horizonte fue determinante en la formulación de las demandas y exigencias de la *Assambly of first Nations* (AFN), principal organización indígena de Canadá. En este sentido, el carácter identitario de las luchas de los pueblos indígenas y las minorías nacionales en Canadá significó tanto una reconfiguración del vocabulario normativo como la emergencia de nuevos derechos:

> As the works of Will Kymlicka, Sheryl Lightfoot, Ronald Neizen, and others have noted, the last three decades have witnessed the emergence of recognition-based approaches to Indigenous self-determination in the field of Indigenous-state relations in Asia, northern Europe, throughout the Americas, and across the South Pacific (including Australia, New Zealand, and the Pacific Islands). Although varying in institutional scope and scale, all of these geopolitical regions have seen the establishment of Indigenous rights regimes that claim to recognize and accommodate the political autonomy, land rights, and cultural distinctiveness of Indigenous nations within the settler states that now encase them. (Coulthard, 2014, p. 2)

Así pues, el programa multicultural cuestionaría los principios normativos del modelo de Estado-nación hegemónico – asimilacionista y monocultural –, ya que no solo considera fundamental el rol activo del Estado en la superación de las discriminaciones sociales (justicia redistributiva), sino también en la promoción del pluralismo y la diversidad cultural (justicia cultural). En este sentido, promueve una comprensión del Estado, según la cual la pluralidad étnico-identitaria no pone en peligro las libertades fundamentales ni la cohesión social. De lo

anterior se infiere que reconoce las injusticias culturales como una forma de desigualdad y discriminación que deberá ser revertida, complementando, así, las apuestas de superación de la pobreza socioeconómica impulsadas por el Estado de bienestar.

En este sentido, el multiculturalismo se inscribe en una serie de reflexiones relacionadas con las políticas del reconocimiento, las políticas de la identidad y las políticas de la diferencia, cuyo objetivo normativo consiste en superar los patrones de evaluación culturales denigrantes que contribuyen a reproducir formas de *identidades subalternizadas*. De este modo, las reivindicaciones de las poblaciones migrantes, minorías nacionales y pueblos originarios relativas a la representación política y la autonomía, la valoración cultural, la tolerancia religiosa y la promoción lingüística se encontrarían en el centro de su preocupación. En el contexto postimperial y postcolonial reciente, el multiculturalismo propondría un nuevo marco institucional para regular las relaciones entre grupos culturales, partiendo de los principios normativos propios de las sociedades liberales. Así, propone combinar el reconocimiento cultural con los derechos y libertades individuales, la igualdad y la justicia social. Este capítulo nos permitirá comprender las dificultades, dilemas y encrucijadas morales del proceso de institucionalización del reconocimiento de la diversidad cultural.

En este orden de ideas, nos proponemos a describir, analizar y examinar una serie de políticas que procuran garantizar el *reconocimiento de la diversidad cultural*, tomando como geo-referencia la producción realizada en el « norte global ». En general, nos ocuparemos de la propuesta *multiculturalista* liberal en su versión canadiense (Kymlicka W. , 2001; Taylor, 2009), pues no solo ha sido la de mayor difusión internacional, sino también ha presupuesto mayores alcances normativos. De manera transversal, abordaremos algunas propuestas del *multiculturalismo crítico* británico (Parekh, 2006; Modood, 2013) y la *crítica postcolonial* (Tully, 1995; Coulthard, 2014; Lightfoot, 2016), las cuales se basan principalmente en problematizar la visión « esencialista » y colonial de la cultura y el reconocimiento asimétrico, al igual que los presupuestos individualistas y posesivos del liberalismo. De manera general, estos debates contribuirán a problematizar el núcleo liberal del multiculturalismo, ampliando así la comprensión postcolonial de las categorías de propiedad, ciudadanía, soberanía y autonomía. También, introducirán ciertas cuestiones particularmente relevantes en el análisis de los aportes y contribuciones del pensamiento crítico latinoamericano, sobre todo, aquellas relacionadas con una

concepción pluralista de la emergencia de la modernidad, la crítica al neoliberalismo y el extractivismo.

Es necesario aclarar que este enfoque geo-referencial no busca, sin embargo, desestimar otras propuestas que buscan abordar el reconocimiento de la diversidad cultural a partir de presupuestos políticos, filosóficos y epistemológicos diferentes. Gran parte de esta tarea será realizada en la tercera parte de la presente investigación, cuando examinemos la propuesta multiculturalista a la luz de otros horizontes de pensamientos inspirados en el interculturalismo y los estudios postcoloniales y decoloniales del « sur global » (Stavenhagen, 2006; Yrigoyen, 2011; Gros & Dumoulin-Kervran, 2017; Zapata Silva, 2019; Gomez-Muller, 2021).

Por ello, la reflexión girará en torno al multiculturalismo, entendido como un programa político que busca *reconocer la diversidad cultural* en el marco institucional de las democracias liberales. En concreto, nos interesa profundizar el *proceso de institucionalización* del programa político subyacente a las luchas étnico-identitarias, la discusión filosófica y el orden institucional vigente, cuya dinámica ha provocado uno de los debates ético-políticos más complejos de las últimas décadas. En el fondo, comprendemos el proceso de institucionalización del reconocimiento de la diversidad cultural como un esfuerzo para ampliar y fortalecer la esfera de libertad humana, razón por la cual no intentaremos valorar ciertos elementos de la propuesta multiculturalista liberal que podrían revitalizar el interés emancipador. Esto no nos impedirá, sin embargo, señalar aquellos aspectos problemáticos que, en lugar de revitalizarlo, lo marchitarían, particularmente en lo que refiere a sus presupuestos individualistas. Teniendo en cuenta las particularidades de cada formación nacional, veremos cómo el reconocimiento adquirirá diferentes matices, ya sea individual o colectivo, jurídico o social, económico o simbólico, diacrónico o sincrónico, etc.

Para llevar a buen puerto esta tarea, el presente capítulo realizará en un primer momento (capítulo 3) *una genealogía del multiculturalismo*, explorando I) el trasfondo histórico-social moderno de la gestión de la diversidad cultural; II) la condición de emergencia del discurso multiculturalista; III) el origen de las luchas norteamericanas por el reconocimiento de la diversidad cultural. En un segundo momento, analizaremos los postulados generales de las propuestas multiculturalistas de la mano de Charles Taylor (capítulo IV), partiendo de I) su crítica al atomismo liberal; II) el análisis del giro expresivista; III) la relación entre las políticas del reconocimiento y la ética de la autenticidad: IV) la presunción de igual valor de las culturas y la

fusión de horizontes. Igualmente, analizaremos la propuesta de Will Kymlicka (capítulo V), comenzando con I) la clasificación socio-histórica de distintas reivindicaciones culturales; II) la tipología de los derechos culturales; III) la relación entre la pertenencia cultural, la libertad y la igualdad; IV) la evolución del sistema internacional de derechos humanos en lo que concierne al reconocimiento de la diversidad cultural. Todo lo anterior nos servirá no solo para tener un amplio horizonte de las cuestiones ontológicas, epistemológicas, éticas y políticas subyacentes al debate relativo al multiculturalismo norteamericano, sino también como preámbulo a los debates relacionados con la movilización social por el reconocimiento de la diversidad cultural en América Latina.

III. Una geneaología del multiculturalismo

A. Introducción

Autores como Michel Wieviorka (1997), Will Kymlicka (2001; 2017) o Stuart Hall (2019) coinciden en que el concepto de *multiculturalismo* ha estado entrelazado con una serie de discusiones, debates y contradicciones sociales bastante variadas. Esto ha contribuido a que se perciba como un « significante flotante », nacido de una especie de « desorden terminológico y lexical » que, sin embargo, presupone un « parecido de familia », « significados afines » y « convergencias normativas ». Debido a su polisemia y al amplio abanico de discusiones subyacentes, el multiculturalismo no tendría un contenido normativo y descriptivo preestablecido, por lo que un análisis arqueológico y genealógico sería vital para reconstruir no sólo el campo discursivo y el horizonte semiótico de su emergencia, sino también el conjunto de fuerzas y movimientos que prefiguran las luchas sociales y políticas de carácter cultural. Al hacerlo, será posible comprender tanto la especificidad de su programa político como la razón por la que el multiculturalismo ha sido criticado por corrientes de pensamiento tan diversas (neoconservadurismo, liberalismo, socialismo y posestructuralismo). A la luz de lo anterior, nos preguntamos: ¿en qué consiste realmente el programa multiculturalista? ¿Por qué es tan controvertido?

Como introducción a los debates sobre el multiculturalismo, consideramos importante abordar brevemente algunos temas relacionados con el trasfondo histórico y conceptual de la discusión. En particular, se mencionará brevemente cómo el esfuerzo por armonizar la coexistencia de varias culturas al interior de una misma entidad política, lejos de ser una novedad contemporánea, ha estado presente a lo largo de la historia moderna adoptando múltiples estrategias: colonización, asimilación, aculturización, integración, etc. Por su parte, y señalando las condiciones de emergencia analizadas por Wieviorka (1997) Kymlicka (2001; 2017) y Hall (2019), consideramos necesario realizar un análisis de una serie de cambios estructurales mundiales, cuyos efectos disruptivos están enmarcados por los procesos de independencia de las colonias europeas, la Guerra fría y la globalización. En este contexto, el presente capítulo realizará

en un primer momento *una genealogía del multiculturalismo*, explorando B) el trasfondo histórico-social moderno de la gestión de la diversidad cultural; C) la condición de emergencia del discurso multiculturalista; D) el origen de las luchas norteamericanas por el reconocimiento de la diversidad cultural.

B. La homogeneidad nacional y el asimilacionismo

Para comprender el trasfondo histórico social de los retos del multiculturalismo en sentido prescriptivo, es necesario un breve análisis de la aparición de los Estados-nacionales y, sobre todo, de la lógica subyacente a la gestión de la diversidad cultural. En términos generales, el Estado-nación es entendido como un paradigma de integración social y modelo de gobernanza que busca remplazar el modelo de gobernanza del Antiguo Régimen. Algunos rasgos distintivos del modelo de Estado-nación hegemónico pueden ser: a) la ciudadanía como no diferenciación; b) la homogeneidad cultural; c) la centralidad estatal; d) la neutralidad institucional; e) la integración económica. Si bien cada formación nacional adaptará estos principios en función de su particularidad histórica, se podrían considerar estos principios como transversales a los proyectos políticos hegemónicos presentes a lo largo del siglo XIX y XX.

En el caso específico de la homogeneidad cultural, este principio hace referencia a la unidad y cohesión poblacional en términos religiosos, jurídicos y lingüísticos con el objetivo de estandarizar prácticas, instituciones y *modos de ser* humanos. Este principio se inspira en una larga tradición del pensamiento liberal que se remonta a John Stuart Mill, quien consideraba que la unidad nacional era la condición de posibilidad para el ejercicio pleno de la ciudadanía y la libertad. Desde la perspectiva de Mill, la existencia de múltiples naciones al interior de una misma entidad política socavaría el *sentimiento* de adhesión a la autoridad central y, con ello, el conjunto de instituciones garantes de la autodeterminación individual. Al respecto, y mencionando la rebelión de 1837 ocurrida en Canadá, Kymlicka sostiene que los liberales defensores de la homogeneidad cultural consideraban que el proceso de asimilación era indispensable para un gobierno democrático y estable. Desde esta perspectiva liberal, la presencia de dos naciones al interior de un mismo Estado solo provocaría violencia y guerras, razón por la cual Lord Durham,

enviado especial de la Corona en Canadá y allegado de J. S. Mill, habrá de proponer al gobierno británico el deber d'« assimiler les Français par une contrainte plus ou moins marquée, afin de créer un État-nation homogène » (Kymlicka W. , 2001).

Desde una perspectiva más reciente, Ernest Gellner en su célebre *Naciones y nacionalismos* (1983) considera que toda unidad política (Estado) debe ser congruente con un cierto tipo de unidad nacional (Nación). Para explicar dicha congruencia, arguye que las transformaciones estructurales subyacentes al tránsito de las sociedades agrarias a las sociedades industriales han desembocado ineludiblemente en una cierta unidad cultural, sobre la cual los Estados modernos han podido ejercer el *monopolio legítimo de la violencia* y garantizar cierta estabilidad social. En efecto, su análisis parte de la idea según la cual el modelo de gobernanza estamental del Antiguo régimen no se preocupaba por la gestión de la comunicación e integración social, en la medida en que cada individuo conocía su lugar y rol social en virtud de las jerarquías establecidas (la movilidad social estaba casi proscrita). Razón por la cual había poco espacio para la *comunicación* entre la clase dirigente (depositario de la alta cultura) y el pueblo llano (depositario de la baja cultura). De modo que la multiplicidad de lenguas regionales y costumbres no representaban un obstáculo o peligro para la gobernanza. Al contrario, suministraban una cierta cohesión y estabilidad social indispensable para la preservación de los estamentos y el reino.

Con la emergencia de las sociedades industriales, la necesidad de comunicación horizontal entre ciudadanos *iguales* requirió consolidar no solo una lengua nacional para generar espacios de negociación y diálogo social, sino también una conciencia ciudadana uniforme capaz de interiorizar el nuevo paradigma liberal y republicano de gobernanza. Igualmente, la disociación entre las formas de la vida preestablecidas y la pertenencia a un estamento trajo como consecuencia la movilidad social (cambio de oficios y trabajos), por lo cual se requirieron unos niveles mínimos de educación (alfabetización, por ejemplo). Con ello, cualquier ciudadano dispondría de las competencias básicas no solo para aprender y ejercer su oficio plenamente, sino también para un eventual cambio y reinserción profesional. Como consecuencia, los linderos entre la alta cultura y la baja cultura se reconfigurarán, trayendo otros criterios de demarcación (acumulación de capital, meritocracia, individualismo, etc.). En palabras de Gellner, una sola alta cultura universal terminará por imponerse. Y, para ello:

> Universal literacy and a high level of numerical, technical and general sophistication are among its functional prerequisites. Its members are and must be mobile, and ready to shift from one activity to another, and must possess that generic training which enables them to follow the manuals and instructions of a new activity or occupation. In the course of their work they must constantly communicate with a large number of other men, with whom they frequently have no previous association, and with whom communication must consequently be explicit, rather than relying on context. They must also be able to communicate by means of written, impersonal, context-free, to-whom-it-may-concern type messages. Hence these communications must be in the same shared and standardized linguistic medium and script. The educational system which guarantees this social achievement becomes large and is indispensable […]. (Gellner, 1983, p. 35)

Como resultado inevitable, según Gellner, las lenguas y costumbres regionales serían paulatinamente subsumidas a la lengua y costumbres de la nueva clase dirigente, la cual construirá el nuevo aparato institucional (educativo, militar, político, jurídico, etc.) a imagen y semejanza de su propia cultura. Aquellos pueblos resistentes a dicho proceso de homogeneización cultural terminarán por ser marginalizados al no disponer de las herramientas indispensables para ejercer su plena ciudadanía, lo cual los conducirá ya sea a la asimilación o al separatismo.

Teniendo en cuenta lo anterior, es evidente que la homogeneidad « cultural » de los nacientes Estados-nacionales ha sido el resultado de un voluntarismo político de carácter social, militar o económico. El objetivo era homogeneizar el conjunto de pueblos culturalmente diversos que se encontraban confinados en un mismo territorio, federándolos en torno a una *identidad nacional*. En este contexto, la construcción de la lengua nacional sería una de las estrategias más importantes, pues se consideraba que las costumbres, comportamientos y valores nacionales podrían ser transmitidos, estandarizados e interiorizados más fácilmente. Así pues, « Comme Ernest Gellner ou Anne-Marie Thiesses, parmi tant d'autres, ont pu l'expliquer, le processus de construction de l'État-nation moderne à partir des révolutions de la fin de XVIIIe siècle, a produit et entraîné une homogénéisation culturelle (linguistique par exemple) qui n'aurait pas été possible sans le concours de l'Etat » (Gomez-Muller, 2014, p. 43).

En últimas, el objetivo consistía en asimilar – subsumir – la pluralidad de manifestaciones culturales, lingüísticas, religiosas y sociales a una identidad ciudadana única que permitiera que la soberanía popular – voluntad general – se ejerciera y efectuara. Ciertamente, nos referimos el auge de los nacionalismos europeos del siglo XIX, cuyos mecanismos de homogeneización serían paradigmáticos de la vía europea a la modernidad. Tal como lo señala Wallerstein, « Históricamente, los Estados han tenido tres maneras de crear nacionalismo: el sistema escolar estatal, el servicio en las fuerzas armadas y las ceremonias públicas. Todos ellos son de uso

constante » (2005, p. 80). Desde esta perspectiva, estos nacionalismos concebirían la homogeneidad cultural como la condición de posibilidad para el establecimiento de las democracias liberales, soberanas y modernas.

En *Peasants into Frenchmen. The Modernization of Rural France 1870-1914*, Eugen Weber (1976) arguye que la Francia del siglo XIX era enormemente diversa en términos lingüísticos, culturales y sociológicos. Explica que la mitad de la población francesa no hablaba francés, sino, más bien, se comunicaba en lenguas regionales. Desde el punto de vista de Weber, el gran momento de la unificación mental y lingüística habría sido el inicio de la Tercera República (1870-1914), ya que el desarrollo de la enseñanza elemental gratuita y obligatoria (*universal literacy*) prohibiría el uso de lenguas regionales en la escuela. Por otro lado, las instituciones de carácter militar contribuyeron a dicha unificación a través de la asimilación, porque, llegado el momento de mayoría de edad, todos los jóvenes debían ser movilizados e instruidos en los conocimientos de la guerra, lo que les obligaba no sólo a cambiar de entorno, sino también a hablar francés[99]. En el fondo, este esfuerzo administrativo no sería más que la prolongación lógica de algunos principios normativos de la Revolución de 1789:

> The ideal of the Revolution lay in uniformity and the extinction of particularisms. « Reaction ... speaks Bas-Breton », insisted the Jacobins. « The unity of the Republic demands the unity of speech .... Speech must be one, like the Republic ». Most agreed with Lanthemas that the various tongues « have no kind of distinction and are simply remnants of the barbarism of past ages ». Gregoire put it best when he called for the elimination of « the diversity of primitive idioms that extended the infancy of reason and prolonged obsolescent prejudices ». The Convention agreed with Gregoire. It acted to abolish dialects, and to replace them with the speech of the Republic, « the language of the Declaration of Rights ». It decreed that throughout the Republic children must learn « to speak, read and write in the French language », and that everywhere « instruction should take place only in French ». (Weber, 1976, p. 72)

Por otra parte, este proceso de asimilación se habría extendido igualmente al caso de los inmigrantes de otros países europeos, tales como Italia, Portugal, Bélgica o Polonia. En el momento de su llegada a comienzos del siglo XX, esta población migrante habría sido considerada inapta para la integración, especialmente por motivos lingüísticos y culturales. Pero, una

[99] Es necesario resaltar que hay ejemplos contemporáneos en los que este proceso no llegó a completarse, sobre todo, gracias a procesos de *resistencia cultural* (vasco, corso, bretón, alsaciano).

generación después, y gracias a los arreglos institucionales ya establecidos, el proceso de asimilación se habría completado a cabalidad[100].

De forma similar, y teniendo en cuenta las particularidades nacionales, Estados Unidos, Alemania, Italia, el Reino Unido y otros países europeos impulsaron políticas asimilacionistas, cuyo objetivo era crear una mentalidad común por medio de la homogeneización cultural. Aunque el modelo asimilacionista sufrió sendos procesos de resistencia y crítica, sobre todo en EE. UU. y América Latina, se reivindicó a lo largo del siglo XIX y XX como una condición de posibilidad para la integración nacional y, con ello, el acceso a la modernidad y el desarrollo.

Ahora bien, lejos de ser un resultado ineluctable y deseado, como lo señalan J.S. Mill y Gellner, este proceso de homogeneización cultural ha sido permanentemente contestado por diferentes grupos sociales. En efecto, estos grupos han considerado su identidad cultural como un valor innegociable que debería ser reconocido en el imaginario nacional hegemónico. Si bien estos procesos de resistencia cultural comparten ciertos rasgos similares, su unidad lingüística, sociológica y política opera en varios niveles (minorías nacionales, pueblos autóctonos, población migrante). Esquemáticamente,

> [Some] Peoples were too small or to scattered to effectively press home their claims for autonomy or, conversely, were marginalized and oppressed by the emergence of the « big » nationalisms […]. For almost everywhere they were, within these real or aspirant national territories, other groups marked off by religious affiliation, assumed racial difference, or language and lifestyle. Sometimes these minorities groups were located on the fringe of national domains, as were the Russian Tartars and de American Indians, sometimes near their heart, like the plains-dwelling Karen of Burma and Germans jews. Sometimes they were scattered across the whole territories, like Armenians and Catholic Irish immigrants to the Protestant states of the English-speaking world. Other of these varied types provided a perennial challenge for nationalist and state-builders. The lexicon of nationalism insisted that such groups should be assimilated for strategic as much as cultural reasons. (Bayly, 2004, p. 219)

Como lo menciona Kymlicka (2001) , esta amplia diversidad cultural constituiría uno de los grandes retos de la teoría liberal del siglo XIX, especialmente en lo que refiere a la implantación de instituciones modernas y liberales en las colonias. A diferencia de los liberales defensores de la homogeneidad cultural (Mill o Gellner), otros pensadores liberales consideraban que el ejercicio de la libertad estaba precondicionado por el acceso a una cierta forma de cultura nacional. En el caso las minorías nacionales, el reconocimiento de su identidad diferenciada podría ser, a su juicio,

[100] Sobre este enfoque asimilacionista se habría forjado el modelo francés de integración republicana, el cual, aunque ampliamente criticado, detenta bastante poder.

un instrumento para combatir el abuso de los imperios multiétnicos del siglo XIX (Inglés, Otomano, Habsburgo o Zarista).

Desde esta perspectiva, la autonomía de dichas minorías nacionales no solo debería ser un valor fundamental para el cultivo de la libertad, sino también una condición de posibilidad para la construcción de un Estado Liberal. En ninguna circunstancia, dichos derechos eran concebidos como una amenaza a las libertades fundamentales. Por el contrario, suministrarían tanto las bases para el desarrollo de la personalidad, la libertad y la autodeterminación individual como un contrapeso para el poder central del rey o emperador. De acuerdo con Kymlicka, « Nous trouvons ici les deux éléments majeurs qui sous-tendent toute défense des droits des minorités: l'idée, tout d'abord, que la liberté individuelle est liée d'une manière ou d'une autre à l'appartenance à un groupe national, et l'idée, ensuite, que les droits spécifiques à des groupes peuvent promouvoir l'égalité entre la minorité et la majorité » (Kymlicka W. , 2001, p. 81). En esta reinterpretación de la tradición liberal, el reconocimiento de ciertos derechos culturales, lejos de ser un accesorio o instrumento de división, garantizaba de hecho la capacidad de ejercer una libre elección sobre sus proyectos de vida.

En esta misma línea interpretativa, el multiculturalismo liberal procurará elaborar precisamente una teoría de las minorías nacionales con el ánimo de superar el enfoque de derechos basado en una suerte de *neutralidad cultural*. Como vimos, este enfoque dista de ser un principio fundacional de la tradición liberal, porque « lorsque les libéraux adhéraient au principe d'une reconnaissance juridique des cultures minoritaires ou qu'ils le rejetaient, ce n'était pas parce qu'ils refusaient l'idée d'une culture officielle, mais, précisément, parce qu'ils pensaient qu'il *devait* y en avoir une » (Kymlicka W. , 2001, p. 83). De hecho, será con la decadencia del imperio británico y los procesos anticoloniales de liberación nacional que la tradición liberal inglesa, por ejemplo, se preocupará menos por el reconocimiento de derechos culturalmente diferenciados, inclinándose, más bien, hacia una comprensión de los derechos humanos inhospitalaria a la diferencia. Para comprender mejor este cambio de perspectiva, será necesario abordar algunos elementos de carácter histórico, político y social más reciente, en particular de la segunda mitad del siglo XX.

C. Condiciones de emergencia del discurso multicultural

Desde una perspectiva histórica más reciente, el análisis del multiculturalismo implica sin duda un esfuerzo por comprender no sólo el conjunto de políticas que se propone implementar, sino también el horizonte discursivo en el que se desarrolla el debate en la arena pública. Este espacio está cargado de una historicidad y conflictividad heredadas que prefiguran tanto el uso de determinados conceptos políticos (identidad, igualdad, derechos) como el alcance de las demandas sociales y su respectiva institucionalización. Por ello, en este apartado trataremos de identificar toda una serie de discusiones, debates y coyunturas sociales que subyacen a los debates y polémicas en torno al discurso multiculturalista. Para esclarecer el problema, necesitamos saber de dónde surgen las confusiones y los malentendidos que siempre están presentes en la discusión.

Con este objetivo en mente, será necesario deconstruir el término analizando las condiciones de su surgimiento y los efectos perturbadores que tuvo a finales del siglo XX. Para ello, seguiremos, por un lado, las reflexiones del filósofo jamaicano Stuart Hall, quien en su artículo *The Multicultural Question* (2019) nos ofrece un análisis bastante claro de la serie de acontecimientos mundiales que propiciaron el surgimiento del discurso multiculturalista (independencia de las colonias, caída de la URSS y globalización). También nos basaremos en las investigaciones de Will Kymlicka, en particular en su libro *L'Odyssée multiculturelle* (2017). La idea subyacente es identificar y presentar toda una serie de cambios estructurales prefigurados por la época de transición en la que nos encontramos, que pivota entre un mundo configurado por la contradicción comunismo-capitalismo, premodernidad-modernidad, imperialismo-anticolonialismo y otro mundo caracterizado por la condición posindustrial, poscolonial, posmoderna y « postsocialista ».

En primer lugar, la aparición del enfoque multiculturalista basado en el reconocimiento de la diversidad cultural estuvo marcada por el final de la Segunda Guerra Mundial y la transición del escenario colonial internacional al escenario poscolonial. En esta transición, las cuestiones de injusticia vinculadas a la etnicidad, la cultura y el colonialismo adquirieron una nueva configuración, que se analizará a continuación. A partir de un análisis de la relación entre los fundamentos históricos del liberalismo y el reconocimiento de la diversidad cultural, Kymlicka (2001) señala que antes de la Segunda Guerra Mundial existía un interés generalizado por proteger

a las minorías culturales con el fin de reducir los conflictos nacionales. Así, « se hicieron varios intentos para proteger a las minorías culturales y aliviar los conflictos entre las culturas mayoritarias y minoritarias » (2001, 11). Sin embargo, con el pretexto de defender a las minorías alemanas en Polonia y Checoslovaquia, el régimen nazi ocupó no sólo estos dos países, sino también grandes partes de Europa, acabando con la esperanza de paz promovida por la Sociedad de Naciones.

A raíz de las tragedias de la Segunda Guerra Mundial, el planteamiento de protección de las minorías nacionales fue sustituido por otro basado en la « neutralidad benévola », según la cual se reconoce la igualdad con independencia de consideraciones étnicas, religiosas o culturales (discurso de la igualdad de derechos). Básicamente, se pensó que el reconocimiento universal de los derechos civiles y políticos podría evitar cualquier forma de segregación, exclusión o violencia. Con la Declaración Universal de los Derechos Humanos de las Naciones Unidas en 1948, el liberalismo adoptó un enfoque ciego a la diferencia como forma de reconocimiento igualitario de la dignidad humana.

Sin embargo, este enfoque pronto se vería cuestionado por una serie de acontecimientos y luchas que, según Hall, no solo reconfiguraron las correlaciones de fuerzas globales, sino que también contribuyeron al surgimiento del multiculturalismo. En su opinión, el multiculturalismo « This is the result ofa series of decisive shifts —a strategic reconfiguration of social forces and relations across the globe » (2019, p. 99). El primero de estos cambios será « the winding up of the old European imperial system and the completion of the decolonizing and national independence struggles » (p. 99). Este nuevo escenario ha llevado a una reconfiguración estratégica de los movimientos sociales y del análisis político que han buscado combatir el doble flagelo de la emergencia de formas neocoloniales de dominación y el aumento de la pobreza extrema en los países del Sur global. A grandes rasgos, esto ha supuesto el paso de la lucha entre fuerzas coloniales y de liberación nacional a un nuevo conflicto en el seno de los Estados, donde persisten valores, representaciones y comportamientos racistas y coloniales: « There is a close relationship between the reemergence of “the multicultural question” and the phenomenon of the “postcolonial” » (p. 99). Siguiendo el análisis de Stuart Hall:

> The movement from colonization to postcolonial times does *not* imply that the problems of colonialism have been resolved or replaced by some conflict-free era. Rather, the « postcolonial » marks the passage from one historical power configuration or conjuncture to

> another. Problems of dependency, underdevelopment, and marginalization, typical of the "high" colonial period, persist into the postcolonial. However, these relations are *resumed* in a new configuration. Once they were articulated as unequal relations of power and exploitation between colonized and colonizing societies. Now they are restaged and displaced as struggles between indigenous social forces, as internal contradictions and sources of destabilization within the decolonized society, or between them and the wider global system. (2019, p. 99)

Siguiendo este mismo argumento, Kymlicka (2017) considera que la lucha por el reconocimiento de la diversidad cultural, y específicamente el discurso multicultural, estuvo prefigurada por una serie de luchas acumulativas. Estas no solo moldearon el discurso y las estrategias discursivas empleadas, sino también el contenido normativo de las luchas por el reconocimiento. Los procesos de descolonización, señala, crearon las condiciones políticas para la apropiación de los derechos humanos con el fin de acabar con los regímenes de segregación étnica y racial. Esto, a su vez, contribuyó a configurar la lucha contra las políticas asimilacionistas de las minorías nacionales o indígenas. Esta apropiación de los derechos humanos ha supuesto, sin embargo, una relectura del contenido normativo y de los procedimientos jurídicos destinados a promover y aplicar la igualdad de dignidad real.

En los años cincuenta y sesenta, resultaba muy incoherente y contradictorio que los países europeos, por un lado, promovieran un discurso sobre los derechos humanos (especialmente contra el bloque comunista del Este) y, por otro, rechazaran cualquier intento de independencia de sus colonias. En cuanto al cuestionamiento de las jerarquías raciales y étnicas, el proceso de descolonización (1948-1966) habría desencadenado la apropiación y resignificación de « viejos principios y categorías » con contenido emancipador, por ejemplo, el principio de igualdad: « Some western countries that signed the UDHR did not believe that endorsing the principles of equality of people would require them to give up their colonies (e.g., France, Spain, Portugal). But this position was unsustainable, and the link between equality and decolonization was made explicit in the UN' 1960 General Assembly Resolution 1514 on decolonization » (Kymlicka W. , 2017).

Una vez concluido el proceso de descolonización, añade Kymlicka, se desarrolló otro ámbito de lucha en los países altamente industrializados, especialmente en Estados Unidos. Fueron las luchas afroamericanas las que se apropiaron del discurso de la igual dignidad inmanente a los derechos humanos para combatir los regímenes de segregación « racial ». Estos regímenes separaban la cultura blanca (White Anglo-Saxon Protestant - WASP), altamente reconocida y estimada, de la cultura negra, altamente despreciada e infravalorada. De hecho, las élites políticas

estadounidenses no veían contradicción alguna entre la firma de la Declaración Universal de los Derechos Humanos y las leyes segregacionistas en vigor. Este parecería ser el efecto ideológico del enfoque de « neutralidad benévola » adoptado cuando se creó la ONU. Sin embargo, las luchas del Movimiento por los Derechos Civiles desencadenadas por el acto de insubordinación de Rosa Parks en 1955 y continuadas posteriormente por varios actores como M. Luther King condujeron a la abolición de las leyes segregacionistas. Así pues: « the link between equality and racial discrimination was made explicit in the UN's 1965 *Convention on the Elimination of All Forms of Racial Discrimination »* (Kymlicka W. , 2017, p. 90). Según Kymlicka, este segundo horizonte de luchas por el reconocimiento no sólo se inspiró en las anteriores luchas de descolonización, sino que también allanó el camino para que las luchas de las minorías nacionales y los pueblos indígenas cobraran fuerza.

Una vez adquiridos los derechos civiles, se habría desarrollado un tercer horizonte de lucha, reivindicativo de los derechos culturales y de los derechos a la diferencia, cuyo objetivo sería no sólo el reconocimiento de los derechos civiles y políticos, sino también de los derechos a la autodeterminación y al florecimiento de identidades históricamente despreciadas. Mezclando estrategias adoptadas por los movimientos antisegregacionistas, los movimientos indígenas y negros han adoptado un discurso basado en la recuperación de memorias, prácticas y símbolos presentes en sus comunidades. Así,

> The African-American civil rights struggles subsequently inspired historically subordinated ethnocultural groups around the world to engage their own forms of struggles against lingering presence of ethnic and racial hierarchies. We can see this in the way indigenous people adopted the rhetoric of « Red Power », or in the way national minorities (such as the Quebecois or Catholics in Northern Ireland) called themselves « white niggers », or in the way Caribbean immigrants to the UK adopted the rhetoric and legal strategies of American blacks. (Kymlicka W. , 2017, p. 90)

En resumen, los movimientos de descolonización, la lucha contra la segregación racial y la lucha por el reconocimiento de la diversidad cultural se basaron unas veces estratégicamente en la no discriminación y otras en un enfoque diferencial. Desde la interpretación liberal de Kymlicka, los derechos reconocidos y adquiridos como resultado de estas luchas se han ido consagrando progresivamente en los marcos jurídicos y constitucionales de varios países. En Estados Unidos, el marco jurídico de estos derechos se enriqueció y desarrolló en torno al auto *Brown v. Board of Education* (1954), el *Civil Rights Act* (1964), el *Voting Rights Act* (1965) y el *Civil Rights Act* (1968). En términos generales, el objetivo de estas políticas y disposiciones legales era saldar la

deuda histórica en términos de participación, igualdad e inclusión de determinadas comunidades, grupos o segmentos de la sociedad (afrodescendientes, pueblos indígenas). Sin embargo, a los ojos de los promotores liberales de estas políticas, el reconocimiento de estos derechos no presupone la defensa de valores culturales per se, sino la garantía de las condiciones materiales y políticas de igualdad como extensión de los derechos humanos, implicando también una demarcación y diferenciación de las poblaciones afectadas. Según Kymlicka,

> The struggle for these differentiated minority rights must be understood, I believe, as a local adaptation of civil rights liberalism, and hence as a new stage unfolding of human rights revolution. Just as decolonization inspired struggles for racial desegregation, so racial desegregation inspired the struggles for minority rights and multiculturalism. This third stage is inspired by civil rights liberalism of the second stage (as well as the decolonization struggle of the first staged) shared the commitment to contesting ethnic and racial hierarchies and seeks to apply this commitment more effectively to the actual range of exclusions, stigmatizations, and inequalities that exists in Western democracies. (2017, p. 90)

La emergencia del discurso multicultural también estuvo marcada por las luchas sociales inspiradas en los acontecimientos de Mayo del 68. Estas luchas pretendían tejer convergencias entre, por un lado, las luchas comunistas y anarquistas y, por otro, las luchas de los nuevos movimientos sociales (feministas, estudiantiles, ecologistas, regionalistas, etc.). Mayo del 68 fue, pues, el inicio de un cambio social y normativo basado en la idea del antagonismo entre una cultura hegemónica y una contracultura. Según Wieviorka, este nuevo escenario fue consecuencia de la descomposición de las sociedades industriales en las que las relaciones de producción garantizaban un cierto grado de unidad social. Desde esta perspectiva, los modelos de integración basados en la homogeneidad cultural ofrecían un terreno común para el desarrollo de las luchas obreras arraigadas en una identidad de clase. En el periodo postindustrial y postcolonial, « la culture, nationale ou religieuse, cesse en effet alors d'apporter un principe incontournable d'unité aux sociétés traversées par de conflits socio-économiques, elle cesse d'en être le cadre pour être désormais de plus en plus pensée et vécue comme un principe de division et de conflictualité majeur au sein même du corps social » (1997, p. 12). Esto explica la escisión entre la esfera de la producción y la esfera cultural, que estaría en el origen de varias líneas de fragmentación social y de la apertura de diversos frentes de lucha que no tienen a la fábrica como escenario principal. En efecto, un cambio en el vocabulario normativo y estratégico de las luchas está contribuyendo a la emergencia de un discurso basado en el reconocimiento cultural:

> Plus o moins conflictualisée, souvent politisée dans une perspective gauchiste, l'action des années soixante-dix s'efforce de mobiliser des ressources culturelles, une tradition, une

> mémoire, une identité, des racines malmenées ou encore une contre-culture éventuellement référée à l'Extrême-Orient, avec pour projet d'affaiblir la domination ou une oppression largement imputée à l'Etat. (Wieviorka, 1997, p. 15)

Como consecuencia de la desestructuración económica, los efectos perturbadores de este nuevo escenario se dejarán sentir sobre todo en la denuncia del racismo y el sexismo, que reintroducirán las categorías étnicas y de género en el debate público. En el caso concreto del antirracismo, Hall y Wieviorka coinciden en que las categorías utilizadas para describir los fenómenos de dominación, subalternización y jerarquización racial han tenido que ser reconceptualizadas para integrar y diagnosticar tanto las injusticias sociales como las culturales. En este sentido, se ha reconsiderado ampliamente la división entre « racismo biológico » y « racismo cultural », dando lugar a la hipótesis de un « racismo con dos lógicas » (biológica y cultural)[101]. A juicio de Hall, « Biological racism and cultural differentialism therefore constitute, not two different systems, but racism's two registers. In most situations, the discourses of biological and cultural difference are simultaneously in play » (2019, p. 110). Este nuevo vocabulario no sólo alimentaría las contradicciones y las luchas sociales en el escenario poscolonial, sino que también complicaría el debate político sobre el reconocimiento de la diversidad cultural como extensión de la lucha contra el racismo.

Por último, según Hall, el hundimiento de la URSS y los ajustes estructurales provocados por la globalización han conducido paradójicamente a la revitalización de las fuerzas contrahegemónicas, contraculturales y antiglobalización. En este contexto, la proliferación contemporánea de luchas por el reconocimiento de las identidades culturales parece ser ante todo un medio de resistencia al proyecto uniformizador dirigido por la globalización capitalista. Con la hegemonía del mercado capitalista, cualquier forma de resistencia cultural a ciertos principios liberales (neutralidad benévola e individualismo posesivo) será sistemáticamente atacada. La globalización significaría la posesión de mercados muy poderosos capaces no sólo de dominar las economías de Estados soberanos y pueblos indígenas, sino también de controlar y vigilar el flujo de información, las formas de organización popular y el discurso emancipador. A través de organismos internacionales como el FMI y el Banco Mundial, estos mercados ejercen presión

[101] Según esta dicotomía, los primeros victimizarían a las poblaciones negras utilizando las categorías de raza-naturaleza y los segundos victimizarían a las poblaciones asiáticas utilizando la categoría de etnia-cultura.

diplomática, financiera y militar sobre los países y pueblos que se resisten a la expansión de la economía capitalista. Así,

> Characteristic of this phase is time-space compression (Harvey 1989), which struggles — however incompletely— to cohere particular times, places, histories, and markets within a homogeneous, « global » space-time chronotope. It is also marked by the uneven disembedding of social relations and processes of detraditionalization (Giddens 1999) which are not restricted to developing societies. Western societies can no more defend themselves against these effects than societies of the periphery. (Hall, 2019, p. 101)

Según la hipótesis de Hall, los cambios estructurales provocados por la globalización tendrían el efecto paradójico de prolongar las luchas por el reconocimiento de la diversidad cultural, ya que cuanto mayor sea el grado de homogeneización liberal, más fuertes serán los procesos de resistencia: « Only in such a context can we understand why what threatens to become the moment of the West's global closure—the apotheosis of its global universalizing mission—is at the same time the moment of the West's slow, uncertain, protracted decentering » (2019, p. 103).

Más allá de todos los acontecimientos históricos mencionados, también podríamos decir que lo que se está cuestionando a escala mundial son los viejos esquemas de entendimiento basados en las dicotomías progreso-tradición, modernidad-premodernidad, civilización-barbarie. Es importante señalar que éstas no sólo marcaron el surgimiento de las revoluciones industrial y burguesa del siglo XVIII, sino que también acompañaron y fundamentaron la expansión imperial europea de los siglos XIX y XX. En una perspectiva poscolonial, se desarrollarán por tanto nuevas configuraciones normativas en forma de « modernidades vernáculas » o « modernidades descolonializadas »:

> In this model, the classic Enlightenment binary between Traditionalism and Modernity is displaced by a disseminated set of « vernacular modernities ». Consider, for example, the way News International's effort to saturate India and China with the staple diet of Western television was forced into a tactical retreat. It could advance only through an « indigenization » of the local television industries, which greatly complicates the range of images offered locally and sets in motion the development of an indigenous industry rooted in different cultural traditions. Some see this as just a slower version of the westernization of Indian and Chinese culture when exposed to the global market. Others see it as the way in which the peoples in these areas try to enter « modernity », acquire the fruits of its technologies, and yet do so to some extent on their terms. In the global context, the struggle here between « local » and « global » interests is not yet finally resolved. (Hall, 2019, p. 102)

Según Hall, estas « modernidades vernáculas » se caracterizan no sólo por la hibridación de las identidades, que las hace menos sedimentadas y más abiertas al cambio, sino también por la capacidad de resistir a la modernidad capitalista hegemónica. Para lograrlo, el proceso de

autorreconocimiento es fundamental, ya que los criterios normativos para decidir qué debe conservarse y eliminarse varían en función de las cuestiones locales. Éstos oscilan entre la reapropiación de memorias y tradiciones históricamente despreciadas por el legado colonial y la creación de una nueva normatividad inspirada en la cultura liberal hegemónica. El resultado de este desplazamiento es la creación de nuevas instituciones, discursos, valores, formas de propiedad y relaciones sociales que son a la vez poscoloniales y posmodernas (o incluso *transmodernas*). Así pues, el multiculturalismo liberal podría concebirse como una versión de las « modernidades vernáculas » en la que identidades y pueblos históricamente despreciados y subalternizados irrumpen en espacios antes ocupados por la cultura dominante.

D. Las luchas norteamericanas por el reconocimiento de las identidades culturales

En los años 60 y 70, la denuncia centenaria del carácter etnocida y amoral de las políticas basadas en la asimilación cultural, las jerarquías étnico-raciales y el colonialismo comenzó a tomar mayor visibilidad e interés público. En efecto, estas políticas no sólo aniquilaban la memoria, las tradiciones y la lengua de los pueblos indígenas y minorías nacionales, sino también representaban una fuente de reproducción de la injusticia, discriminación y exclusión social. Por este motivo, activistas indígenas de Norteamérica criticaron y combatieron el asimilacionismo, movilizando el *reconocimiento* de la *pertenencia cultural* como condición de posibilidad del ejercicio de la libertad, la autonomía y la igualdad. Bajo estas premisas normativas, una serie de movimientos sociales se fueron organizando y articulando con nuevas estrategias políticas y discursivas (Red Power, cultural renewal, anticolonialism). En este contexto, podemos mencionar aquellas causas abanderadas por el *American Indian Mouvement* (AIM) en Estados Unidos o la *Assembly of First Nations* (AFN) en Canadá; organizaciones que fueron pioneras en la lucha por el reconocimiento de la diversidad cultural.

Al tomar en consideración la *historicidad* de las luchas sociales, veremos cómo las experiencias de luchas sociales por la emancipación preceden y condicionan el reconocimiento jurídico y legal de nuevos derechos. Como se ha mencionado en repetidas ocasiones, la *lucha*

social opera como motor de transformación social y catalizador de la injusticia, lo cual conduce a la reparación y reconfiguración de las relaciones de reconocimiento existentes. Veremos cómo esta relación conflictiva opera concretamente en el reconocimiento de la diversidad cultural. Centrándonos en la experiencia estadounidense y canadiense, realizaremos un breve análisis histórico de la emergencia del conjunto de movimientos sociales, cuyas reivindicaciones se basan en el reconocimiento de identidades culturales (movimientos indios y separatismo quebequense).

En el caso estadounidense, una serie de eventos marcaría la trayectoria de luchas del *AIM*, iniciando con la ocupación de la isla de Alcatraz en San Francisco en 1969 (19 meses), pasando por la gran movilización en caravana hacia Washington en 1972 (*Trail of Broken Treaties Caravan*), hasta llegar a su punto más álgido durante la *Wounded Knee Occupation* en 1973. Particularmente, esta última acción tendría un gran impacto nacional e internacional no solo por la dimensión militar que implicó el enfrentamiento armado entre fuerzas armadas e indígenas, sino también por la gran ola de solidaridad y apoyo internacional. Durante la entrega de premios Oscar de 1972, Marlon Brando – ganador del premio de mejor actor por su actuación en *Godfather*– rechazaría su recepción como protesta al tratamiento estereotipado y denigrante que la industria de Hollywood ha creado de los indígenas norteamericanos (*western films*). En su lugar, hablaría Sacheen Littlefeather – activista indígena Apache – quien, en medio de aplausos y abucheos, denunció las acciones violentas realizadas por el FBI, el ejército y la policía norteamericana durante la ocupación.

Ilustrando esta nueva lógica de contestación de identidades marginalizadas, el manifiesto público realizado por el AIM en 1972 cristaliza claramente la reconfiguración de la orientación normativa. Tras la llegada de una caravana indígena a Washington, varios jefes indígenas radican un pliego de 20 puntos, entre los cuales podemos identificar reivindicaciones exigiendo el *reconocimiento* de las culturas indígenas, los derechos sociales y políticos y, sobre todo, los tratados históricos firmados entre las naciones indígenas y el gobierno federal. En lo esencial, este movimiento social se basaba en un razonamiento práctico de defensa de las identidades culturales que procuraba simultáneamente el reconocimiento de la igualdad jurídica y el reconocimiento de la diferencia cultural.

En el caso de Canadá, podemos observar que las organizaciones indígenas han tenido igualmente una gran trayectoria de luchas. Estas comienzan desde el inicio de la invasión europea

al continente americano, pasando por la transición independentista hasta llegar a las políticas multiculturalistas en vigor. Para el propósito de nuestra investigación, nos focalizaremos solamente en el resurgimiento de las luchas indígenas en los años 60 y 70, en donde no solo se fortalece una gran cantidad de organizaciones indígenas, sino también se logran grandes transformaciones en las políticas asimilacionistas basadas en las residencias escolares, apropiación de tierras y derogación de títulos. De acuerdo con Glen Courthard, filósofo del pueblo Den,

> Although Indigenous people and communities have always found ways to individually and collectively resist these oppressive policies and practices [assimilasionnism], it was not until the tumultuous political climate of Red Power activism in the 1960s and 70s that policies geared toward the recognition and so-called « reconciliation » of Native land and political grievances with state sovereignty began to appear. Three watershed events are generally recognized as shaping this era of Native activism in Canada. (2014, p. 4)

Siguiendo el análisis de Courthard, el primer detonante de la lucha indígena en Canadá sería el proyecto de derogación del *Indian Act* (1876), conocido como el « *White Paper* » (1969). Este último buscaba la asimilación de los pueblos indígenas en la cultura anglosajona blanca. Siguiendo la tradición liberal hegemónica, el primer ministro Pierre Trudeau y su ministro de Asuntos Indígenas Jean Chrétien consideraban que el *Indian Act* era una fuente de injusticia y discriminación en la medida en que promulgaba un estatus diferenciado a los pueblos indígenas. Con su derogatoria, el gobierno liberal « proposed recognize the simple reality that the separate legal status of Indians and the policies which have flowed from it have kept the Indian people apart from and behind other Canadians. The Indian people have not been full citizens of the communities and provinces in which they live and have not enjoyed the equality and benefits that such participation offers » (1969). En este contexto, la respuesta de las *First nations* fue demoledora, pues no solo logró archivar dicho proyecto, sino también prefiguró las condiciones para un futuro cambio estructural de las políticas asimilacionistas.

El segundo detonante de las luchas indígenas ocurrió tras la decisión de la Corte Suprema de Canadá *Calder v. Attorney-General of British Columbia* (1973), con la cual buscaba resolver las pretensiones del pueblo Nisga'a sobre un conjunto de títulos colectivos de tierra. En dicha decisión, la Corte consideró que los títulos de propiedad previos a la colonización sí poseían *legalidad*, modificando la línea jurisprudencial hasta entonces vigente, y cuyo caso modelo era *St Catherine's Milling and Lumber Company v. The Queen (1888)*. La línea jurisdiccional previa reconocía única y exclusivamente los títulos de propiedad expedidos durante el periodo colonial. El cambio en la línea jurisprudencial crearía una incertidumbre legal que haría que los múltiples

pueblos indígenas de Canadá vieran amenazados sus títulos de propiedad. Razón por la cual el gobierno Federal de Canadá terminaría promulgando la política *Statement on Claims of Indian and Inuit People: A Federal Native Claims Policy* (1973), con la cual se declara competente en litigios de tierra, cuyas pretensiones de propiedad daten de los tiempos previos a la colonización[102].

El tercer detonante de la emergencia de las luchas indígenas se enmarcó en la gran crisis petrolera de los años 70, cuyas consecuencias económicas y financieras propulsó a múltiples gobiernos del mundo a buscar soluciones energéticas. En este sentido, el gobierno federal comenzó a desarrollar un conjunto de proyectos de extracción de combustible fósil y gas con el objetivo de satisfacer no solo su demanda interna, sino también canalizar una fuente de ingresos para el país. El conflicto surgiría cuando el gobierno federal intentó desarrollar dichos proyectos en territorio indígena tal como es el caso de la *Mackenzie Valley Pipeline*. En efecto, este proyecto de gasoducto pretendía ser construido en las inmediaciones de territorio protegido por los pueblos indígenas de los Territorios Noroccidentales. Todo lo anterior, haría que las comunidades indígenas del Territorio Noroccidental terminaran agrupándose orgánicamente bajo la *General Assambly of the Indian Brotherhood* en 1975, la cual posteriormente se convertirá en la *Assambly of First Nations* (AFN).

Además de las organizaciones indígenas, diferentes procesos políticos paralelos también tendrían lugar. Así pues, los nacionalistas quebequenses convergerán en la creación del *Rassemblement pour l'indépendance nationale* (RINI) en 1960. Luego de agrupar un gran apoyo popular, este movimiento se transformará en partido político, el *Parti Québécois*, llegando al poder de la provincia de Quebec en 1976 bajo la promesa de realizar un referendo de independencia. Este

[102] En aquel entonces el gobierno federal dividiría los litigios en dos tipos (*comprehenesive claims* y *specific claims*), con lo cual se buscaría ampliar el horizonte hermenéutico al momento de resolver conflictos similares: « The evolution and development of the federal government's land claims policy has been closely linked to court decisions. The first claims policy statement in 1973 was initiated by a decision of the Supreme Court of Canada (the 1973 Calder decision) which acknowledged the existence of Aboriginal title in Canadian law. In order to address uncertainties created by the decision, the federal government announced its intention to negotiate claim settlements. As the policy developed, claims were divided into two types: 1) comprehensive claims - based on the concept of continuing Aboriginal rights and title which have not been dealt with by treaty or other legal means; and 2) specific claims - arising from alleged non-fulfilment of Indian treaties and other lawful obligations, or the improper administration of lands and other assets under the Indian Act or formal agreements » (*Federal Policy for the settlement of Native Claims*: 1993).

terminaría siendo sometido a escrutinio en 1980 con un resultado desfavorable para los independentistas.

Todo lo anterior, abriría las condiciones políticas para la implementación de una nueva política de gestión de la diversidad cultural. Así pues, el gobierno canadiense de Trudeau impulsó la implementación de una serie de reformas con el ánimo de implementar políticas de reconocimiento de la diversidad cultural en clave multiculturalista. Entre ellas, se implementará la *patriation* de la Constitución canadiense en 1982 (*Constitutional Act*). Además de conferir completa independencia de la corona británica, dicho acto refrendaría la *Carta de Derechos y Libertades* la cual cristalizaría el multiculturalismo como un principio juridico-hermenéutico fundamental, a saber: « § 27: Toute interprétation de la présente charte doit s'accorder avec l'objectif de promouvoir le maintien et la valorisation du patrimoine multiculturel des Canadiens » (*Constitución Canadiense* de 1982). Por su parte, el artículo 35 de la II parte del *Acto Constitucional* codificará el caso *Calder*, gracias al cual se reconocería los derechos indígenas. De acuerdo con este artículo 35:

> (1) The existing aboriginal and treaty rights of the aboriginal peoples of Canada are hereby recognized and affirmed.
>
> Definition of « aboriginal peoples of Canada »
>
> (2) In this Act, « aboriginal peoples of Canada » includes the Indian, Inuit and Métis peoples of Canada.
>
> Land claims agreements
>
> (3) For greater certainty, in subsection (1) « treaty rights » includes rights that now exist by way of land claims agreements or may be so acquired. (*Constitución Canadiense* de 1982)

Gracias a estas reformas, las costumbres, tradiciones y formas de vida de las minorías nacionales y los pueblos originarios deberán ser respetadas en la medida en que no atenten contra las libertades individuales estipuladas en la *Charte*. Asimismo, no sólo deberá garantizarse el pluralismo cultural, sino también la enseñanza de las lenguas locales. Además, la *Constitución* reconoce una serie de derechos a los pueblos indígenas en lo que refiere a la administración de justicia, propiedad colectiva de tierras y el autogobierno. En lo que refiere a Quebec, se buscó reconocer un conjunto de derechos lingüísticos con la idea proteger, desarrollar y visibilizar el uso de la cultura francófona en el espacio público. Sin embargo, lejos de lograr el reconocimiento recíproco de los distintos pueblos canadienses, estas reformas constitucionales dejarían varios vacíos jurídicos y políticos que desencadenarán un nuevo escenario de confrontación y debate

público. Aunque estos ya no orbitarán alrededor de la crítica a las políticas asimilacionistas de las décadas pasadas, se concentrarán en la decisión de adoptar una nueva cédula de derechos, cuya implementación, interpretación y alcance distará de unanimidad. De acuerdo con Marcela Forero:

> La dificultad que surge de esta decisión es la manera de relacionar la supremacía de la Carta con las exigencias de diferenciación formuladas por los francocanadienses, especialmente los quebequenses y los pueblos aborígenes; pues lo que está en juego es su misma supervivencia, cuyas condiciones necesarias se plantean en términos de autonomía de gobierno y de competencias para adoptar cierta legislación. (2008, p. 238)

Como resultado de esta indefinición jurídico-política, ulteriores contradicciones y discusiones verán la luz tales como el fallido *Meech Lake Accord (1987), Charlottetown Accord* (1992) *The Royal Commission on Aboriginal Peoples* (1996), *Truth and Reconcilation Commision of Canada* (2015) y *Missing and Murderd Indigenous Women and Girls National Inquiry* (2019). Adicionalmente, la implementación errática de los principios multiculturales contribuiría a que emergiese, por ejemplo, la *Oka Crisis* en 1990, en donde un grupo de indígenas mohawk alzados en armas se confrontarían con el ejército canadiense. Este evento reflejaría una profunda contradicción entre, por un lado, las promesas de reconciliación, libertad e igualdad cultural promovidas por el multiculturalismo liberal y, por otro lado, la profundización y aceleración de las políticas neoliberales, extractivistas y desarrollistas impulsadas por el gobierno Federal[103]. Gran parte de estas discusiones serán abordadas cuando tratemos la propuesta multiculturalista de Charles Taylor.

[103] Desde la perspectiva latinoamericana, este episodio se relaciona con otro levantamiento armado de mayor envergadura en el Estado mexicano de Chiapas liderado por el EZLN (1994), cuya denuncia de los tratados de libre comercio y la agenda neoliberal inauguraría un nuevo capítulo de la resistencia indígena en las Américas.

IV. La política del reconocimiento en Charles Taylor

A. Introducción

La obra de Charles Taylor ocupa un lugar privilegiado en el debate filosófico contemporáneo en lo que concierne al reconocimiento de la diversidad cultural. Su propuesta de inspiración neohegeliana y neopragmática goza de gran alcance prescriptivo y descriptivo, porque pretende articular y reconciliar dos fuentes morales de la identidad moderna, a saber: la libertad *autofundada* ilustrada y la libertad expresiva romántica. La síntesis propuesta por Taylor presupone que la dignidad humana refiere tanto al reconocimiento de la *autodeterminación* libre como al reconocimiento del *trasfondo* sociocultural por medio del cual la libertad se encarna y manifiesta.

Sin duda, Taylor considera que el reconocimiento universal de los derechos individuales ha sido un gran logro de la cultura política de la modernidad. En efecto, la capacidad individual de elegir, construir y articular horizontes de vida autónomamente ha significado un gran progreso de la libertad humana. Sobre todo, porque ha erosionado las jerarquías estamentales del Antiguo Régimen que confinaban y encerraban a los individuos en roles sociales rígidos. Ahora bien, lejos de presuponer el ejercicio de la libertad como proceso *autofundante*, el autor plantea que es necesario el *reconocimiento* del *trasfondo* sociocultural (*marcos de referencia*) gracias a los cuales los seres humanos llegamos a formular nuestras decisiones y darle sentido a nuestra vida.

En concreto, estos marcos referenciales serían la cristalización y sedimentación de una densa red de relaciones sociales por medio de las cuales no solo logramos *expresar* nuestras actitudes éticas y políticas, sino también nuestros sentimientos y pensamientos. Puesto que nuestra identidad está entretejida con horizontes éticos concretos, aquello que *reconocemos* como bueno, justo y bello no solo es el resultado de inclinaciones y decisiones subjetivas, sino también la realización objetiva de ciertas fuentes morales disponibles en nuestro mundo circundante (ontología moral).

En este sentido, los marcos referenciales nos permiten *articular* un conjunto de *evaluaciones fuertes* que predeterminan y preconfiguran la estructura narrativa, existencial y moral

de nuestra vida[104]. Gracias a estas evaluaciones, nuestra vida adquiere sentido y vale la pena ser vivida en la medida en que ofrecen los criterios normativos para *orientarnos* éticamente en el mundo. La analogía espacial que Taylor realiza es de gran poder explicativo. A su juicio, los marcos referenciales nos orientan en el espacio moral, guiándonos en el camino y acompañándonos en la búsqueda del sentido. Sin ellos, experimentaríamos una profunda crisis de identidad que nos dejaría perdidos y sin rumbo fijo. En dicho caso, esta pérdida de horizontes morales tendría consecuencias patológicas no solo para nuestra vida psico-moral, sino también para nuestra vida en comunidad. En sus propias palabras:

> Lo que emana de todo esto es que pensamos que dicha orientación moral fundamental es esencial para ser interlocutor humano, capaz de responder por sí mismo. Pero hablar de orientación es presuponer una analogía espacial dentro de la cual uno encuentra su camino. Entender nuestra situación en la forma de encontrar o perder la orientación en el espacio moral es asumir el espacio que nuestros marcos referenciales tratan de definir como base ontológica. El asunto es ¿A través de qué definición de los marcos referenciales encontraré los apoyos que tengo en ellos? En otras palabras, asumimos como algo básico que el agente humano existe en un espacio de interrogantes. Y esos son los interrogantes a los que responden nuestros marcos de referencia, brindándonos el horizonte dentro del cual sabemos dónde estamos y qué significan las cosas para nosotros. (Taylor, 2006, p. 55)

Lo anterior presupone el carácter dialógico e intersubjetivo de nuestra naturaleza moral. Este carácter es sobre todo *interpretativo*, pues depende de la *articulación* de una pluralidad de marcos referenciales e hiperbienes presentes en el mundo intersubjetivamente construido. Gracias al diálogo, presupone igualmente una constante revisión y escrutinio de nuestra propia identidad, lo cual nos permite responder por nosotros mismos y nuestras acciones[105]. De hecho, conferir un juicio valorativo supone siempre una serie de fuentes morales cristalizadas en la densa red intersubjetiva de relaciones y sentidos que constituyen tanto una cultura dada como cualquier lenguaje humano. Así pues, mediante la reflexión moral intersubjetiva ejercemos tanto la autodeterminación libre labrando nuestro propio destino como el compromiso referido a una cierta concepción del bien y de la identidad colectiva. En palabras de Taylor:

---

[104] En palabras de Taylor, estas evaluaciones fuertes, « Implican las discriminaciones de lo correcto y lo errado, de lo mejor de lo peor, de lo más alto a lo más bajo, que no reciben la validez de nuestros deseos, inclinaciones u opciones, sin que, por contrario, se mantienen independientes de ellos y ofrecen los criterios por los que juzgarlos » (2006, p. 20).

[105] De acuerdo con el autor, los hiperbienes suministran los criterios para el ejercicio e interpretación de otros bienes éticos: « Permítame llamar a los bienes de orden superior “hiperbienes”, es decir, bienes que no solo son incomparablemente más importantes que otros, sino que proporcionan el punto de vista desde el cual se ha de sopesar, juzgar y evaluar sobre éstos » (2006, p. 101).

> Ainsi, ma découverte de ma propre identité ne signifie pas que je l'élabore dans l'isolement, mais que je la négocie par le dialogue, partiellement extérieur, partiellement intérieur, avec d'autres. C'est la raison pour laquelle le développement d'un idéal d'identité engendré intérieurement donne une importance nouvelle à la reconnaissance. Ma propre identité dépend vitalement de mes relations dialogiques avec les autres. (2009, p. 52)

Subyacente al proyecto filosófico, reposa la idea de construir una *antropología filosófica* que, analizando la historia cultural de la identidad moderna, permita dar cuenta de la condición humana como animales que se interpretan a sí mismos. Este proyecto caracteriza al ser humano como un animal que, lejos de ser considerado como un eslabón más en la cadena de relaciones de causalidad del mundo empírico, interpreta y habita el mundo gracias a múltiples *mediaciones* culturales, lingüísticas, sociales, históricas y políticas. De acuerdo con su lectura, este horizonte de interpretación está condicionado por nuestra propia cultura, comunidad social y comunidad lingüística. En este sentido, la libertad individual, el trasfondo sociocultural y las relaciones de *reconocimiento* estarían a la base de su comprensión antropológica de la dignidad humana. Taylor nombra dicha comprensión como un *holismo individualista*, con el cual pretende reconciliar las dos fuentes de la modernidad en disputa previamente descritas. En palabras de Marcela Forero:

> Taylor, al igual que Humboldt, está convencido de que el modelo de sociedad liberal apropiado para la constitución de agentes libres tiene que ser holista-individualista; esto es, una sociedad fuertemente cohesionada por alguna concepción de bien reconocido por todos, en virtud de la cual la gente experimente un sentimiento de pertenencia y se considera obligada a ser leal a dicha sociedad. Una sociedad con estas características parece tener mayor viabilidad bajo la forma de una democracia participativa. (2008, p. 212)

Criticando la tradición contractualista liberal y ciertas corrientes de la epistemología fundacionalista moderna, Taylor pretende *recuperar* las fuentes morales olvidadas por la sobredeterminación del razonamiento práctico basado en la neutralidad sociocultural, el atomismo y la ontologización del sujeto. En efecto, el reduccionismo positivista de las ciencias naturales ha priorizado la perspectiva del observador neutral separado del mundo circundante, de modo que las *valoraciones fuertes* han sido desestimadas como criterios para guiar el razonamiento práctico. Al suprimir los marcos de referencia morales, una profunda crisis ético-política se ha desencadenado, incrementando el malestar social y el nihilismo. De modo que formas de subjetividad egoístas y narcisistas (individualistas) se han multiplicado. Igualmente se ha hegemonizado la racionalidad instrumental, en donde la ganancia y las relaciones interesadas han determinado la construcción de instituciones, discursos y prácticas políticas. Lo anterior causaría la apatía generalizada hacia los asuntos públicos, las decisiones comunes y los bienes colectivos, permitiendo la instauración de formas de dominación y opresión « blandas » descritas con antelación por Tocqueville.

Para superar el malestar moderno, Taylor busca elaborar una serie de mediaciones teóricas entre dos fuentes de la *identidad moderna* que, según él, se encuentran en constante tensión. Por un lado, la revolución igualitarista-ilustrada busca elevar la dignidad humana como un valor universal indiferente a sus manifestaciones culturales y sociales particulares. Por otro lado, la revolución romántico-expresivista otorga un papel preponderante al valor de la cultura, el lenguaje y la historia en la construcción de las subjetividades humanas en búsqueda de *autenticidad*. Priorizando particularmente esta última revolución, Taylor considera que la recuperación del potencial moral subyacente a estas corrientes es crucial para superar el malestar de la modernidad y, con ello, reconciliarnos con nosotros mismos, la sociedad y la naturaleza. Así pues,

> La individuación expresiva se ha convertido en una de las piedras angulares de la cultura moderna. Hasta tal punto que apenas si lo notamos, y nos resulta difícil aceptar que sea una idea tan reciente en la historia humana, y que haya sido incomprensible en tiempos remotos. Además, esa noción de originalidad como vocación no solo es válida entre individuos. Herder la utiliza también para formular una noción de cultura nacional. Diferentes *Völker* tiene su propia manera de ser humanos, y no deberían traicionarla para ser otros. (Taylor, 2006, p. 514)

Siguiendo particularmente a Herder, Hamann y Humboldt, Taylor se interesa en comprender cómo las reflexiones románticas en torno al lenguaje, la literatura, la historia, el arte y la mitología contribuyeron al reconocimiento de la diferencia y la originalidad humana como una fuente moral moderna. Puesto que somos seres culturales, el trasfondo en el cual nuestra subjetividad se forja (*Bildung*) no solo es vital en la formación de nuestra identidad, sino también es la *expresión* de una forma particular y única de habitar el mundo que debe, asimismo, *ser reconocida* públicamente. Así pues, las formas de vida, los horizontes éticos y la dignidad humana están imbricados holísticamente en una compleja relación de mutua dependencia que constituye a su vez la condición de posibilidad del ejercicio pleno de la libertad. En efecto « El rasgo fundamental de la vida humana que deseo evocar es el de su carácter fundamentalmente *dialógico*. Nos convertimos en agentes humanos plenos, capaces de comprendernos a nosotros mismos y por ello definir una identidad por medio de nuestra adquisición de ricos lenguajes de expresión humana » (Taylor, 1994, p. 68). En el fondo, este conjunto de ideas sería la respuesta romántica al modelo de libertad autodestructiva de la Ilustración radical, la cual había minado los horizontes morales sedimentados en la tradición y las relaciones de reconocimiento existentes. De acuerdo con Taylor, la libertad ilustrada no sería más que la imposición de decisiones arbitrarias sin trasfondo sociocultural, es decir, totalmente *desvinculadas* de los fines éticos existentes (el Terror descrito por Hegel):

> Los *Aufklärer* radicales no solo adhirieron a los tres bienes anteriormente señalados [la razón autoresponsable, la satisfacción de las necesidades corrientes y la benevolencia universal e imparcial]. Creían que los defendían más plena y eficazmente derribando lo que hasta ahora había sido su fundamentación. La postura de desvinculación radical podría presentarse como una más inflexible realización de la razón autoresponsable; centrarse únicamente en la utilidad prometía una búsqueda más directa de la felicidad. Y la razón desvinculada estaba destinada a hacer desaparecer los obstáculos para la promoción universal e imparcial del bienestar. (Taylor, 2006, p. 443)

Haciendo eco de algunas ideas de Hegel previamente abordadas en esta tesis, Taylor menciona el *principio de encarnación* como la condición de posibilidad de las relaciones de reconocimiento humanas: « La subjetividad está necesariamente situada en la vida, en la naturaleza, y en un grupo de prácticas e instituciones sociales » (2010, p. 495). En efecto, esta *situación* óntico-hermenéutica no sería más que el reflejo de los marcos de referencia constitutivos de nuestra identidad y subjetividad humana, en general. Contrariamente a la desvinculación del yo con los fines éticos propuesta por cierto liberalismo (Rawls), Taylor no solo considera que ontológica y éticamente dicha desvinculación es imposible, sino también cree que esta comprensión de la naturaleza humana ha permitido la deriva y declive de la razón humana (malestar de la modernidad).

Dicho esto, la priorización de ciertos *fines colectivos* no entraría en contradicción alguna con la defensa de las libertades individuales y la dignidad humana. Por el contrario, implicaría la ampliación y el enriquecimiento de los recursos normativos indispensables para la formulación del razonamiento práctico. De hecho, gracias a nuevos *lenguajes de expresión humana*, podríamos encontrar dominios inexplorados de la libertad humana y, con ello, revitalizar el sentido de la existencia humana. De modo que la priorización de ciertos fines colectivos permitirá restablecer las relaciones de reconocimiento intersubjetivas, previamente patologizadas por el atomismo liberal basado en la *neutralité bienveillante*. En definitiva, la comprensión de estas cuestiones ético-políticas se enmarca claramente en su *holismo individualista* (Liberalismo II), según el cual el reconocimiento de la *igual dignidad* presupone el reconocimiento del trasfondo sociocultural en el cual la identidad se forja.

Luego de haber expuesto sucintamente algunas líneas de investigación de Taylor, es necesario comprender cómo su propuesta filosófica se relaciona con el debate relativo al multiculturalismo. En su texto *La Política del reconocimiento* (1992), desarrolla una propuesta filosófica que procura reconciliar las dos revoluciones subyacentes a la comprensión moderna de la dignidad humana. Así pues, busca reconciliar el reconocimiento igualitario de la dignidad

humana con el reconocimiento de las formas de vida particulares y *auténticas* de los pueblos humanos. En este sentido, su propuesta nos muestra las razones por las cuales la identidad cultural es constitutiva de la dignidad humana y, por ello, debe ser protegida mediante arreglos institucionales y transformaciones sociales (multiculturalismo).

En efecto, la instauración de dichos arreglos presupone que los fines y propósitos colectivos no solo sean vistos como una fuente legitima de reconocimiento institucional, sino también sean comprendidos como vehículos vitales para garantizar la *supervivencia* cultural. Si bien el debate relativo a la legitimidad y alcance jurídico de dichas pretensiones es de crucial importancia, será necesario articularlo igualmente con otra discusión relacionada con la capacidad de juzgar y evaluar otra cultura. Para ello, habrá que analizar las posibles condiciones hermenéuticas de valoración intercultural y sus respectivas consecuencias normativas: o bien se postula un valor igual de las culturas y, por tanto, se les describe como estructuralmente inconmensurables, o bien se presupone un criterio normativo y hermenéutico (presunción de igualdad), gracias al cual se pueda evaluar, comprender y enmarcar las diferencias culturales. Explicando la transición del primer al segundo debate, Taylor escribe:

> La reconnaissance d'une valeur égale n'était pas en jeu – au moins au sens fort – dans la section précédente. Il était question de savoir si la survivance culturelle était reconnue comme un objectif légitime, si les desseins collectifs seraient admis comme des considérations légitimes pour les révisions juridiques ou pour d'autres objectifs vitaux de politique sociale. L'exigence était de laisser les cultures se défendre elles-mêmes, dans des limites raisonnables. Toutefois, l'exigence que nous examinons maintenant est de *reconnaître*, tous tant que nous sommes, la valeur égale des différentes cultures, c'est-à-dire non seulement de les laisser survivre, mais encore de reconnaitre leur mérite (2009, p. 87).

Conjuntamente, el reconocimiento de la diversidad cultural y la capacidad de juzgar otra cultura ocupan un lugar notorio en su *política del reconocimiento*. En efecto, Taylor se posiciona filosóficamente en una serie de debates ético-políticos relacionados con la instauración de una nueva cédula de derechos de inspiración multiculturalista en Canadá. Igualmente, analiza los alcances normativos de ciertos arreglos institucionales que buscan salvaguardar la autonomía de las minorías nacionales (*Acuerdo del Lago Meech).* También se involucra en el debate relativo a la orientación normativa de ciertas prerrogativas adquiridas históricamente por las luchas de los pueblos autóctonos.

En este contexto, su propuesta política apunta a resarcir las demandas de reconocimiento de culturas que han sido históricamente discriminadas y marginalizadas por la *asimilación* y la

integración cultural forzada. Retrospectivamente, estas heridas históricas reflejan cómo aquellos horizontes culturales que no orbitan alrededor de los cánones normativos del liberalismo europeo fueron despreciados, perseguidos y asimilados sistemáticamente (*eurocentrismo*). Siguiendo a Fanon, Taylor sostiene que estos procesos de homogeneización cultural se habrían realizado con el objetivo de moldear las conciencias de los pueblos colonizados a imagen y semejanza de la mentalidad colonizadora[106]. En las poblaciones indígenas y minorías nacionales, las consecuencias patológicas de este *desprecio social* serían el profundo rechazo de sí mismo, de su identidad y, por extensión, de su propio pueblo. Por tal razón, el cultivo colonialista del sentimiento de *auto-repulsión* causaría formas malogradas de integración social, provocando patologías ligadas a la depresión, psicosis, alcoholismo, automutilación y suicidio.

Teniendo en cuenta esto, Taylor formula una hipótesis ético-hermenéutica con la cual pretende abandonar la comprensión *colonial* de las relaciones intersubjetivas impulsada por los procesos de homogeneización cultural. Concretamente, esta hipótesis moviliza la *presunción de igual valor* entre las culturas como criterio para la formulación del razonamiento práctico. Gracias a este criterio, podríamos desarrollar y alimentar una cierta abertura de espíritu que permita evaluar, comprender y juzgar no solo el valor de otras culturas, sino también el legado de nuestra propia cultura. Esto permitiría la coexistencia de múltiples culturas en el seno de una misma entidad política y facilitaría la ampliación de los *lenguajes expresivos* con los cuales enriqueceríamos tanto las prácticas de libertad como nuestra propia identidad. Siguiendo a Gadamer, Taylor considera que con esta disposición hermenéutica:

> Nous apprenons à nous déplacer dans un horizon plus vaste, dans lequel ce que nous avons auparavant considéré comme fondement allant de soi de toute évaluation peut désormais

[106] Como pensador caribeño, la obra de Franz Fanon habría de ubicarse en el *carrefour* de una serie de luchas anticoloniales y antirracistas que combinan simultáneamente la reivindicación igualitaria de la dignidad humana y el reconocimiento particular de las culturas históricamente despreciadas. La descripción que Fanon hace de algunos rasgos comunes de la condición de explotación, alienación y sufrimiento de los pueblos indígenas en el mundo fue de gran interés internacional. Razón por la cual es citado como fuente intelectual de varios procesos sociales que luchan por el reconocimiento de las identidades culturales en el Caribe, Norteamérica y Sudamérica. En este contexto, la amplia influencia de la obra de Fanon se extendería a los procesos independentistas caribeños, el movimiento de los derechos civiles, el Black Power y Red Power en Estados Unidos y Canadá. Más recientemente, contribuiría en las reflexiones de Taylor sobre el multiculturalismo, en lo que refiere al intento de comprender las profundas heridas morales y psicológicas del no reconocimiento cultural. En América Latina, habría sido fuente de inspiración para el katarismo boliviano elaborado particularmente por Fausto Reinaga, gracias al cual se llevó a cabo el resurgimiento de identidades indígenas como un elemento fundamental en la construcción de nuevos horizontes normativos. Asimismo, habría contribuido en la formulación de las fuentes anticoloniales de la Revolución cubana, ya que todo proceso de Liberación Nacional debería presuponer conjuntamente procesos de liberación cultural y económica.

> être situé comme *une* possibilité à côté des fondements différents de cultures auparavant peu familières. Le « mélange d'horizons » fonctionne à travers le développement de nouveaux vocabulaires de comparaison, grâce auxquels nous pouvons énoncer ces contrastes. De la sorte, si – et quand – nous trouvons pour finir un appui positif pour notre présomption initiale, c'est sur la base d'une compréhension de ce qui constitue la valeur qu'il nous était impossible d'avoir au départ. Nous avons partiellement atteint le jugement en transformant nos critères. (2009, p. 91)

Globalmente, las políticas del reconocimiento de la diversidad cultural podrían ser consideradas como una prolongación de las luchas por la libertad y la dignidad humana, sin las cuales el ser humano no podría vivir plenamente. En concreto, sus reflexiones nos permiten comprender mejor las luchas por el reconocimiento de los pueblos indígenas, minorías nacionales y población migrante, dado que el *trasfondo* sociocultural cobra una vital importancia moral no solo en la formación de la identidad individual, sino también en la salvaguarda de la dignidad humana. Su propuesta, entonces, busca combatir los estereotipos, imaginarios, creencias e instituciones fundadas en el racismo cultural y biológico iniciado en el periodo colonial, y cuyos rastros permean aun la cultural liberal hegemónica.

Este último punto ubicaría la filosofía de Taylor junto a ciertas corrientes de la filosofía crítica (Honneth y Fraser) que denuncian formas de *injusticia cultural* presentes en la sociedad contemporánea. Si bien estos autores divergen en sus enfoques y métodos de análisis, comparten la idea de superar no solo ciertas formas de reduccionismo económico presentes en la teoría critica, sino también la concepción hegemónica del sujeto y la sociedad guiada por los intereses individualistas posesivos. Sin embargo, las interpretaciones *liberales* de Taylor tienden desafortunadamente a desacoplar la esfera cultural de la esfera económica, razón por la cual su propuesta multiculturalista omite estructuralmente la referencia a las desigualdades socioeconómicas. A su base, la progresión lineal y sucesiva – progresista – de la noción de *ciudadanía* y *derechos* impediría tener una comprensión holista de las múltiples formas de injusticia, tal como la proponen Honneth y Fraser. Sin atribuir un rol fundamental a la *conflictividad social*, el multiculturalismo liberal sobreestimaría el alcance normativo de los derechos culturales, sacralizando su dimensión formal y, con ello, impidiendo la articulación conjunta del reconocimiento y la redistribución.

De acuerdo con Gómez-Muller, el multiculturalismo liberal supone además una cierta inmunidad frente a la interculturalización de los criterios normativos susceptibles de universalización. En efecto, reproduce en su núcleo las lecturas hegemónicas relativas a la libertad,

la igualdad y los derechos humanos. Sobre todo, porque considera las concepciones, tradiciones, postulados y doctrinas liberales como inamovibles e innegociables. Así pues, todo proceso de negociación o interculturalización estaría con antelación restringido a la aplicación o actualización de estos principios preestablecidos. El multiculturalismo liberal

> Exclut d'emblée toute interculturalité dans le processus de définition de la valeur de la norme susceptible d'universalisation, qui est a priori assimilée à sa version occidentale, libérale, individualiste et capitaliste. Le principe de l'équité entre les cultures, qui était censé être la base d'un nouvel universalisme libéral ouvert à la différence culturelle, se révèle être une mystification. Par ce dogmatisme absolu, le multiculturalisme libéral n'échappe pas à l'ethnocentrisme qu'il prétend dépasser et qui transparaît assez visiblement dans sa manière toute particulière de comprendre la culture comme quelque chose qui est susceptible de hiérarchisation (Taylor) ou bien comme quelque chose qui participe à la nature de la marchandise, voire qui *est* marchandise (Kymlicka). (Gomez-Muller, 2014, p. 17)

Luego de haber realizado una presentación panorámica de ciertas líneas de investigación en la obra de Taylor, realizaremos a continuación una breve reseña de algunos puntos que nos parecen importantes para nuestro tema de investigación: (B) los orígenes epistemológicos y consecuencias políticas del individualismo liberal; (C) la importancia del giro expresivista en la construcción de una ética de la autenticidad; (D) la relación entre el reconocimiento de la diversidad cultural y el ideal de la autenticidad; (E) la política del reconocimiento y la fusión de horizontes.

B. Las consecuencias negativas de la epistemología representacionalista y el atomismo liberal

Para comenzar, es necesario señalar que los horizontes de análisis de Taylor se inscriben en una revisión y crítica de ciertas corrientes de la epistemología representacionalista y fundacionalista moderna. A su juicio, estas corrientes, lejos de circunscribirse exclusivamente al incremento del conocimiento científico, han contribuido también a una cierta comprensión de la naturaleza ética y política de los seres humanos. Es decir, han favorecido una *imagen antropológica* sobre la cual el liberalismo ha basado sus criterios normativos. De acuerdo con Taylor, las implicaciones políticas de estos presupuestos epistemológicos tienen su origen en « la generalizada aceptación de un modelo de razonamiento práctico profundamente erróneo, basado en la ilegitima extrapolación del razonamiento de la ciencia natural » (2006, p. 25). En este sentido,

la aparente neutralidad del Estado y el antiperfeccionismo difundido por el liberalismo contractualista no serían más que la prolongación del razonamiento teórico aplicado al dominio práctico. En efecto, la interpretación neutral y « desvinculada » de la razón científica habría contribuido al desarrollo de un tipo de imagen de la naturaleza humana basada en el atomismo, la libertad *autofundante* y la ontologización del sujeto.

A diferencia del mundo aristotélico-tomista basado en causas finales, el mundo moderno no sería más que una cadena de causalidad contingente guiada solamente por causas eficientes. De acuerdo con esta visión mecanicista, el mundo es comprendido como un espacio de correlaciones neutrales y objetivas de cuerpos físicos, desprovistas de sentido trascendente. Subyacente a esta imagen del mundo, encontramos la *desvinculación* del « yo » y el mundo circundante como condición de posibilidad de acceso a la verdad. Dicho acceso solo se logra, siguiendo a Kant, a partir de una serie de representaciones claras y distintas, los juicios sintéticos *a priori*, los cuales servirán de postulados universales para el conocimiento científico[107]. Como el ser humano hace parte constitutiva de esta nueva cadena de causalidad, su naturaleza deberá ser consecuentemente mecanicista y atomista. Esta extrapolación de métodos inauguraría respectivamente una nueva comprensión de la agencia humana, cuya atestación depende inicialmente del ejercicio del poder individual – *ius in omnia* –. En palabras de Taylor:

> My suggestion is that one of the powerful attractions of this austere vision, long before it ‘ paid off ‘ in technology, lies in the fact that a disenchanted world is correlative to a self-defining subject, and that the winning through to a self-defining identity was accompanied by a sense of exhilaration and power, that the subject need no longer define his perfection or vice, his equilibrium or disharmony, in relation to an external order. With the forging of this modern subjectivity there comes a new notion of freedom, and a newly central role attributed to freedom, which seems to have proved itself definitive and irreversible. (2010, p. 9)

De igual manera, esta nueva versión de la agencia humana habría contribuido al desarrollo del iusnaturalismo liberal que prioriza los derechos subjetivos sobre cualquier tipo de pertenencia

[107] Esta nueva comprensión de los estándares de verdad es resumida de la siguiente manera: « The new notion of objectivity rejected the recourse to final causes, it was mechanistic in the sense of relying on efficient causation only. Connected with this it was atomistic, in that it accounted for change in complex things not by gestalt or holistic properties, but rather by efficient causal relations among constituents. It tended towards homogeneity in that seemingly qualitatively distinct things were to be explained as alternative constructions out of the same basic constituents or basic principles. One of the most spectacular results of the new physics was to collapse the Aristotelian distinction between the supra- and sub-lunar to account for moving planets and falling apples in the same formula. Thus this science was mechanistic, atomistic, homogenizing, and of course saw the shape of things as contingent » (Taylor, Hegel, 2010, p. 8).

social. Asimismo, sería la base para la comprensión de la libertad como autodeterminación, según la cual la fuente motivacional de las acciones racionales se haya en el cuidadoso escrutinio de nuestro sentido moral interno o nuestras facultades. Finalmente, favorecería la elaboración del horizonte político de la Ilustración radical, según el cual las lealtades y vínculos exteriores tienden a perpetuar la dominación humana. En general, solo rompiendo las cadenas metafísicas y teológicas subyacentes a dichos vínculos, el ser humano podría gozar de la plena libertad y, por tanto, alcanzar la felicidad terrenal. Compartiendo la idea central de la subjetividad que se *auto-reconoce*, una amalgama de corrientes de pensamiento se desarrollaría oscilando entre el deísmo y panteísmo (vertiente creyente) y el materialismo y sensualismo (vertiente increyente)[108].

Similar a la crítica de Ricœur, Taylor considera que la extrapolación de los criterios normativos de la razón teórica a la razón práctica supone comprender el « yo » como un objeto desvinculado de su trasfondo, y cuyo estudio exige una cierta distancia de observación *neutral*. Anteriormente, vimos cómo esta extrapolación se refleja en la filosofía de Hume, quien consideraba el estudio de la naturaleza humana como un componente fundamental en el estudio de la ciencia natural. En concreto, esta extrapolación se basa en la idea según la cual, si el razonamiento práctico no se fundamenta en principios objetivos, necesarios y universales (científicos), estaría expuesto al *relativismo cultural*. Como resultado, careceríamos de criterios morales para valorar lo bueno, lo justo y lo bello y, con ello, la filosofía perdería su vocación universal. En palabras de Castro-Gómez:

> El ideal del científico ilustrado es tomar distancia epistemológica frente al lenguaje cotidiano – considerado como fuente de error y confusión – para ubicarse en lo que en este trabajo he denominado el *punto cero.* A diferencia de los demás lenguajes humanos, el lenguaje universal de la ciencia no tiene un lugar específico en el mapa, sino que es una plataforma neutra de observación a partir de la cual el mundo puede ser nombrado en su esencialidad. Producido ya no desde la cotidianidad (Lebenswelt) sino desde un punto cero de observación, el lenguaje

[108] En palabras de Taylor, esta idea compartida tiene su origen en la comprensión de un nuevo tipo de razonamiento teórico: « Hence the new science breeds a type of understanding of man, mechanistic, atomistic, homogenizing and based on contingency. Hume gives us a prime example of this kind of view of man, in its first mode where the medium of observation was introspective; but the same notions underlie later " behaviouristic " attempts at a science of man. The attempts at such a science of the radical Enlightenment, of a Helvetius, a Holbach, a Condorcet, a Bentham were founded on this notion of objectivity, and the age of Enlightenment was evolving an anthropology which was an amalgam, not entirely consistent, of two things: the notion of self-defining subjectivity correlative to the new objectivity; and the view of man as part of nature, hence fully under the jurisdiction of this objectivity. These two aspects did not always sit well together. They reinforced each other in support of atomism, an atomistic science of nature matching a political theory whose starting point was the individual in a state of nature » (Hegel, 2010, p. 10).

> científico es visto por la Ilustración como el más perfecto de todos los lenguajes humanos, en tanto que refleja de forma más pura la estructura universal de la razón. (2005, p. 17)

En efecto, esta forma de *naturalismo axiológico* serviría igualmente de inspiración al humanismo ilustrado, pues concebirá las transformaciones sociopolíticas de la modernidad europea como la manifestación del *progreso de la razón*; progreso que se comprende principalmente como ampliación del conocimiento científico-técnico. Si bien Rousseau y Kant criticaron la asociación del progreso moral con el progreso científico, las principales corrientes de la Ilustración suponían una conexión lógica entre ambos horizontes. En este sentido, el advenimiento del *Sattelzeit* se explicaría en virtud de un conjunto de tesis culturalmente neutrales que retratan el movimiento *objetivo* de la razón humana. De acuerdo con Marcela Forero:

> La esquematización de la transformación moderna, desde el ángulo de las teorías no culturales, positivas y negativas, presenta el cambio de identidad como un proceso de tránsito de una visión antigua, que es destronada, a una nueva; como si los horizontes de comprensión pudieran borrarse simplemente por el incremento de la razón, por el hecho de « llegar a ver ». La idea de fondo es que algo, bueno o malo, se ha perdido (importantes realidades espirituales o falsos y peligrosos mitos), y de esta pérdida emerge algo nuevo. En la visión positivista de la modernidad, lo que emerge (la libertad negativa, el individualismo, la racionalidad científica, etc.) no es otra cosa que aquello que los seres humanos « normalmente », « naturalmente », valoramos, pero que no habían podido salir a la luz por los impedimentos procedentes de creencias religiosas o metafísicas. El humanismo ilustrado, en particular, ve este proceso en clave epistemológico; según este el incremento de la racionalidad instrumental y de la educación es la causa de la libertad individual y de la democracia, porque da lugar a que se disipen los errores originados por la religión y las creencias antiguas, de tal manera que la razón nos facultad para determinar ahora el tipo de sociedad que queremos. (2008, p. 198)

Con el ánimo de comprender los presupuestos epistemológicos subyacentes a esta comprensión no cultural de la identidad moderna, abordaremos las reflexiones de Taylor relativas al impacto de la herencia epistemológica en la construcción de la imagen antropológica del liberalismo. Asimismo, analizaremos los tres malestares ético-políticos subyacentes a la crisis identitaria de la modernidad, cuyo origen se encuentra en la hegemonía de una comprensión moral desvinculada de su contexto social. Concretamente, lo que nos interesa examinar es el origen de la « ceguera epistémica » subyacente al no reconocimiento de las identidades culturales presente en las políticas y discursos del liberalismo hegemónico.

Complementando las críticas abordadas en *La ruina de la representación*, la lectura de Taylor contribuye a examinar la *imagen antropológica* producida por las pretensiones de neutralidad de la razón científica. Para comprender mejor este punto, será necesario profundizar en la idea moderna del *observador imparcial* como criterio normativo, la cual no solo determinaría las condiciones de verdad de los enunciados científicos, sino también el modelo de conducción del

razonamiento práctico. Esquemáticamente, la crítica epistemológica de Taylor se dirige a un tipo de tradición filosófica que capta el mundo bajo una racionalidad instrumental, objetivadora e individualista. Esta tradición considera que el individuo debe ser un agente desvinculado de las mediaciones mundanas para descifrar y comprender la realidad objetivamente. Pues bien, para que una teoría sea científica, esta deberá desprenderse progresivamente de la realidad sensorial y de su sentido fenomenológico inmanente para luego inscribirla en postulados necesarios y universales. En el núcleo de estos presupuestos epistemológicos se halla la imagen del ser humano como poseedor de una *mente* capaz de acomodar y reagrupar los datos provenientes de la realidad sensible. De acuerdo con Taylor, la idea de la mente como facultad garante de la objetividad está en el centro del giro reflexivo de la modernidad:

> Hay dos facetas de la razón moderna que aquí son relevantes. La primera es que la concepción moderna, empezando con Descartes, se centra en los procedimientos. La razón no es aquella facultad que nos conecta a un orden de cosas en el universo, que en sí mismo pueda denominarse racional. Más bien la razón es la facultad por la cual propiamente pensamos. En su uso teórico, la razón sirve para construir una imagen del mundo. La racionalidad requiere que examinemos detenidamente esta construcción y que no permitamos que nuestra idea de las cosas se forme distraídamente o autoindulgentemente o bien siguiendo los prejuicios de nuestro tiempo. La racionalidad supone un cuidadoso escrutinio por parte del pensamiento de sus propios procesos, lo cual determina el giro reflexivo del moderno racionalismo. Una construcción cuidadosa de nuestra imagen de las cosas requiere que identifiquemos y sigamos un procedimiento fidedigno. (1997, p. 95)

Lo anterior, presupone que la mente humana sea comprendida como una sustancia pensante que, siguiendo los procedimientos de deducción correctos, podría hacerse una imagen fidedigna del mundo objetivo. Así pues, el giro reflexivo realizado por Descartes y llevado al máximo por Kant, presupone que las condiciones del conocimiento en general dependen en últimas del correcto funcionamiento de la facultad racional humana. Si bien la comprensión racionalista y empirista de dichos mecanismos psicológicos fue determinante para el desarrollo de la ciencia natural moderna y el progreso del conocimiento humano, también contribuyó a elaborar una comprensión mecanicista de la ética y la política, lo cual, como argumenta Taylor, tendrá efectos negativos.

Al subsumir los datos sensoriales en una *representación*, la mente despojaría estas intuiciones sensibles no solo de sus mediaciones intersubjetivas, sino también de su sentido holístico implícito. Como resultado, se desarrollaría una « sospecha epistémica » del mundo circundante y los horizontes axiológicos que no puedan ser captados por dicha racionalidad objetivadora. En este sentido, « las cosas mismas » ya no serían concebidas como fuente suficiente de verdad, de modo que el único terreno de certeza sería el « yo » íntimo, escudriñado y examinado

clara y distintamente desde el cual será necesario *reconstruir* lógicamente el mundo circundante. Así pues,

> El resultado fue un retrato del agente pensante humano desvinculado y ocupando un tipo de protovariante de « el punto de vista de ninguna parte », para usar la sugestiva frase de Thomas Nagel. Tanto Heidegger como Wittgenstein tuvieron que luchar para recuperar una comprensión del agente vinculado, incardinado en una cultura, en una forma de vida, en un « mundo » de compromisos, en último término para entender el agente como encarnado. (Taylor, 1997, p. 91)

En efecto, aquí encontramos el origen de la libertad *autofundante* y el constructivismo moderno, según lo cual « ser libre significa, en consecuencia, ser autorresponsable, confiar en el propio juicio, encontrar su propósito en el propio dinamismo. Esta es de alguna manera la imagen heroica que tenemos de los científicos renacentistas enfrentándose solos con sus descubrimientos a la tradición general » (Forero, 2008, p. 51). Como ha sido problematizado en varias ocasiones a lo largo de esta investigación, la libertad *autofundante* no solo derribaría los fines éticos presentes en el mundo, sino también desvincularía la identidad moral de su sustrato ontológico. Con ello, se instauraría una nueva forma de relación asimétrica entre los individuos, quienes ahora dispondrán *libremente* de una serie de comportamientos y emociones no solo en aras de preservar su propia existencia – *ius in omnia* – sino también de guiar sus proyectos de vida – autonomía –.

De modo que la antropología comunitaria del mundo griego y cristiano será remplazada por la *antropología individualista* del mundo moderno. Esta transformación presupuso un proceso de *igualación* intersubjetiva negativa, ya que se basa única y exclusivamente en procesos de instrumentalización, cálculo interesado o máximas formales. Subyacente a esta nueva comprensión de la naturaleza humana, se encuentran, de acuerdo con Marcela Forero (2008), tres presupuestos epistemológicos que examinaremos a continuación:

1) **La imagen del sujeto descontextualizado:** Supone que la razón práctica está despojada de un horizonte de significación concreto (trasfondo sociocultural), lo cual la lleva a « autofundamentarse » a partir de postulados universales y apodícticos. En este sentido, « el cambio en la visión del mundo corresponde a un cambio en la « localización » de la « fuente moral », del orden ontológico « exterior » pasa a situarse en la razón autoevidente « interior » (2008, p. 52).

2) **La visión puntual del yo:** Perspectiva desde la cual el « yo » se « substancializa », se le determina como un objeto, desprovisto de identidad narrativa y

sustrato ético. Corresponde en parte con las reflexiones de Descartes, Locke y Kant quienes consideran la subjetividad humana como una sustancia pensante, yo puntual o yo trascendental; desprovisto de cualidades ónticas definidas. Así pues, « el yo es un punto, no tiene extensión alguna (contexto). De aquí se deriva la idea de la razón autoresponsable, aquella que reconstruye por sí misma la síntesis de percepciones simples, independientemente de la autoridad y de la costumbre; y esta es la condición de la libertad » (2008, p. 52).

3) **La imagen atomista de la sociedad:** Visión según la cual prima el individuo sobre la sociedad, pues considera que la autoridad del Estado y organización de la sociedad civil son el producto de un consenso individualmente interesado, y cuyo único bien compartido es la protección de los derechos subjetivos. En palabras de Taylor: « El término "atomismo" se utiliza con cierta latitud para caracterizar las doctrinas de la teoría del contrato social surgidas en el siglo XVII, y también las doctrinas posteriores que, aunque no apelaran a esa noción, heredaron la idea de que, en cierto modo, los individuos constituyen la sociedad para la realización de fines que son primariamente individuales » (Taylor, 2005, p. 225).

Como resultado, podríamos decir que las fuentes normativas del razonamiento práctico de inspiración liberal se encuentran profundamente emparentadas con la manera en la cual adquirimos el conocimiento, provocando así la subordinación de lo político a lo epistemológico. En resumen, la idea de neutralidad científica entraña la imagen del individuo *desvinculado*, la cual a su vez fundamenta la idea de individuo libre. En este sentido, la libertad representaría la completa *independencia* frente a cualquier vínculo social, religioso o cultural que orbite fuera de las determinaciones, formulaciones, intereses y cálculos individuales.

Dicho esto, la culminación de la imagen antropológica individualista y sus respectivos presupuestos epistemológicos basados en la neutralidad tendrá lugar en la Ilustración, la cual se apropiará de dicha herencia en dos horizontes, el creyente e increyente. Por un lado, las obras de Rousseau y Kant definirán respectivamente la fundamentación del razonamiento práctico en la voz interna de la naturaleza y la ley moral dentro de sí; es decir, a la manera de una conversación privada consigo mismo. Por otra parte, las corrientes materialistas y sensualistas definirán la fundamentación de dicho razonamiento en el placer y goce individual, es decir, como una

extensión de las disposiciones naturales del ser humano (Holbach o Condorcet). Aunque sus alcances normativos sean diferentes, ambas corrientes creyentes e increyentes coinciden en la necesidad de una fundamentación individual, reflexiva y desvinculada del razonamiento práctico. Por ello, el individuo desvinculado dirigiría exclusivamente su razonamiento práctico en aras de maximizar, ya sea la libertad, la satisfacción de sus necesidades o la protección de sus intereses.

En este contexto, la modernidad liberal habría priorizado – dice Taylor – una comprensión « exigua y truncada de la moral », según la cual los marcos de referencia éticos, originados en la « superstición metafísica y teológica » utilizando el vocabulario ilustrado, deberán ser confinados en la esfera privada e individual. Puesto que dichos marcos carecen de objetividad, sus pretensiones de verdad deberán *reconocerse*, en el mejor de los casos, como una opción autónoma y libre de los individuos (Kant). En otros casos, deberán ser combatidos mediante una lucha por la liberación del ser humano de las falsas creencias, supersticiones y palabrería (Diderot). El desenlace lógico de estas ideas nos obligaría a considerar la esfera pública como un horizonte *neutro* de diálogo y debate, cuya normatividad dependerá de los mecanismos de comunicación y representación prescritos con antelación (liberalismo procedimental). Consecuentemente, la idea relativa a la neutralidad del espacio público dirá Taylor, no solo se debe al carácter altamente pluralista de las sociedades modernas, sino también a la influencia de la epistemología representacionalista en la formulación del razonamiento práctico[109].

Todo lo anterior creará las condiciones para que los valores éticos sean considerados como meras opciones e inclinaciones subjetivas y, por tanto, carentes de realidad objetiva. Desde esta perspectiva, el mundo en sí mismo estaría desprovisto de sentido ético (desencantamiento del mundo), lo cual repercutirá a finales del siglo XIX y todo el siglo XX en la pérdida de sentido existencial (nihilismo) y aumento de las formas de dominación (totalitarismo). De acuerdo con Taylor, tres formas de malestar social han acongojado la existencia desde entonces: « La primera estriba en lo que podríamos denominar *pérdida de sentido*, la disolución de los sentidos morales.

[109] Esta nueva imagen antropológica moderna terminará por mezclar una serie de ideas que hoy en día hacen parte del sentido común: « C'est une culture individualiste dans les trois sens que j'ai cités plus haut : elle chérit l'autonomie ; elle accorde un rôle important à l'exploration de soi, en particulier des sentiments ; et ses visions de la vie impliquent, en règle générale, un engagement personnel. Par conséquent, dans le langage politique, elle formule les immunités dues aux individus en termes de droits subjectifs et, compte tenu de sa tendance égalitaire, elle conçoit ces droits comme universels » (Taylor, 2006, p. 419).

La segunda concierne al *eclipse de los fines*, frente a la razón instrumental desenfrenada. Y la tercera refiere a la *pérdida de libertad* » (1994, p. 45).

La primera forma de malestar refiere a la desviación moral producida por un *individualismo* exacerbado que ha dejado sin horizontes éticos a los seres humanos. Si bien hoy en día parece poco probable que alguien quisiera renunciar a la libertad de poder elegir su profesión, su dirigente político o su cónyuge, esta ampliación de la esfera normativa supuso igualmente el desarrollo de una exigua comprensión de la vida ética. Para poder alcanzar estos niveles de libertad, fue necesario combatir los órdenes jerárquicos que no solo confinaban a los seres humanos a roles y funciones excluyentes, sino también suministraban un horizonte de comprensión de la vida en su totalidad. Con el derrumbe de dichos horizontes, la libertad se habría quedado sin un correlato ontológico sobre el cual apoyarse, guiarse y formarse, razón por la cual toda una serie de patologías sociales se habría desarrollado desde entonces. Algunos autores han denominado algunas de estas patologías como la pérdida de la dimensión heroica de la vida, la cual ha sido remplazada por el consumo y la satisfacción de pequeños placeres. Igualmente, como el « angostamiento » de nuestra existencia, dado que vivimos sin fines últimos que guíen nuestro razonamiento práctico. En palabras de Taylor: « el lado oscuro del individualismo supone centrarse en el yo, lo que aplana y estrecha a la vez nuestras vidas, las empobrece de sentido, y les hace perder el interés por los demás y la sociedad » (1994, p. 40).

La segunda forma de malestar contemporáneo remite a la primacía de la razón instrumental, la cual no es más que la prolongación de la razón científica en los dominios de la tecnología, la economía y la vida en general. Este tipo de racionalidad se basa en el incremento constante de las ganancias, para lo cual es necesario, por un lado, el reducir el valor del trabajo asalariado y, por otro lado, innovar y automatizar procesos que remplacen la dependencia a la fuerza de trabajo humana. Con la desacralización del mundo circundante, los seres humanos, los animales y la naturaleza en sí misma se convierten en *recursos* para ser explotados. Dicho de otro modo, la razón instrumental mercantilizaría la cadena del ser en su totalidad. Algunos teóricos como Marx o Weber han considerado que esta colonización instrumental no solo opera gracias a la dominación y explotación directa, sino también a través de una compleja red de procesos burocráticos y administrativos que profundizan la lógica de mercantilización.

Finalmente, Taylor menciona que las consecuencias de la pérdida de sentido y la hegemonía de la razón instrumental repercuten igualmente en la vida política de los seres humanos. En este sentido, nuestra libertad arduamente conquistada en las luchas contra el Antiguo régimen y el orden teocrático ha cedido el paso a formas de dominación, control y represión inéditas[110]. Así pues, la libertad humana es cercenada constantemente por una serie de razonamientos prácticos que paradójicamente inspiraron antaño grandes batallas por la libertad. Parece que el individualismo, la libertad auto-fundada y el atomismo, lejos de representar los remedios del malestar social, significan, por el contrario, su origen y génesis.

Haciendo eco de las reflexiones de algunas corrientes de la Escuela de Frankfurt, parece que esta comprensión de racionalidad instrumental, lejos de garantizar y salvaguardar las promesas de la modernidad, terminaría en devenir totalitaria, coaccionando la esfera normativa y emancipatoria de las instituciones humanas. De hecho, aquí « se trata de que las instituciones y estructuras de la sociedad tecnológico-industrial limitan rigurosamente nuestras opciones, que fuerzan a las sociedades tanto como a los individuos a dar a la razón instrumental un peso que nunca le concederíamos en una reflexión moral seria, y que incluso puede ser enormemente destructiva » (1994, p. 40). Así, al destruir la capacidad de resistencia de la sociedad civil y desestimular el interés en los asuntos públicos, la hegemonía de la razón instrumental crearía las condiciones para la instauración de poderes despóticos que no solo minarían las libertades individuales, sino también mantendrían a la población en un estado de sumisión y letargo constante.

El individualismo provocaría tanto la llegada de dichos poderes despóticos como su prolongación en el tiempo, pues, al destruir horizontes de sentido compartidos, no existiría un horizonte normativo por el cual defender las libertades individuales. De modo tal, Gómez-Muller considera que la expansión del individualismo capitalista es un factor de estrechamiento del sentido, de manera que los horizontes normativos y existenciales devienen « unidimensionales »

[110] Por ejemplo, la biopolítica de Foucault y las sociedades de control de Deleuze se caracterizan como un tipo de sociedad altamente dominada por « fuerzas impersonales », cuyo poder no se ejerce principalmente sobre el cuerpo, sino sobre las mentes e ideas. Estas fuerzas actúan siempre desde la distancia, el perímetro y el rango de acción de los sujetos, razón por la cual, tenemos la sensación de vivir en libertad. Sin embargo, nuestro entorno social está acaparado por formas de coacción y constreñimiento, sobre todo, económico. El neoliberalismo sería una de las formas de dominación y control despótico en la actualidad.

(Marcuse) contribuyendo al reforzamiento de formas despóticas de gobierno y dominación: « la clôture des horizons de sens et de la valeur par la subjectivité unidimensionnelle et la société close, caractéristique du capitalisme, élimine la puissance négative et critique dans tous le domaines de l'activité sociale » (Gomez-Muller, 2017, p. 50).

En resumidas cuentas, estas tres formas de malestar reflejan una profunda crisis que, como vimos, tiene un origen orgánico en la modernidad, de modo que, lejos de ser una situación pasajera, parece prolongarse y profundizarse en el futuro. Para poder comprender una posible salida a dicha crisis, será necesario explorar las *fuentes* ético-políticas de la *ética de la autenticidad*, con el cual Taylor pretende tanto salvaguardar el horizonte emancipador de la libertad individual como depurar sus desviaciones y patologías contemporáneas.

C. La revolución expresivista y el reconocimiento de sí

En el anterior capítulo abordamos generalmente los orígenes epistemológicos de una cierta imagen antropológica del ser humano basada en el individualismo y el atomismo. De acuerdo con lo examinado, la revolución científica moderna no solo habría aportado en la ampliación del conocimiento humano, sino también habría contribuido a la formación de un nuevo modelo de razonamiento práctico, cuyos criterios normativos presuponen la neutralidad, la universalidad y la necesidad. Como reacción crítica a algunos presupuestos epistemológicos y políticos pregonados por el liberalismo y la ilustración radical, el *giro expresivista*[111] abogará por la importancia de mediaciones estético-espirituales y ético-comunitarias en la formulación del razonamiento práctico. Michael Löwy resumirá estas críticas en cinco temas principales: a) el desencantamiento del mundo; b) la cuantificación del mundo; c) la mecanización del mundo; d) la abstracción racionalista; e) la disolución de los lazos sociales (2008). En general, estas críticas buscarán contrarrestar el *marchitamiento* de las facultades humanas propiciado por la extensión de la racionalidad científica en todas las esferas humanas (tres formas de malestar). Asimismo,

[111] A menudo, Charles Taylor utiliza este término para agrupar el conjunto de corrientes e ideas orbitando alrededor del romanticismo. Algunas veces, sin embargo, refiere a los precursores que consideran la naturaleza como fuente moral (Rousseau y Herder).

denunciarán la instrumentalización de la naturaleza y la parcelación de la subjetividad humana, pues presuponen una visión fría, calculadora y desencarnada de la vida. Finalmente, revitalizarán la importancia de las costumbres existentes, la mitología y los cantos populares, junto a su racionalidad subyacente, con el ánimo de contrarrestar la tendencia individualista y egoísta del mundo moderno.

Más allá de la multiplicidad de aportes y reflexiones impulsadas por el giro expresivista, dos rasgos principales merecen ser resaltados. Por un lado, la importancia moral del despliegue *autoexpresivo* de una cierta *fuerza* o *voz* interior. Y, por otro lado, la necesidad del *trasfondo* cultural como condición de posibilidad del ejercicio pleno de la libertad. Estas dos ideas presuponen una conexión profunda entre el lenguaje, la cultura y la identidad, de modo que su estudio reviste una gran importancia en lo que concierne al reconocimiento de la diversidad cultural. Con el ánimo de comprender mejor la articulación de estos dos rasgos principales, abordaremos en primera instancia una descripción general de las principales ideas defendidas por esta corriente al igual que algunos puntos de ruptura con la comprensión individualista y atomista de la naturaleza humana. Luego profundizaremos los antecedentes teóricos que consideran la *interioridad* y el *trasfondo* cultural como una fuente moral vital en la formación de la identidad. Así pues, analizaremos respectivamente cómo el pensamiento de Rousseau y Herder contribuyeron a sentar las bases de la *ética de la autenticidad*, con la cual Taylor buscará combatir las *desviaciones* de individualismo y el atomismo contemporáneo.

1.

Para comenzar, el *giro expresivista* podría ser considerado, por un lado, como una prolongación de la libertad individual y reflexiva de la modernidad, ya que considera la vida humana como un proceso de autoproducción creativa. Pero, por otro lado, encarnaría igualmente una crítica moderna a la Ilustración y su extrapolación del razonamiento teórico en el dominio práctico. Como se ha mencionado, dicha extrapolación no solo sería injustificada, sino también altamente peligrosa política y éticamente hablando.

Dado que la razón científica suministra los criterios de verdad y validez de *todas* las proposiciones, el razonamiento práctico estaría subsumido en modelos explicativos altamente formales, abstractos y artificiales. Por ende, carecería de una *fuente motivacional* lo suficientemente sólida capaz de guiar las acciones teniendo en cuenta los sentimientos, costumbres

y representaciones sociales comunitarias, lo cual generaría un bache entre la formulación interna de la *idea* y la consecución externa de la *acción*. Concretamente, la importancia del giro expresivista reposa en la manera en que fundamenta ética y políticamente el ejercicio de la libertad en el *principio de encarnación*. Desde esta perspectiva, la libertad *autofundada* ilustrada será reinterpretada como un acto de autorreconocimiento expresivo: « man comes to know himself by expressing and hence clarifying what he is and recognizing himself in this expression. The specific property of human life is to culminate in self-awareness through expression » (2010, p. 17). A juicio de algunos exponentes del giro expresivista (Herder, Schiller, Hegel), el individualismo moderno habría escindido al ser humano entre la sensibilidad y la racionalidad, el alma y el cuerpo, la cultura y la naturaleza, creando una imagen distorsionada de la naturaleza humana[112]. Lejos de considerar al sujeto desvinculado del mundo circundante, estos autores lo consideran como un agente *encarnado* en una serie de mediaciones sociales, cuyo papel consiste no solo en servir de fuente interpretativa de la existencia, sino también como medio a través del cual podemos *expresar* nuestras capacidades y cualidades innatas[113]. Así pues,

> El expresivismo fue la base para una nueva y más completa individuación. La idea que toma cuerpo a finales del siglo XVIII es que cada individuo es diferente y original, y que dicha originalidad determina cómo ha de vivir. Por supuesto, la noción de diferencia individual no es nueva. Nada es más evidente, ni más banal. Lo nuevo es que esta realmente marca la diferencia respecto a cómo estamos llamados a vivir. Las diferencias no son simplemente variaciones dentro de una misma naturaleza básica; ni tampoco las diferencias morales entre individuos buenos o malos. Implican más bien que cada uno de nosotros tiene un camino original que debe transitar; imponen a cada uno de nosotros una obligación de vivir de acuerdo con nuestra originalidad. (Taylor, 2006, p. 513)

[112] El cambio de comprensión antropológica subyacente al giro expresivista es expresado por Taylor de la siguiente manera: « The expressivist anthropology thus sharply breaks with the modern scientific objectification of nature, at least as far as human nature is concerned […] In seeing human life as expression, it rejects the dichotomy of meaning against being; it deals once more in the Aristotelian coin of final causes and holistic concepts. But in another respect it is quintessentially modern; for it incorporates the idea of a self-defining subjectivity. The realization of his essence is a subject's self-realization; so that what he defines himself in relation to is not an ideal order beyond, but rather something which unfolds from himself, is his own realization, and is first made determinate in that realization. This is one of the key ideas underlying the revolution of the late eighteenth century. But it is more than that; it is one of the foundational ideas of the civilization which has grown up since. In different forms, it is one of the major idees-forces which has shaped the contemporary world » (2010, p. 17).

[113] De acuerdo con Taylor: « Expresar algo es manifestarlo en un determinado medio. Expreso mis sentimientos en el rostro; expreso mi pensamiento en las palabras que hablo o escribo. Expreso mi visión de las cosas en una obra de arte, quizás en una novela o en una obra de teatro. En todos esos casos tenemos la noción de estar manifestando algo. Y en cada caso, a través de un medio con ciertas propiedades específicas. Sin embargo, hablar de "manifestar" algo no implica que lo que se revela así estuviera ya plenamente formulado de antemano […]. Tomo algo, una visión, un sentido de las cosas que está solo incoado o parcialmente formado, y le doy una forma concreta » (2006, p. 511).

Centrándose en aquello que nos diferencia, el giro expresivista erigirá la autenticidad, la fidelidad a sí mismo y la originalidad como fuentes morales de gran importancia. En el centro, se halla la comprensión de la subjetividad humana no solo como productora de sentido, instituciones y objetos, sino también como dependiente de múltiples procesos de mediación intersubjetiva, ya sean desde la perspectiva ética-comunitaria o la económica-productiva[114]. La autocreación expresiva permitirá recrear y expresar la vida a la luz de nuestros propios sentimientos y pensamientos. Para ello, será necesario contar con ricos lenguajes expresivos (trasfondo cultural) que *despierten*, *activen* y *aviven* lo original en nosotros.

Correlativamente, la individuación expresiva presupone el reconocimiento de las cualidades y capacidades auténticas no solo de los sujetos, sino también de los pueblos humanos. Razón por la cual las comunidades deberán procurar ser fieles a sus tradiciones y rasgos culturales distintivos. En los albores del nacionalismo contemporáneo, estas ideas contribuirían a reconocer el valor irremplazable de cada comunidad como una expresión concreta de la humanidad. Igualmente, contribuirá a la lucha contra el colonialismo y el imperialismo, cuya jerarquización racial y cultural, legitimaría la destrucción, asimilación y ocupación de otros pueblos. Globalmente, estas ideas son expresadas por Taylor de la siguiente manera:

> Tout comme les individus, un *Volk* doit être fidèle à lui-même, c'est-à-dire a sa propre culture. Les Allemands ne doivent pas essayer d'être des Français dérivés et (inévitablement) de second choix, comme la férule de Fréderic le Grand semblait les encourager à l'être. Les peuples slaves devaient trouver leur propre voie. Et le colonialisme européen aurait dû se replier pour donner aux peuples de ce que nous appelons aujourd'hui le tiers monde leurs chance d'être eux-mêmes libres. On pourrait reconnaitre ici le germe du nationalisme moderne sous ses deux formes – bénigne et maligne –. (2009, p. 48)

Dicho esto, el giro expresivista se inspirará en ciertas corrientes deístas y panteístas del siglo XVII y XVIII con el ánimo de comprender la subjetividad humana más allá del mecanicismo y atomismo liberal. Para tal propósito, los precursores del giro expresivista se remontarán al concepto de *sentido moral* desarrollado previamente por Shaftesbury y Hutcheson. Desde su perspectiva deísta, ambos autores consideran que la fuente del razonamiento práctico se halla en la *interioridad*, desde la cual opera una *voz* (sentido moral) que brota espontáneamente de lo profundo de nuestro ser. En efecto, los seres humanos estaríamos dotados de un sentido de lo

[114] En este sentido, la autocreación expresiva influenciará ampliamente el naciente idealismo (Fichte y Hegel) y el desarrollo ulterior del materialismo (Marx).

bueno, al cual tenemos acceso gracias a la intuición interna y a las predisposiciones naturales de nuestros sentimientos. Por ello, nuestras acciones morales no están subordinadas a coacciones externas tales como el miedo a la muerte violenta (Hobbes) o la obediencia a la ley civil (Locke); más bien, obramos generosamente por un cierto tipo de entonación moral que nos permite reconocer la bondad en los demás. Aunque esta lectura se inscriba claramente en el giro reflexivo de la modernidad, se diferencia de la comprensión individualista y atomista, ya que presupone una armonía profunda entre el mundo de la naturaleza y el dominio humano. Así, el *sentido moral* no sería más que la expresión de la voz de la naturaleza en nuestro ser más íntimo. Dicha armonía sería garantizada por el orden providencial, gracias al cual el bien individual y el bien colectivo pueden converger en las disposiciones naturales de nuestros sentimientos morales.

2.

Heredero de estas intuiciones, Rousseau realiza un desplazamiento de perspectiva con el ánimo de desarrollar una nueva noción de libertad política. En la versión deísta, la interioridad poseía una capacidad moral a la cual tenemos acceso intuitivamente. En Rousseau, por el contrario, dicha interioridad y sus rasgos morales innatos son susceptibles de perversión o patologización (la cultura del honor y los privilegios)[115]. Razón por la cual será necesario reconstruir la interioridad y el sentido moral siguiendo un camino único y original (fidelidad a sí mismo). Ciertamente, la doctrina de los *dos amores* busca articular este desplazamiento en el acento moral: « la voz interior es nuestro modo de acceso, pero es posible perder esa voz, es posible que se ahogue en nosotros. Y lo que podría ahogarla es precisamente la postura desvinculada de la razón calculadora, la visión externa de la naturaleza como un orden simplemente observado » (Taylor, 2006, p. 506). Como resultado, el razonamiento práctico ya no se guiará más por unos designios internos claramente prefigurados por nuestra relación con Dios o el bien, sino más bien por la búsqueda de nuestra verdadera naturaleza interior; búsqueda que ha de ser guiada por el modelo del *observador*

[115] Anticipadamente, podríamos decir que esta subjetividad se encuentra a medio camino de la noción de interioridad agustiniana y el *ser-para-sí* de Sartre. En Rousseau, nuestra naturaleza humana no se haya completamente prefigurada por designios divinos (iluminación) ni tampoco está desprovista completamente de extensión y de cualidades ónticas (libertad ontológica sartriana). Más bien, tendrá ciertos componentes incoativos que habrá que explicitar a través de la búsqueda y la experiencia personal (sentimiento de la existencia).

imparcial. Esta voz « se convierte en algo que tenemos que alcanzar con el fin de ser verdaderos y plenos humanos » (1994, p. 62).

En este sentido, el pensamiento de Rousseau se inscribe en un esfuerzo doble por *autofundar* la libertad humana y por evitar el reduccionismo mecanicista. Para lo primero realizará un gesto de nivelación de todos los valores humanos, reduciéndolos a una simple opinión o dogma subjetivo. Lejos de garantizar la paz, la coexistencia y la solidaridad, estos valores estimularían la guerra y la división, como quedó demostrado en las guerras religiosas entre católicos y protestantes. Tanto en su versión filosófica y metafísica como en su versión religiosa y teológica, los horizontes de sentido subyacentes a estos dogmas serían relativos, particulares y circunstanciales. En este sentido, Rousseau asume plenamente la desvinculación del individuo de su sustrato ontológico (marcos referenciales) como condición de posibilidad del ejercicio de la libertad.

Para lo segundo, se apoyará en una comprensión natural de la religión – probablemente de origen protestante –, según la cual la conducción del razonamiento práctico dependerá de una fuerte conexión con nuestra *interioridad*. Dicha conexión permitirá esbozar y bosquejar una serie de artículos de fe que facultan al ser humano para obrar conforme a la justicia y el deber. En palabras de Gomez-Muller : « Rousseau affirme, dans sa propre doctrine de la religion naturelle, la possibilité d'une croyance étayée par la raison. Faisant abstraction de toute donnée provenant de l'*extériorité*, et s'appuyant exclusivement sur la lumière *intérieure*, Rousseau examine et compare les connaissances qu'il juge utiles pour la conduite de sa vie » (1999, p. 92). De acuerdo con Taylor, Rousseau sería uno de los precursores del giro expresivista, pues combinaría dos ideales éticos profundamente revolucionarios. Por un lado, habría desarrollado la idea de la *autodeterminación* libre como independencia de los vínculos externos (libertad en la igualdad) y, por otro lado, habría profundizado la idea de *autenticidad* como fidelidad a sí mismo (libertad en la diferencia). Al respecto Taylor escribe:

> Evidentemente, los dos ideales son distintos. Pero se han desarrollado conjuntamente, en ocasiones en las obras de los mismos autores, y sus relaciones han sido complejas, unas a veces en disputa, otras de forma estrechamente entrelazada. En consecuencia, se los ha confundido a menudo, y esto ha constituido una de las fuentes de las formas pervertidas de la autenticidad. (1994, p. 64)

Para comenzar, Rousseau considera que la *libertad en la igualdad* o autodeterminación deberá prescindir de los vínculos externos asociados con la servidumbre señorial, las jerarquías

convencionales y el poder aristocrático. Igualmente, deberá desechar la necesidad de la estima de los demás, pues considera que esta dependencia nos convierte en « esclavos de la opinión ». De hecho, la centralidad del *honor* como bien posicional no solo afecta a las personas en condición de esclavitud y servidumbre real[116]. Afecta igualmente a quienes lo detentan, pues su preservación terminará esclavizándolos a lo largo del tiempo.

En general, la dependencia a la opinión de los demás subyugaría a la humanidad en su totalidad, pervirtiendo todas las relaciones intersubjetivas y, por tanto, desencadenando formas de desigualdad social. En palabras de Taylor : « C'est en raison du rôle crucial que l'honneur y tient que la condition dépravée de l'humanité offre une combinaison paradoxale de propriétés telle que nous sommes inégaux en pouvoir et pourtant *tous* dépendants d'autrui – pas seulement l'esclave du maître, mais aussi le maître de l'esclave » (2009, p. 66). A pesar de la evaluación negativa de la dependencia a los otros, Rousseau es consciente – dice Taylor – de la importancia de la reputación y la estima social en la configuración de la libertad. La severidad con la cual combatió a quienes buscaban afectar su nombre y reputación podría dar cuenta de ello. En sus *Consideraciones sobre el gobierno de Polonia*, Rousseau destaca particularmente la importancia ética de la estima pública. Relata cómo antiguamente se fomentaban prácticas que estimulaban el sentimiento de pertenencia comunitaria y el patriotismo. Al reseñar el papel de Moisés, Licurgo y Numa (Remo) en la construcción de la cohesión y unidad de sus respectivos pueblos, Rousseau busca mostrar la importancia de los lazos intersubjetivos en la construcción de la libertad:

> Tous cherchèrent des liens qui attachassent les Citoyens à la patrie et les uns aux autres, et ils les trouvèrent dans des usages particuliers, dans des cérémonies religieuses qui, par leur nature, étaient toujours exclusives et nationales (voyez la fin du Contrat social), dans des jeux qui tenaient beaucoup les citoyens rassemblés, dans des exercices qui augmentaient avec leur vigueur et leurs forces leur fierté et l'estime d'eux-mêmes, dans des spectacles qui, leur rappelant l'histoire de leurs ancêtres, leurs malheurs, leurs vertus, leurs victoires, intéressaient leurs cœurs, les enflammaient d'une vive émulation, et les attachaient fortement à cette patrie dont on ne cessait de les occuper. (Rousseau, 2002, p. 11)

Ciertamente, el reconocimiento intersubjetivo deberá jugar un papel significativo en una sociedad republicana ideal, pues estimula la cohesión y patrocina ciertos fines colectivos sobre los cálculos individualistas. En los casos retratados por Rousseau, los individuos reconocidos como

[116] Es importante resaltar que Rousseau realiza sus reflexiones en un contexto, en donde la *ética del honor* es el horizonte normativo que rige las relaciones sociales. El honor no era simplemente una cuestión de egoísmo y prepotencia individual, sino también representaba un bien posicional y social altamente valorizado. Con él, se podía tener acceso a bienes materiales (fortuna, salud, seguridad), la corte y el poder político.

ciudadanos judíos, griegos o romanos gozaban de una igualdad simétrica en la esfera pública (reciprocidad equilibrada), de modo que no preexistía una diferenciación y distinción en cuanto a la valía individual.

Por tal razón, la *ciudadanía* se congregaba en espacios públicos y abiertos, destinados al goce y deliberación grupal. El establecimiento de ceremonias públicas buscaba en efecto la glorificación de los individuos por medio del elogio público, lo que permitía consecuentemente el cultivo de valores cívicos. En palabras de Taylor : « L'élément clef de ces jeux, fêtes et autres cérémonies publiques, qui faisaient d'eux des sources de patriotisme et de vertu, était le manque total de différenciation ou de distinction entre les diverses classes de citoyens : tous prenaient place indifféremment en plein air pour assister et pour participer » (2009, p. 67). Dicho esto, ¿por qué el honor jerárquico no podría cumplir la misma función ética? Contrariamente a los ejemplos mencionados anteriormente, las prácticas festivas y religiosas contemporáneas estarían condicionadas – dice Rousseau – por la exclusividad, la desigualdad y la jerarquía. Su goce está circunscrito a espacios cerrados, a los cuales solo se tiene acceso en función de valores posicionales previamente adquiridos por derecho de sangre o estatus social.

Siguiendo la lectura de Taylor, en una situación ideal de libertad, una persona no debería renunciar a la consideración y estima pública para preservar su ser auténtico. De hecho, solo se podría tener acceso a su propio ser a través del reconocimiento intersubjetivo. Lo anterior presupone la necesidad de cambiar de sistema político y económico en aras de recuperar y revitalizar las relaciones de reconocimiento previamente patologizadas por la búsqueda del honor, origen de las desigualdades sociales. Con el advenimiento del *contrato social*, los seres humanos recuperarían la estima y dignidad previamente robada y pervertida por la búsqueda de distinciones y privilegios. En consecuencia,

> Prendre soin de l'estime dans ce contexte est compatible avec la liberté et l'unité sociale, parce que la société est une entité dans laquelle tous les vertueux seront estimés également et pour les mêmes (justes) raisons. Au contraire, dans un système d'honneur hiérarchique, nous sommes en compétition ; la gloire d'une personne peut signifier la honte d'une autre, ou au moins son obscurité. Notre unité de propos est gênée et, dans ce contexte, essayer de gagner la faveur d'un autre – qui, par hypothèse, a des objectifs différents des miens – peut être aliénant. Paradoxalement, la mauvaise dépendance d'autrui va de pair avec la séparation et l'isolement ; la bonne – que Rousseau n'appelle pas du tout « dépendance d'autrui » - implique l'unité d'un projet commun, voire un « moi commun ». (Taylor, 2009, p. 69)

En resumidas cuentas, parece que el objetivo subyacente de Rousseau consiste en armonizar la *libertad en la igualdad* (autodeterminación) con la *libertad en la diferencia* (autenticidad). En esta república ideal regida por el contrato social, la dignidad poseería vocación universal porque presupondría tanto la participación igualitaria en los asuntos públicos como la justa consideración social de la valía individual. Con ello, se evitarían no solamente los privilegios y distinciones en el ejercicio del poder, sino también la repartición unilateral y jerárquica de la estima pública. Por este motivo, la república ideal requiere una *densa unidad de propósito*, un yo común o voluntad general, en la cual la consideración individual, la libertad y la cohesión social converjan.

Consideramos que existen dos lecturas relativas a las fuentes epistemológicas y normativas de esta unidad de propósito. Por un lado, Gomez-Muller considera que esta unidad no sería más que la prolongación de la imagen antropológica basada en el individualismo y el atomismo, en donde la exigencia de seguridad y de respeto de la propiedad de los ciudadanos condicionaría la emergencia del Estado republicano. En este sentido, la unidad estaría garantizada por la convergencia de intereses individuales y no por un horizonte de sentido. De manera artificial, la construcción política de la voluntad general subordinaría la dimensión ética de la vida buena a la coexistencia. En sus palabras:

> L'unité sociale établie sur la base de ce contrat et du commun intérêt de sécurité est l'unité de la *force* commune, et non celle du *sens* partagé ou de la *valeur* commune. Dans cette perspective, le lien social ne se distingue pas du lien politique – dans la mesure où le politique, séparé de l'éthique et de toute symbolique du sens, se réduit lui-même au déploiement de la force commune en vue de la finalité essentielle de sécurité. L'unité politique apparait ici comme une finalité sans fin. (1999, p. 102)

En una lectura diferente, Taylor considera, por otro lado, que la *unidad de propósito*, lejos de cristalizar los intereses individualistas de los ciudadanos, podría suministrar las fuentes políticas del terror jacobino y, por extensión, del totalitarismo moderno, en el cual la voluntad individual y general se podrían fusionar en el Estado absoluto. Dicho de otro modo, la voluntad general terminaría por imponer su fuerza homogeneizante y totalizadora, devorando y constriñendo la libertad individual. Así pues, la voluntad general eclipsaría la *libertad en la diferencia*, ya que toda diferenciación de roles o consideraciones sociales reviviría la repartición jerárquica y desigual de honores y privilegios.

Retomando el « problema de Rousseau » mencionado anteriormente por Honneth, Taylor estima que el desafío principal subyacente a su obra consiste en conjurar los elementos teóricos que contienen *in nuce* una justificación del totalitarismo, y cuya consecuencia ético-política sería la liquidación de la diferencia y la originalidad individual. Ahora bien, ¿cómo podría reconciliarse la búsqueda de la originalidad con la necesidad de la cohesión y la unidad política? Evidentemente, Rousseau tuvo ideas ambivalentes. En sus escritos políticos, prioriza la necesidad de construir una voluntad general que involucrara a todos los individuos de una comunidad política. De modo que la soberanía se cristalice en el poder único e indisoluble del Estado republicano; esto supone que la libertad individual dependa sustancialmente del cuerpo colectivo y, por ello, de sus mediaciones intersubjetivas. En sus escritos autobiográficos, prevalece por el contrario la idea de ser fiel a sí mismo y dejar al lado las veleidades de la vida pública, la búsqueda de distinciones y la conquista de privilegios.

Al respecto, hemos dicho en esta tesis que la mejor manera de abordar esta disyuntiva consistía en comprender el *amour-propre* en términos de gradación y plasticidad. Siguiendo las ideas de Cohen y Neuhauser, mencionamos que, cuando las relaciones de reconocimiento intersubjetivo se encuentran profundamente pervertidas y corrompidas (socialización malograda), la desconfianza y la búsqueda de privilegios ahogarían la voz que se halla en nuestro interior. De modo que habrá que desconfiar de los sentimientos suscitados por el *amour-propre*, los cuales no son más que desviaciones del *amour de soi*. Por el contrario, cuando las relaciones de reconocimiento se encuentran en un buen estado, será necesario consolidar la cohesión social y la voluntad general (Honneth). Mediante el cultivo público de la virtud, el *amour de soi* se propagaría libremente convergiendo en la voluntad general, el Estado y las instituciones públicas.

3.

Continuando con algunas de las intuiciones elaboradas por Taylor, el giro expresivista en su versión alemana prosigue el intento de recuperar el contacto con la naturaleza, la comunidad cultural y el ser interior. Esto con el ánimo de combatir las desviaciones y patologías suscitadas por el individualismo moderno y la ilustración radical. Para tal propósito, sus principales exponentes (Herder, Schiller, Hegel) estiman que la *individuación* de nuestra voz interior debe estar mediada por los valores culturales, estéticos y espirituales presentes en la comunidad y la naturaleza.

Contrariamente a la mercantilización y objetivación científica, la expresión genuina de nuestra voz interior debe ser comprendida como una *apropiación personal* de la forma de vida en la cual nos encontramos inmersos. Lejos de reproducir acríticamente los valores del mundo circundante, la individuación expresiva deberá articular, reproducir y recrear el torrente de vida, *élan* o *Kräfte* que no solo reverbera en nuestro interior, sino también en todos los seres vivos. Gracias a la autoexploración y el autoreconocimiento, lograríamos genuinamente reconciliar las *alas* de libertad individual con las *raíces* de las tradiciones comunitarias. De modo que « El sujeto moderno ya no solo se define solo por la facultad de control racional desvinculado, sino también por una nueva facultad de autoarticulación expresiva: la facultad atribuida a la imaginación creativa desde el periodo romántico » (Taylor, 2006, p. 532).

De acuerdo con Taylor, el origen de estas intuiciones se remonta a Herder y su comprensión de la naturaleza del lenguaje humano. Para este autor, el lenguaje no solo dota la identidad humana con un sustrato ontológico que moldea nuestros pensamientos y acciones, sino también suministra el medio a través del cual la voz interior se puede expresar. Al socializarnos en una cultura, cultivamos espontáneamente *ricos lenguajes expresivos* que nos permiten comprender y recrear la historicidad y narratividad subyacente a nuestra existencia (*ipseidad*). A contrapelo de la ilustración radical, Herder rompe con los presupuestos naturalistas y mecanicistas del humanismo del siglo XVIII (Hume y Voltaire). A pesar de que era un gran admirador de los avances de la ciencia moderna, especialmente, la biología y la geología, desconfiaba de la extrapolación del método científico en los dominios prácticos. Por ello, « opuso una radical distinción entre el método propio de la investigación de la naturaleza física y el método que exige el cambio y el desarrollo del espíritu humano » (Berlin, 2000, p. 191). En este sentido, anticipa los debates relacionados con la oposición entre las ciencias naturales y las ciencias del espíritu (Dilthey y Husserl); al igual que los peligros del dominio de la racionalidad científico-técnica (Heidegger; Adorno y Horkheimer).

Como resultado, Herder problematizará la comprensión teleológica, no cultural y homogénea de la modernidad como un creciente progreso de la razón humana. Criticando particularmente las reflexiones de Kant al respecto, considera que no solo es imposible juzgar los tiempos pasados a partir de los criterios normativos del presente (anacronismo), sino también es inadmisible juzgar una cultura a partir de otra. En efecto, comprender los significados, prácticas o

textos de otra cultura o tiempos pasados supondrá abandonar el método de *observación neutral* promulgado por la racionalidad científica. En su lugar, será necesario proyectarse inmanentemente en el horizonte cultural, en donde dichos significados, prácticas y textos se inscriben y encarnan[117]. Gracias al ejercicio de la imaginación empática (*einfühlen*), se podrá penetrar en la mentalidad de otra cultura y reconocer su racionalidad subyacente. Así pues, « il s'agit, pour apprendre la richesse et la diversité des manifestation historiques de l'humanité, de considérer que les mérites de l'espèce restent constants et que chaque période du passé, ou chaque culture, exprime à sa manière l'humanité » (Renault A. , 2000, p. 11).

Retomando críticamente ciertas ideas de la *Monadología* de Leibniz, Herder considera que la naturaleza y la humanidad, más allá de ser un engranaje perfecto (armonía prestablecida), son un todo orgánico y viviente en constante movimiento y transformación. Desde esta perspectiva, piensa que la individuación monádica se *expresa*, ante todo, en las sedimentaciones históricas humanas: las naciones, las culturas y los lenguajes. En este sentido, cada cultura sería una expresión irreductible de la naturaleza y la humanidad que, aunque autárquica y autosuficiente, está conectada profundamente con la Providencia:

> Parce que Herder avait appris de Leibniz ce que signifie l'individualité monadique, chaque culture put lui apparaître comme nécessaire à la cohésion du tout (donc à l'humanité) et à la perfection qui s'y déploie progressivement dans l'histoire : l'analogie se trouvait ainsi parfaite avec cet ordre de l'univers ou s'inscrivaient, chez Leibniz, des monades indépendantes les unes des autres, mais reliées par une Harmonie préétablissant pour chacune la fonction qu'elle remplit à travers son accès au maximum de perfection qui la définit. (Renault A. , 2000, p. 35)

Para ilustrar esta idea, Herder se inspirará en las ideas desarrolladas por Winckelmann sobre la naturaleza del arte y la elegía griega como forma sublime del espíritu humano. A juicio de este último, la contención y control del dolor en la escultura y la literatura obedece a criterios estético-culturales estructurantes del espíritu griego. En esta cultura, el grito es asociado negativamente con lo femenino, razón por la cual será necesario controlarlo con la voluntad. Como hito de la elegía griega, la escultura de *Laocoonte y sus hijos* expresaría esta relación entre arte y cultura, ya que encarnaría simultáneamente el control del dolor brotando de la compresión de los músculos del pecho y el vientre. Y, por otro lado, la tranquilidad, serenidad y control surgiendo de

[117] Esta discusión anticiparía igualmente una serie de debates en el seno de la antropología contemporánea, en donde la perspectiva del investigador oscilaría entre la observación externa y neutral y la participación inmanente y activa.

los músculos del rostro del padre. En efecto, la abstención del grito frente a la muerte ejemplificaría claramente cómo la grandeza moral y el autodominio griego están relacionados con una comprensión estético-cultural de la belleza y la armonía estética. Así pues, « la cultura sería la mediación en la expresión del dolor, el filtro para no entregarse a su dominio paralizante » (Villacañas, 1988, p. 56).

Retomando las tesis neoclásicas de Winckelmann, Herder considera que, si bien existe una serie de rasgos culturales subyacentes a estas prácticas artísticas, cada cultura puede *expresar* de manera sublime los sentimientos de lo bello, lo justo y lo bueno, rompiendo así el modelo de cultura avanzada, paradigmática o canónica. En este sentido, los pueblos nórdicos y germanos podrían igualmente despertar una veta elegíaca anteriormente solo consagrada a la cultura griega. Mediante la expresión creativa, cada pueblo puede acceder de manera original e inconmensurable a la infinidad de modulaciones del espíritu humano. En concreto, la individuación cultural se podría expresar de múltiples maneras a través del lenguaje, el arte, la religión, la historia, la mitología, etc. En palabras de Herder: « les nations se modifient selon le lieu, le temps et leur caractère interne ; chacune porte en elle l'harmonie de sa perfection, non comparable à d'autres » (2000, p. 190). Contrariamente a la universalización ilustrada, abstracta y desencarnada, las individuaciones culturales serían la manifestación más real de la razón y el sentimiento.

Continuando con la compresión del pensamiento expresivista, las ideas de Herder sentaron las bases igualmente de la exaltación del artista como modelo humano. En este sentido, el modelo del científico solitario del siglo XVI y XVII sería remplazado por el artista independiente y bohemio, cuyo nivel de reconocimiento social se expandiría en el siglo XIX y XX. Gracias a la influencia de Herder:

> La creación artística se convierte en la forma paradigmática con la cual la gente alcanza la autodefinición. El artista se convierte de algún modo en el ejemplo paradigmático de ser humano, como agente de autodefinición originaria. Desde 1800, aproximadamente, ha habido una tendencia a convertir el artista en héroe, a ver en su vida la esencia de la condición humana y a venerarlo como un vidente, creador de valores culturales. (Taylor, 1994, p. 95)

Asimismo, la capacidad artística de recrear el mundo circundante a partir de la originalidad artística supone a la vez el reconocimiento de la normatividad de la comunidad y la capacidad de agencia individual. Más allá de la mímesis clásica, el artista romántico imprime un rasgo individual y único a su obra de arte. Sin destruir los contornos y las formas de la realidad, el artista la reproduce mediante un « dislocamiento » subjetivista (el impresionismo francés o el

expresionismo alemán). Con este gesto, la obra manifiesta una verdad oculta que solo la experiencia individual puede revelar. De acuerdo con Taylor,

> La imaginación creativa es la fuerza que hemos de atribuirnos una vez percibimos el arte como expresión y no como simple mímesis. Manifestar la realidad implica la creación de nuevas formas que articularán una visión incoada, no simplemente la reproducción de formas que ya estaban ahí. Por eso el periodo romántico desarrolló su particular concepto de símbolo. El símbolo, a diferencia de la alegoría, proporciona la forma de lenguaje en la que algo, que de otra forma supera nuestro alcance, puede hacerse visible. (2006, p. 518)

Siguiendo la lectura de Taylor, esta forma de expresivismo romántico será, sin embargo, confinada y encapsulada en la esfera privada. Sobre todo, porque la esfera pública dominada por la revolución industrial y el mercado capitalista priorizará la comprensión del individuo desvinculado e interesado (base antropológica de la visión burguesa). En este sentido, « Modern society, we might say, is Romantic in its private and imaginative life and utilitarian or instrumentalist in its public, effective life » (2010, p. 541).

En este orden de ideas, toda forma de vida es de alguna manera una encarnación e individuación de la riqueza humana, cuyo punto de sedimentación es la nación y el lenguaje. Dado que las palabras y las ideas son consustanciales, el pensamiento se manifiesta siempre a través de un lenguaje y una cultura particular. Gracias al lenguaje, *abrimos* el mundo de una manera única y original (*Weltanschauug*), lo cual nos permite comprender la realidad tal como es, pues desarrollamos una conciencia reflexiva que categoriza la complejidad social. Reseñando el pensamiento de Herder, Berlin escribe al respecto:

> Las palabras, al conectar pasiones con cosas, el presente con el pasado, y al hacer que la imaginación y la memoria sean posibles, crean la familia, la sociedad, la literatura y la historia. Afirma [Herder] que hablar y pensar es como nadar en un río inmanente de imágenes y palabras; hemos de aceptar sin más estos medios de comunicación: no podemos crearlos. (2000, p. 217)

En este contexto, Herder se distancia de la visión nominalista y constatativa de las teorías del lenguaje desarrolladas por Hobbes, Locke y Condillac. De acuerdo con ellos, el lenguaje es un *instrumento* de comunicación gracias al cual se asocian ideas y palabras a través de una *representación mental*. Basándose en una idea que remonta a Agustín, explican la emergencia del lenguaje gracias a la asociación de « signos naturales » y « signos convencionales ». En el fondo, estos argumentos presuponen que el rasgo principal del lenguaje es la capacidad de representar el mundo a través de las palabras. En efecto,

> C'est de leur association aux choses représentées par les « idées » que les mots tirent leur signification. L'introduction de mots facilite grandement la combinaison des idées en une

> image fiable. On peut interpréter cette facilitation de diverses façons. Pour Hobbes et Locke, les mots permettent de classer les choses, ce qui rend possible une synthèse à grande échelle, tandis que l'intuition non linguistique confine à l'association minutieuse d'éléments particuliers. Condillac, lui, affirme que l'avènement du langage a rendu possible le contrôle de l'ensemble du processus d'association : il a permis à l'être humain d'acquérir un « empire sur son imagination ». (Taylor, 2019, p. 13)

Como heredero de la epistemología fundacionalista y representacionalista moderna, este « modelo computacional » basado en el intercambio *input-output* buscaría explicar cómo los criterios de corrección de cualquier lenguaje son reductibles a su dimensión ostensiva y asociativa. En un relato imaginario, Condillac explica cómo dos niños en el desierto logran establecer convencionalmente la primera palabra. Desde su perspectiva, el lenguaje emerge cuando un niño profiriendo gritos y realizando gestos pretende expresar algún tipo de estado mental o emocional. Intuitivamente, el otro niño *reconocería* lo que se quiere transmitir asociando el grito con la primera palabra. Subsecuentemente, esta palabra permitirá ampliar el léxico y de esta manera enriquecer la capacidad de nombrar y describir el mundo circundante. Con el tiempo, se desarrollaría toda la complejidad fonética, semántica y sintáctica de los lenguajes humanos.

Criticando la visión individualista del nacimiento del lenguaje, Taylor considera que no es posible la creación privada del significado. Más allá de esta comprensión ostensiva e instrumental del lenguaje, será necesario presuponer el conjunto de actividades que no se pueden explicar exclusivamente en función de la asociación mental de palabras y cosas. Con el giro pragmatista de Wittgenstein y Austin, podríamos decir que la verdadera dimensión lingüística presupone el *trasfondo* sociocultural o formas de vida que fungen como estándares de corrección de los enunciados. Así pues, « una criatura opera en la dimensión lingüística cuando puede usar y responder a signos en términos de verdad o corrección descriptiva, o de poder evocar un estado de ánimo, o de recrear una escena, o de expresar una emoción, o de conllevar un matiz de sensación, o de su carácter de *le mot juste* » (Taylor, 1997, p. 122).

Desde esta perspectiva, el lenguaje no es solamente un instrumento que se utiliza indistintamente de las condiciones sociolingüísticas. Por el contrario, el lenguaje suministra el sustrato ontológico a través del cual los pensamientos, sensaciones, comportamientos e interpretaciones se encarnan y expresan (holismo del significado). Dicho de otro modo, el lenguaje no solo es la casa de nuestra existencia, sino también la entrada al mundo circundante y su significado inmanente, razón por la cual es una parte constitutiva tanto de nuestra identidad como de nuestro pensamiento. En palabras de Taylor:

> Si el hombre es un ser que ha de ser comprendido bajo la categoría de expresión, y lo que es característico de él es cierta forma de conciencia, *Besonnenheit*, y si ésta sólo se realiza en el discurso, entonces el pensamiento, la reflexión, la actividad distintivamente humana no es algo que pueda darse en un elemento descarnado. Sólo puede existir en un medio. El lenguaje es esencial al pensamiento. Y si el pensamiento o la actividad característicamente humana sólo puede darse en el medio del lenguaje, entonces los diferentes lenguajes naturales expresan cada uno la característica única de cómo una persona realiza la esencia humana. El lenguaje de una persona es el espejo privilegiado o la expresión de su humanidad. (2010, p. 17)

En el fondo, la adquisición del lenguaje depende de la socialización humana y la interacción intersubjetiva, la cual es por naturaleza anterior a la asociación individual de palabras, sonidos y significados. Razón por la cual el experimento mental de Condillac no sería más que la prolongación de una visión atomista de la naturaleza humana – robinsonadas – [118], cuya extrapolación en el análisis lingüístico redundaría en « les thèses individualistes sur l'"invention" du langage et sur la possibilité d'un langage "privé" » (Gomez-Muller, 1999, p. 179). Contrariamente, el giro expresivista comprende la naturaleza del mundo, el pensamiento y el lenguaje como un entramado – una trama siguiendo a Humboldt – de mediaciones formadas intersubjetivamente.

En este contexto, la tarea de Taylor consistirá en reconciliar la revolución igualitarista y la revolución expresiva que, aunque se inspiran en el giro reflexivo de la modernidad, comprenden la naturaleza humana y el papel del trasfondo sociocultural de manera divergente. Por un lado, las corrientes inspiradas en el liberalismo y la ilustración radical se basarían en una comprensión

[118] Recordando la novela *Robinson Crusoe* de Daniel Defoe, Marx caracterizaría este tipo de comprensión de la realidad humana como propio de la mentalidad liberal y burguesa: el lenguaje, la economía o el conocimiento tendrían su origen en el individuo aislado y autosuficiente, desconociendo, con ello, la condición social e intersubjetiva de las relaciones de producción. En sus propias palabras: « Individuos que producen en sociedad, o sea la producción de los individuos socialmente determinada: éste es naturalmente el punto de partida. El cazador o el pescador solos y aislados, con los que comienzan Smith y Ricardo, pertenecen a las imaginaciones desprovistas de fantasía que produjeron las robinsonadas del siglo XVIII, las cuales no expresan en modo alguno, como creen los historiadores de la civilización, una simple reacción contra un exceso de refinamiento y un retomo a una malentendida vida natural. El *contrato social* de Rousseau, que pone en relación y conexión a través del contrato a sujetos por naturaleza independientes tampoco reposa sobre semejante naturalismo. Éste es sólo la apariencia, apariencia puramente estética, de las grandes y pequeñas robinsonadas. En realidad, se trata más bien de una anticipación de la "sociedad civil" que se preparaba desde el siglo XVI y que en el siglo XVIII marchaba a pasos de gigante hacia su madurez. En esta sociedad de libre competencia cada individuo aparece como desprendido de los lazos naturales, etc., que en las épocas históricas precedentes hacen de él una parte integrante de un conglomerado humano determinado y circunscripto A los profetas del siglo XVIII, sobre cuyos hombros aún se apoyan totalmente Smith y Ricardo, este individuo del siglo XVIII — que es el producto, por un lado, de la disolución de las formas de sociedad feudales, y por el otro, de las nuevas fuerzas productivas desarrolladas a partir del siglo XVI— se les aparece como un ideal cuya existencia habría pertenecido al pasado. No como un resultado histórico, sino como punto de partida de la historia. Según la concepción que tenían de la naturaleza humana, el individuo aparecía como conforme a la naturaleza en tanto que puesto por la naturaleza y no en tanto que producto de la historia— » (Marx, 2008, p. 283).

atomista y mecanicista de la naturaleza humana. Por ello, la noción de libertad subyacente es *autofundante*. Por otro lado, las corrientes de inspiración expresivista criticarían la antropología individualista con el ánimo de desarrollar una comprensión orgánica, integral y holista de la naturaleza humana. En este sentido, la comprensión de la libertad se basará en la autenticidad y la originalidad de las expresiones humanas, gracias a lo cual nos reconocemos como individuos y pueblos irremplazables. En definitiva, la tarea consistirá en reconciliar la *libertad radical* del humanismo ilustrado con la *expresión integral* de la vida humana del giro expresivista. Para ello, será necesario comprender el papel del reconocimiento y el carácter dialógico de la naturaleza humana propuestos por Taylor.

D. El reconocimiento dialógico, patologías individualistas y la unidad de la vida

A lo largo de los anteriores subcapítulos, hemos analizado las reflexiones de Charles Taylor en torno a la profunda relación existente entre los horizontes de sentido (marcos referenciales) y la construcción de la identidad. Relación que, sin embargo, ha sido desvirtuada por la dominación del razonamiento científico sobre el dominio práctico. Esto ha creado una imagen empobrecida y estrecha de la vida moral, la cual ha afectado tanto la fundamentación del razonamiento práctico y la unidad de la vida como la naturaleza democrática de la esfera pública. Como respuesta a estas patologías y distorsiones ético-políticas, Taylor propone la recuperación de una serie de fuentes morales que, aunque constitutivas de nuestra identidad moderna, han sido marginadas por una concepción de la naturaleza humana individualista y atomista. En dicha recuperación, el giro expresivista sobresale particularmente, porque busca armonizar la dimensión reflexiva de la modernidad con el sustrato ontológico del trasfondo sociocultural incrustado en las tradiciones y valores existentes.

Como prolongación del giro expresivista, Taylor postula un ideal ético basado en la *autenticidad* (holismo individualista), de acuerdo con el cual se podrían armonizar los derechos individuales (revolución igualitarista) con los propósitos y fines colectivos (revolución expresivista). En este sentido, la autodeterminación dependería sustancialmente de la comprensión

expresiva de la vida, la cual se moldea mediante la *articulación* práctica de horizontes de valor. Esta articulación puede adoptar la forma de diálogo y la negociación como aquella de la lucha y el conflicto. Priorizando la primera sobre la segunda, Taylor se acercaría más a los postulados de Ricœur y los estados de paz que a los postulados de Honneth y la lucha por el reconocimiento. Por ello, los rasgos distintivos de la propuesta antropológica y hermenéutica de Taylor – la ética de la autenticidad – se basan principalmente en las siguientes tesis: a) los horizontes de sentido y los lazos intersubjetivos son ineludibles, b) la unidad de la vida depende de un proceso de autoexpresión creativa y c) el reconocimiento *dialógico* es la condición de posibilidad para que dicha expresión sea satisfactoria. Globalmente,

> Podemos afirmar que la autenticidad A) entraña (i) creación y construcción, así como descubrimiento (ii) originalidad, y con frecuencia (iii) oposición a las reglas de la sociedad e incluso, en potencia, a aquello que reconocemos como moralidad. Pero también es cierto, como ya vimos, que B) requiere (i) apertura a horizontes de significado (pues de otro modo la creación pierde el trasfondo que puede salvarla de la insignificancia) y (ii) una autodefinición en el diálogo. Ha de permitirse que estas exigencias puedan estar en tensión. Pero lo que resulta erróneo es privilegiar simplemente una sobre la otra, A), por ejemplo, a expensas de B), o viceversa. (Taylor, 1994, p. 99)

En este contexto, el papel del reconocimiento cobra un interés fundamental, pues prefigura la realización o fracaso de los procesos de autoexpresión creativa. En la medida en que la identidad depende de la negociación y articulación de horizontes de sentido, el ejercicio individual de la libertad estará por naturaleza atado a formas de socialización que faciliten el intercambio humano. Para lo cual, la construcción de un andamiaje institucional que garantice proteja y reproduzca estas formas de socialización es fundamental. En caso contrario, la ceguera a la diferencia inhibiría la autoexpresión creativa y, lejos de garantizar la unidad integral de la vida, patologizaría las relaciones intersubjetivas y la relación consigo mismo. Particularmente, resalta el caso de la población migrante, las minorías nacionales y los pueblos indígenas y afrodescendientes, quienes han padecido histórica y sistemáticamente la exclusión, la marginalización y el desprecio de sus horizontes de sentido y, por tanto, de su propia identidad y dignidad.

De allí emerge la necesidad de edificar formas de socialización que no solo sean más justas y garantes del reconocimiento de las identidades culturales y su respectivo sustrato ontológico, sino también faciliten el intercambio y la comunicación intercultural. De hecho, el Estado multicultural sería una expresión de dicho esfuerzo por restituir horizontes de sentido e identidades despreciadas. Con el ánimo de profundizar estas ideas, nos prestaremos a definir los contornos de

la filosofía práctica propuesta por Taylor, especialmente, en lo que concierte al carácter ineludible de los lazos intersubjetivos y horizontes de sentido como elementos constitutivos de la unidad de la vida humana. En un segundo momento, abordaremos una serie de desviaciones y distorsiones del ideal de libertad subyacente a la ética de la autenticidad. Esto con el ánimo de harmonizar en un tercer momento sus dos fuentes morales – igualitaria y expresivista – y con ello revertir las tendencias individualistas, voluntaristas, nihilistas y egoístas contemporáneas.

1.

Según los criterios normativos que hemos desarrollado en este capítulo, es evidente que el razonamiento práctico de inspiración expresivista supone siempre un entramado de mediaciones intersubjetivas (trasfondo), gracias a las cuales podemos evaluar, orientar y juzgar no solo las decisiones de los otros, sino también nuestras propias decisiones. Recordando la analogía espacial, este trasfondo suministra las fuentes morales que nos permiten conducirnos y guiarnos moralmente, es decir, cristalizan las *razones* por las cuales la vida vale la pena ser vivida. Dichas fuentes se expresan a través de valores, ideas, símbolos, imaginarios, comportamientos, predisposiciones o lenguajes variados que cultivamos y absorbemos desde nuestros primeros años de vida. Dado que estamos sumergidos en un constante mar de intercambios humanos con « otros significativos » (G.H. Mead), nuestra identidad está siempre atravesada por profundas conversaciones, luchas y tensiones hermenéuticas. Fruto de estos intercambios, logramos definir, recrear y revitalizar nuestra propia existencia y los horizontes de sentido subyacentes. En resumidas cuentas, el trasfondo sociocultural provee una serie de *ricos lenguajes expresivos* indispensables para los procesos de subjetivación humana.

Consecuentemente, lejos de la reproducción acrítica de los horizontes de sentido, la formación de la identidad presupone un proceso de negociación y diálogo con nuestro entorno social circundante, y cuyo resultado *expresa* una apropiación original y única de nuestra cultura. En palabras de Taylor, nuestra identidad « queda definida siempre en diálogo, y a veces en lucha, con las identidades que nuestros otros significativos quieren reconocer en nosotros. Y aun cuando damos la espalda a estos últimos – nuestros padres, por ejemplo – y desaparecen de nuestras vidas, la conversación con ellos continúa dentro de nosotros todo lo que duran nuestras vidas » (Taylor, 1994, p. 69).

Así, podemos concluir entonces que la definición monológica y autárquica de nuestra identidad es inadecuada e inconveniente. Ciertamente, cualquier aproximación o definición de nuestra naturaleza moral y autorrealización auténtica deberá tener en cuenta: I) las exigencias de nuestros lazos con los demás y II) las exigencias de cualquier tipo que emanan de algo que está más allá o fuera de los deseos y aspiraciones humanas. (Taylor, 1994, p. 71). Por ello, será necesario comprender el horizonte intersubjetivo y dialógico de la ética de la autenticidad para comprender su verdadero alcance normativo. De modo que abordaremos en primera instancia la importancia del *reconocimiento* intersubjetivo en la construcción *dialógica* y expresiva de la identidad, para luego relacionarla con la importancia de los horizontes de sentido. En este contexto, es evidente que la ética de la autenticidad posee un componente individual y reflexivo que se diferencia de aquel enarbolado por el individualismo y el egoísmo. Como prolongación de la modernidad, la libertad individual para Taylor es fundamental; por eso se considera a sí mismo como un liberal y defensor de un holismo individualista. En efecto,

> la autenticidad es una faceta del individualismo, y constituye un rasgo de todas las formas de individualismo no solo que acentúen la libertad del individuo sino también que propongan modelos de sociedad. No alcanzamos a ver esto cuando confundimos los dos sentidos bien diferenciados de individualismo que distinguí anteriormente. El individualismo de la anomia y de la descomposición no tiene por supuesto ética social alguna ligada a él; pero el individualismo como principio o ideal moral debe ofrecer una cierta perspectiva de cómo debería vivir un individuo entre los demás. (Taylor, 1994, p. 78)

Para comprender mejor este último punto, vale la pena detenernos en las reflexiones del filósofo escocés Alasdair MacIntyre, quien, aunque desde una perspectiva diferente a la de Taylor, considera igualmente vital la comprensión holista de la vida y la identidad. De todo su trabajo de reconstrucción moral, nos interesa en particular la idea relativa a la *unidad narrativa de la vida*. De acuerdo con su propuesta, el razonamiento práctico está inevitablemente inserto en una *historia de vida*, cuya unidad de carácter dispone y prefigura nuestros comportamientos y decisiones. Lejos de estar definida con antelación, nuestra identidad está siendo interpretada constantemente en virtud de nuestras decisiones pasadas y nuestras expectativas futuras. Por eso, nadie podría comenzar una *búsqueda* de sí mismo sin disponer previamente de un conjunto de horizontes de sentido que le permitan dar el primer paso. En sus palabras:

> Man is in his actions and practice, as well as in his fictions, essentially a story-telling animal. He is not essentially, but becomes through his history, a teller of stories that aspire to truth. But the key question for men is not about their own authorship; I can only answer the question 'What am I to do?' if I can answer the prior question 'Of what story or stories do I find myself a part?'. (MacIntyre, 2007, p. 216)

Esta hermenéutica narrativa que habría inspirado a Ricœur y Taylor permite reintroducir los horizontes de sentido, sustrato cultural, como criterio normativo para evaluar y guiar el razonamiento práctico. En efecto, esta hermenéutica considera que la *unidad narrativa de la vida* opera no solo como condición de posibilidad de toda decisión individual, sino también como marco normativo de las decisiones colectivas. Dado que la historia de vida individual siempre estará entretejida con la historia de la familia, pueblo y comunidad en la cual nos formamos, la unidad de la vida presupone una trama de naturaleza intersubjetiva: « The narrative of anyone life is part of an interlocking set of narratives » (MacIntyre, 2007, p. 218). Así pues, la búsqueda del significado de la vida y el fin de nuestra existencia (telos) presupone un tejido colectivo de mediaciones (marcos referenciales) capaces de orientar nuestro razonamiento práctico. En palabras de Marcela Forero:

> El yo solo existe dentro de una « urdimbre de interlocuciones ». La definición completa de la identidad personal implica, entonces, dos aspectos: Por una parte, su posición en las cuestiones morales y espirituales (por ejemplo, para definirse como católico o anarquista). Por otra parte, una referencia a una comunidad histórica definidora o comunidad de interlocutores (por ejemplo, para definirse como armenio o quebequés). (2008, p. 152)

Queriendo restaurar la importancia normativa de los lazos intersubjetivos I), Taylor revela cómo el reconocimiento está en profunda relación con el ideal de autenticidad. Al remplazar la noción de honor, la dignidad moderna presupuso, por un lado, la capacidad individual de descubrir su propio destino y, por otro lado, la igualdad jurídica como ciudadano. En efecto, las consecuencias de las transformaciones sociales ligadas con el derrumbe de las jerarquías permitieron que el reconocimiento no solo pudiera « ganarse » y buscarse, sino también « perderse » y negarse. Sin las jerarquías estamentales, el reconocimiento y la identidad podrían frustrarse y malograrse. Por este motivo, la expresión auténtica de la vida humana y su cristalización en una identidad dependería estructural e históricamente del reconocimiento de los demás. En palabras de Taylor,

> La cuestión no estriba en que esta dependencia de los demás surgiera con la época de la autenticidad. Siempre existió una forma de dependencia. La identidad socialmente derivada dependía por su propia naturaleza de la sociedad. Pero en épocas anteriores el reconocimiento nunca aparecía como problema. El reconocimiento social se erigía sobre la identidad socialmente derivada a partir del hecho mismo que se basaba en categorías sociales que todo el mundo daba por sentadas. El problema de la identidad interiormente derivada, personal y original es que no disfruta de este reconocimiento a priori. Ha de ganárselo por medio del intercambio, y puede fracasar en el empeño. Lo que ha advenido en la era moderna no es la necesidad de reconocimiento sino las condiciones de que éste pueda fracasar. Y esa es la razón por la que la necesidad *se reconoce* ahora por primera vez. (1994, p. 81)

Como resultado, emergerían dos planos o esferas en los cuales dicho reconocimiento tendría lugar, aquel de la intimidad y aquel de las relaciones sociales. En el primer plano, las reflexiones de Mead y Honneth han demostrado cuán importantes son las relaciones de reconocimiento de tipo afectivo. Así pues, la familia se convierte en una dimensión de la subjetividad indispensable para desarrollar la autoestima. En este sentido, la relación con los « otros significativos » es fundamental en la formación de nuestra identidad, no solo porque creamos lazos afectivos, sino porque nos introducen a horizontes de significación presentes en la cultura. Por ende, este tipo de relaciones « que definen mi identidad no pueden considerarse, en principio y de antemano, como prescindibles y destinadas a ser sustituidas » (Taylor, 1994, p. 87). La trama temporal que determinan estas relaciones en el plano de la intimidad va más allá del discurrir cronológico; más bien, se ubica en una dimensión interior. Gracias al trabajo permanente de la *memoria meditante*, los recuerdos pueden ser recuperados recreando constantemente la narratividad de nuestra identidad. Por eso, la discusión con otros significativos ausentes (familiares, amigos y conyugues muertos) puede tener lugar.

En el plano social, las relaciones de reconocimiento revisten una importancia particular porque permiten la realización de la identidad individual en un horizonte igualitario. Por medio de las interacciones sociales, los individuos pueden, por ejemplo, construir y transformar su identidad en función no solo de las prestaciones y servicios que ofrecen a la sociedad (trabajo productivo), sino también en función de las cualidades y disposiciones originales (trabajo expresivo). Fruto de estas actividades sociales, los individuos pueden « ganarse » el reconocimiento social y, por ello, pueden disfrutar libremente de su dignidad. De tal modo, los ciudadanos se beneficiarían democráticamente de la consideración pública.

En su evolución histórica, este reconocimiento social de inspiración expresivista habría inspirado la exigencia de igualdad de oportunidades como principio normativo. Asimismo, habría repercutido recientemente en el *reconocimiento universal de la diferencia* - racial, sexual, cultural- . Al rechazar este último principio, se promovería el desprecio moral, la invisibilización social y la opresión. De acuerdo con Taylor, « la proyección de una imagen inferior o denigrante de otro puede realmente distorsionar y oprimir, en la medida en que se interioriza. No solamente el feminismo contemporáneo, sino también las relaciones interraciales y los debates multiculturales

están revestidos por debajo de la premisa de que la negación de reconocimiento puede constituir una forma de opresión » (Taylor, 1994, p. 84).

En este orden de ideas, el valor del reconocimiento se halla en el papel que cumple como catalizador de formas de vida diversas, cuyos horizontes de sentidos son fundamentales para la realización plena. Más allá de compartir una naturaleza racional universal, lo que nos hace iguales es la capacidad de compartir formas de vida y normas de valor que son esencialmente diferentes. Aunque paradójico, el reconocimiento de la libertad en la igualdad presupone el reconocimiento de la libertad en la diferencia (p. 280). Es decir, debemos aceptar que los seres humanos nos *individuamos* en horizontes concretos y variados que nos definen esencial y constitutivamente. Por lo anterior, los lazos sociales e intersubjetivos son indispensables para definir mi identidad.

Dado que Taylor estima que el individualismo es una distorsión y desviación del ideal de autenticidad, es necesario determinar igualmente la importancia del trasfondo sociocultural (II) como criterio normativo subyacente a la ética de la autenticidad. Desde la perspectiva del *holismo individualista*, toda afirmación de valor, decisión, comportamiento u orientación ético-política está por naturaleza entrelazada con una pluralidad de sentidos inmanentes, los cuales actúan sobre nuestro razonamiento práctico. En sus palabras:

> Las cosas adquieren importancia sobre un fondo de inteligibilidad. Llamaremos a esto horizonte. Se deduce que una de las cosas que no podemos hacer, si tenemos que definirnos significativamente, es suprimir o negar los horizontes desde los cuales las cosas adquieren significado para nosotros. Este es el tipo de paso contraproducente que se da con frecuencia en nuestra civilización subjetivista. Al acentuar la legitimidad de elección entre ciertas opciones, muy a menudo nos encontramos con que privamos a las opciones de su significación. (Taylor, 1994, p. 72)

Gracias a la amplia gama de significaciones prexistentes a mi elección y decisión, nuestra vida y razonamiento práctico cobra inteligibilidad y, por tanto, se vuelve relevante. En efecto, mi identidad se construye a partir de estos horizontes de sentido inmanente en nuestro mundo circundante, los cuales son absorbidos, transformados y recreados mediante un proceso de conversación y negociación individual. Más allá de la mera elección trivial, los procesos de subjetivación se apoyan en un conjunto de bienes e hiperbienes inmanentes a *lo dado*, los cuales determinan el sentido de nuestra existencia. Aunque estos bienes e hiperbienes adopten formas variadas, ya sea como la inmortalidad del alma, la igualdad ciudadana o la revolución socialista, es innegable su valor al momento de guiar el razonamiento práctico. En definitiva, podríamos concluir que el ideal de autenticidad depende profundamente tanto de los lazos intersubjetivos

como de las exigencias que emanan más allá de mis decisiones individuales. Más adelante abordaremos estas cuestiones desde la comprensión de los prejuicios y el círculo hermenéutico en Gadamer.

2.

En este orden de ideas, ha quedado establecido que las fuentes normativas de la ética de la autenticidad implican el reconocimiento tanto I) de los lazos intersubjetivos como II) del trasfondo sociocultural, los cuales conjuntamente prefiguran el proceso de autoexpresión creativa y la unidad de la vida. Sin dichos lazos y trasfondo, la libertad quedaría reducida a la creación espontánea, desvinculada y desencarnada de valores sin ninguna trascendencia significativa (autofundados). Lo cual, nos llevaría al *voluntarismo axiológico*, base filosófica de las desviaciones del ideal de la autenticidad (hedonismo, relativismo, nihilismo, egocentrismo). Para comprender mejor estas desviaciones, las reflexiones de MacIntyre contribuirán a robustecer las críticas de la identidad monológica y autárquica previamente desarrolladas.

De acuerdo con MacIntyre, la pérdida de horizontes éticos ha provocado una crisis civilizacional similar a los tres malestares retratados por Taylor. A juicio del primero, las democracias liberales han experimentado un declive moral y cultural, cuya base se encontraría en ciertos principios normativos de inspiración ilustrada: a) la concepción de la persona como yo puntual desvinculado socialmente; b) un escepticismo relativo a la objetividad de los valores colectivos; c) el desconocimiento de las identidades colectivas en la formación de la integridad personal; d) la pretendida neutralidad estatal; e) la prioridad de lo justo sobre lo bueno. Para subvertir este declive ético-político, MacIntyre reintroduce la noción de *fines éticos* con el ánimo no solo de revitalizar una cierta forma de objetividad axiológica, sino también de construir una imagen de la subjetividad humana mucho más densa y tupida (identidad narrativa).

Conjuntamente, los presupuestos normativos del humanismo ilustrado identificados por MacIntyre crearían una imagen de la sociedad y de los individuos totalmente distorsionada y moralmente estrecha (individualista y atomista). Inspirándose en la Ilustración radical, el liberalismo decimonónico habría defendido el subjetivismo axiológico como una forma de libertad autofundada. Como resultado, la inconmensurabilidad de los valores (pluralismo liberal) reinaría, imposibilitando con ello cualquier tipo de justificación *objetiva* del razonamiento práctico. En efecto, parece que el único criterio válido para movilizar el razonamiento sería la

preferencia personal, autofundada, subjetiva y, por ende, relativa. No obstante, el debate político en la sociedad civil exige paradójicamente el establecimiento de criterios normativos impersonales, neutrales y universales al momento de fundamentar el razonamiento práctico. Esta paradoja del mundo contemporáneo sería la responsable del declive moral y político cristalizada en el egoísmo y nihilismo. Reseñando el trabajo de MacIntyre, Mulhall y Swift exponen esta incongruencia moral y argumentativa de la siguiente manera: « The actual processes of moral argument exemplify the clash of personal wills and their arbitrary commitments, but the language in which the argument take place invoke the existence of impersonal standards by means of which such disputes may rationally be arbitrated » (1996, p. 73).

Ahora bien, MacIntyre piensa que dicho subjetivismo axiológico (emotivismo), lejos de considerarse una virtud, termina siendo un juego de imposturas y convencimientos con el propósito de inducir a los otros individuos a pensar como yo pienso. Al derrumbarse los estándares de evaluación colectivos, los individuos no tendrían más otra opción que basar su razonamiento práctico en sus propias preferencias, es decir, en sus decisiones individuales. Como consecuencia, los lazos intersubjetivos (I) y los trasfondos socioculturales (II) no solo serían superfluos, sino también en muchos casos constituirían obstáculos para el ejercicio de la libertad. En este sentido, Taylor arguye que

> Se trata del liberalismo de la neutralidad. Uno de sus principios básicos es que una sociedad liberal debe ser neutral en cuestiones que atañen a lo que constituye la vida buena. La vida buena es aquello que cada individuo busca a su manera, y un gobierno faltaría a la imparcialidad, y por tanto al respeto equitativo a los ciudadanos, si tomara partido en esta cuestión. Si bien muchos de los autores de esta escuela son apasionados oponentes del relativismo (Dworkin y Kymlicka, entre ellos), el resultado de su teoría consiste en delegar las discusiones sobre la vida buena a los márgenes del discurso político. (1994, p. 53)

Si nos centramos exclusivamente en la elección individual de inspiración emotivista, caeríamos en las desviaciones del ideal de la autenticidad que Taylor rechaza. A su juicio, estas formas narcisistas y egocéntricas del ejercicio de la autenticidad disecarían la libertad individual, pues despojarían los bienes éticos de su sustrato ontológico, es decir, su horizonte de valor. Por esta razón, la comprensión desviada de la autenticidad – relativista y egocéntrica – operaría de forma parasitaria (matando a su anfitrión), pues utilizaría los horizontes de sentido presentes en el mundo circundante con el ánimo de destruirlos y negarlos. Este tipo de filosofía sería para Taylor doblemente « autoanuladora », « autoencubridora » y « parasitaria »:

> Este tipo de filosofía autoencubridora es, por tanto, también parasitaria. En el caso de la Ilustración radical, doblemente. Primero, es parasitaria de sus adversarios por la expresión de sus propias fuentes morales, sus palabras-fuerza y, de ahí, por la continuidad de su ímpetu moral. Pero, en segundo lugar, puesto que socaba todas las formulaciones previas del bien constitutivo que podrían fundamentar los bienes vitales que reconoce, sin colocar ninguna en su lugar, también, en cierto grado, se sustenta en dichas formulaciones previas. (Taylor, 2006, p. 464)

Como continuación de esta comprensión parasitaria de la libertad, ciertas corrientes de inspiración bolchevique – dice Taylor – habrían distorsionado la genuina comprensión del ideal de la autenticidad presente en las primeras reflexiones de Marx. Desde una comprensión expresivista del materialismo, Taylor considera que el joven Marx pretendía recuperar la integralidad y plenitud de la subjetividad humana, la cual habría sido destruida por el advenimiento del capitalismo. Como correlato del individualismo y el atomismo, el capitalismo cristalizaría, fijaría y normalizaría las relaciones de propiedad subyacentes a la sociedad civil burguesa. En efecto, la capacidad creativa de los seres humanos se habría constreñido y alienado por el acaparamiento privado de los medios de producción en manos de la burguesía. Como resultado, las mayorías proletarias estarían aprisionadas y encarceladas – desposeídas –, viviendo en un estado de malestar, frustración y pobreza generalizada. Por ello, el marchitamiento generalizado de la subjetividad humana deberá ser combatido y revertido mediante la organización obrera y lucha revolucionaria. Esto con el ánimo de recuperar las condiciones materiales que permiten el uso libre y pleno de las facultades expresivas humanas.

Similar a la lectura de Honneth, Taylor considera que los *Manustritos del 44* reflejan una veta expresivista heredada de Herder y Hegel, según la cual, el trabajo productivo revela doblemente las potencialidades humanas: concretiza e individualiza la esencia genérica de la humanidad y, a su vez, satisface las necesidades de la sociedad en su conjunto. En palabras de Taylor: « El trabajo del hombre y su producto, el medio ambiente transformado por la mano del hombre, son su expresión, y por tanto su pérdida no es sólo privación, sino auto-escisión; su recuperación no sólo consiste en los medios para la felicidad, sino en volver a ganar la completud y la libertad, ya que la producción del hombre es su "auto-creación" (*Selbsterzeugung*) » (2010, p. 479). En este sentido, la sociedad comunista representaría la recuperación de las condiciones materiales indispensables para la expresión humana libre y plena (estética de la producción) y, por tanto, la reconciliación como género humano.

Ahora bien, esta visión cambiaría con la posterior comprensión del comunismo elaborada en *El Capital*, la cual presupone una nueva versión de la extrapolación del método científico en el

dominio humano. Así pues, las leyes que rigen el movimiento de la sociedad serían una síntesis entre las fuentes normativas y epistemológicas del *naturalismo* y el *humanismo*. En su dimensión humanista y antropológica, la sociedad comunista permitiría el ejercicio libre y desinteresado subyacente a la producción, transformación y expresión humana. En este estado ideal, la libertad no solo encontraría su configuración individual más plena, sino también permitiría la vida en sociedad. Sobre todo, porque cada ser humano podría vivir dignamente cultivando el fruto de sus talentos y capacidades. En su dimensión naturalista y científica, el *materialismo científico* presupone que la capacidad de transformación y expresión humana depende de la comprensión de una serie de leyes objetivas. Estas leyes históricas serían susceptibles de predecir y controlar la evolución y el progreso de la sociedad en su conjunto.

Queriendo determinar la naturaleza social y filosófica de estas leyes, una serie de discusiones de orden epistemológico y normativo se desarrollarán posteriormente (Bernstein, Kautsky, Pléjanov, Luxemburgo, Lenin, Mariátegui y Gramsci). En concreto, la discusión buscará determinar el grado de *sobredeterminación* de estas leyes en la orientación y formulación de los intereses de la clase obrera y, particularmente, en la constitución de su identidad. De lo anterior se desprende igualmente el debate en torno al mejor tipo de organización revolucionaria (consejista, centralista democrática, parlamentaria reformista, etc.) capaz de transformar el orden existente de la sociedad. Asimismo, se hará necesaria la reflexión relativa al grado y velocidad de las transformaciones indispensables para el advenimiento de la sociedad comunista, sobre todo, en sociedades caracterizadas por modelos de producción semifeudales y semiindustriales (Rusia, Perú y Austro-Hungría). Desde el horizonte marxista, una serie de conceptos normativos y explicativos serán empleados con el ánimo de conciliar la tensión entre el naturalismo-cientificista y el humanismo-ilustrado[119].

Con la victoria bolchevique, se priorizaría el componente naturalista del materialismo científico. Esto se traduciría, pues, en una teoría de la modernización que pregonaría el desarrollo de las fuerzas productivas como objetivo principal de la revolución (industrialización, electrificación, urbanización, etc.). Esto no desinhibe, sin embargo, las tensiones inherentes al legado marxista, razón por la cual, escribe Taylor, « La atracción del bolchevismo está

[119] Entre estos conceptos, podemos citar los siguientes conceptos: hegemonía, desarrollo desigual y combinado, espontaneísmo, etapismo y necesidad histórica, etc.

conformada por la imposible combinación de una promesa de libertad expresiva, por un lado, y la posesión de un "socialismo científico" como un plan de ingeniería para la historia, por el otro » (2010, p. 479).

Como resultado, se cristalizaría la paradoja relativa a la comprensión de la libertad expresiva que se gestó en la segunda mitad del siglo XIX y se proyectaría a lo largo del siglo XX. Concretamente, la paradoja se manifiesta al comprender la *autocreación expresiva* como un minucioso y escrupuloso *seguimiento de las leyes objetivas* que rigen la historia humana. De cierto modo, la creación autoexpresiva se reflejaría en el voluntarismo y heroicidad del partido comunista y sus luchas proletarias. En efecto, la fuerza proletaria sería capaz de *transformar* la realidad en su totalidad y, por tanto, representaría la cristalización de la libertad plena buscada por el comunismo. En contrapartida, este voluntarismo deberá estar circunscrito y limitado por las leyes objetivas que rigen la transformación de las sociedades, razón por la cual su orientación y finalidad está predeterminada con antelación. Como consecuencia, Taylor menciona que la oscilación entre el cientificismo y el expresivismo (naturalismo y humanismo) subyacente al marxismo-leninismo crearía una imagen *desviada* de la libertad (el estalinismo podría ser un síntoma de esta paradoja):

> La imagen bolchevique del partido proletario entendido como un edificio de « ingenieros » en conformidad con las « leyes » de la historia, combina dos representaciones opuestas del predicado humano. Nos muestra al hombre, por una parte, imponiendo su voluntad al curso de la historia, incluso contra las probabilidades y la materia refractaria. Esta es la imagen « heroica ». Por otra parte, el materialismo dialéctico dispone las leyes que gobiernan al hombre y a la historia mediante una necesidad de hierro. En pro del movimiento se evita que esta contradicción se exponga y se resuelva. Cuando es resuelta, como en la obra de Louis Althusser, quien ha intentado purgar a Marx de las nociones hegelianas en nombre de una sofisticada forma de cientificismo, el resultado no es ni convincente como exégesis ni atractivo como visión política. (2010, p. 485)

Continuando con su crítica a las desviaciones de la libertad, Taylor hace igualmente un reproche a las corrientes deconstruccionistas neonietzscheanas. A su juicio, exacerban la veta creativa y la crítica a las convenciones sociales subyacentes al ideal de la autenticidad. A expensas del sustrato ontológico, la noción de libertad autocreativa de estas corrientes alimentaría subrepticiamente el culto al individuo y la desconfianza a todo proyecto de coexistencia y sentido compartido.

En efecto, el descubrimiento y la creación posmoderna presuponen un ejercicio previo de deconstrucción y derrumbe de todos los ídolos. Concretamente, Michel Foucault considera que la

arqueología y la genealogía contribuyen a deconstruir las imbricaciones sacralizadas entre el poder, el saber y las instituciones. Con ello, quiso mostrar cómo los procesos de subjetivación humana no son más que el resultado de luchas y discursos de naturaleza contingente[120]. Con la deconstrucción de la realidad, la identidad y la verdad, se pretendía desbloquear y desatascar nuestra mirada de topo, según la cual la conformación de lo real se fundamenta en principios racionales. En su libro *Nietzsche, Genealogía, Historia*, plantea tres tareas fundamentales del uso genealógico de la historia, y cuyo objetivo consiste en repensar la ontología del sujeto contemporáneo. En términos generales:

> Le sens historique comporte trois usages qui s'opposent terme à terme aux trois modalités platoniciennes de l'histoire. L'un, c'est l'usage parodique et destructeur de réalité, qui s'oppose au thème de l'histoire-réminiscence ou reconnaissance ; l'autre, c'est l'usage dissociatif et destructeur d'identité qui s'oppose à l'histoire-continuité ou tradition ; le troisième, c'est l'usage sacrificiel et destructeur de vérité qui s'oppose à l'histoire-connaissance. De toute façon, il s'agit de faire de l'histoire un usage qui l'affranchisse à jamais du modèle, à la fois métaphysique et anthropologique, de la mémoire. Il s'agit de faire de l'histoire une contre-mémoire - et d'y déployer, par conséquent, une toute autre forme du temps. (Foucault, 1971, p. 73)

Como producto de los procesos de normalización discursiva y disciplinamiento (*assujettissement*) inspirados en los tres sentidos platónicos de la historia, las identidades se habrían cristalizado y sedimentado instituyendo una imagen de sí mismas como verdaderas, estáticas e inmóviles. Esto significa dos cosas:

a) La identidad es el resultado de fuerzas y discursos que, gracias a una articulación dada (*technologies*), logran una cierta estabilidad ontológica.

b) Dado que nuestra identidad es el resultado de fuerzas y discursos, se infiere que ésta puede tener *otra* configuración ontológica.

[120] Rompiendo con la visión teleológica del humanismo ilustrado y la visión dialéctica de Hegel y Marx, Foucault escribe: « Paul Ree a tort, comme les Anglais, de décrire des genèses linéaires - d'ordonner, par exemple, au seul souci de l'utile, toute l'histoire de la morale ; comme si les mots avaient gardé leur sens, les désirs, leur direction, les idées, leur logique ; comme si ce monde des choses dites et voulues n'avait pas connu invasions, luttes, rapines, déguisements, ruses. De là, pour la généalogie, une indispensable retenue : repérer la singularité des événements, hors de toute finalité monotone ; les guetter là où on les attend le moins et dans ce qui passe pour n'avoir point d'histoire - les sentiments, l'amour, la conscience, les instincts ; saisir leur retour, non point pour tracer la courbe lente d'une évolution, mais pour retrouver les différentes scènes où ils ont joué des rôles différents ; définir même le point de leur lacune, le moment où ils n'ont pas eu lieu (Platon à Syracuse n'est pas devenu Mahomet...) » (1971, p. 3).

En este sentido, podemos decir que hay una connotación positiva (emancipadora) y negativa (nihilista) del proyecto arqueológico y genealógico de Foucault. Desde su perspectiva positiva, la lógica estratégico-contingente del modelo de la lucha nietzscheano presupone que las distintas fuerzas, discursos e instituciones pueden configurarse de otra manera y, con ello, abrir un campo de relaciones que antes estaba bloqueado. En este sentido, se lograría la circulación de un nuevo flujo de discursos y fuerzas emancipadoras capaces de forjar nuevas prácticas de libertad y, por tanto, nuevas identidades.

Ahora bien, parece que las relaciones de dominación entre el saber, el poder y las instituciones son insuperables e irreductibles. De modo que la versión negativa parece imponerse, pues nada impide que el resultado de dicha *contra-memoria* sea una vez más sometido a la deconstrucción. Con esto, entraríamos en una espiral de creación y deconstrucción que, lejos de ser una orientación en el espacio moral, terminaría contribuyendo a sembrar la desorientación generalizada (relativismo y nihilismo)[121]. En palabras de Taylor, « la comprensión del valor como algo creado proporciona una sensación de libertad y de poder. La fascinación por la violencia a lo largo del siglo XX ha consistido en una historia de amor al poder. Pero aun en sus formas más temperadas, las teorías neonietzscheanas generan la sensación de libertad radical » (1994, p. 100). De nuevo, las corrientes deconstruccionistas reproducirían el modelo de libertad absoluta que Taylor ha criticado. En este sentido, representan una desviación de la ética de la autenticidad, razón por la cual, lejos de ampliar la libertad, terminarían minando su sustrato ontológico y, por tanto, fragilizándolas. En definitiva, la desviación subjetivista y emotivista del ideal de autenticidad alentaría – a juicio de Taylor – los malestares que agobian la sociedad contemporánea. Siguiendo las reflexiones de Taylor, podríamos considerar que tanto el liberalismo de la neutralidad como cierta comprensión del materialismo científico y el posmodernismo deconstruccionista serían desviaciones variadas del ideal de autenticidad que, en consecuencia, deberán ser reconceptualizadas[122].

[121] Aunque al final de su vida Foucault intentó escapar a la lógica auto-anuladora a través de una comprensión estética de los procesos de subjetivación, no tuvo el tiempo suficiente para solucionar en profundidad estos inconvenientes.

[122] En los albores del siglo XXI, las derivas de la ética de la autenticidad podrían ser extrapoladas al egoísmo de los seres humanos como especie animal, y cuya consecuencia más evidente sería la extinción masiva de especies animales y el cambio climático, es decir, el fin de la vida en el planeta Tierra.

E. La presunción de igual valor de las culturas y la fusión de horizontes

Como correlato político de los horizontes normativos examinados anteriormente, la política del reconocimiento pretende reflejar la dimensión autoexpresiva y dialógica de la identidad en lo que concierne al reconocimiento de la diversidad cultural. Dada la importancia de los horizontes de sentido en la formación de la identidad, se sigue que el reconocimiento de una amplia gama de derechos específicos es indispensable no solo para garantizar la supervivencia de formas de ser culturalmente variadas, sino también su durabilidad en el tiempo. En efecto, la propuesta multicultural de Taylor sería la traducción política del conjunto de presupuestos epistemológicos, antropológicos y ontológicos, según los cuales los bienes éticos son constitutivos de la identidad. Por ende, buscaría allanar el camino en aras de reconocer en lo público los horizontes de sentido históricamente perseguidos y marginalizados como forma de reparación de las heridas morales realizadas en el pasado. Contrariamente al liberalismo ciego a las diferencias (Liberalismo I), la política del reconocimiento considera que una *ética social* no es una extensión superflua de la identidad individual. Por el contrario, esta ética opera como el sustrato ontológico por medio del cual la identidad puede realizarse plenamente. Como resultado, una serie de políticas lingüísticas, educativas y culturales deben ser puestas en marcha con el ánimo de proteger y cultivar ciertos propósitos colectivos y, con ello, posibilitar la expresión y realización plena de la subjetividad humana (Liberalismo II).

Para profundizar con mayor detalle esta propuesta política, conviene analizar cómo esta nueva concepción de las libertades se relaciona con la diversidad cultural. Como en los capítulos precedentes hemos examinado críticamente el liberalismo ciego a la diferencia, nos centraremos en ampliar la propuesta de Taylor relativa al reconocimiento de la diversidad cultural. Según esta, la defensa de ciertos propósitos colectivos, lejos de corromper la unidad del Estado y la igualdad ciudadana, fortalece los lazos intersubjetivos, el sentimiento de pertenencia y los valores cívicos profundamente viciados por el individualismo y el atomismo. Desde su perspectiva,

> Une société dotée de puissants desseins collectifs peut être libérale, pourvu qu'elle soit capable de respecter la diversité – spécialement lorsqu'elle traite ceux qui ne partagent pas ces visées communes – et pourvu aussi qu'elle puisse offrir de sauvegardes adéquates pour les droits fondamentaux. Il y aura sans nul doute des tensions et des difficultés à rechercher ces objectifs

> ensemble, mais une telle recherche n'est pas impossible, et les problèmes ne sont pas, en principe, plus grands que ceux rencontrés par toute société libérale qui doit combiner, par exemple, la liberté et l'égalité, ou la prospérité et la justice. (Taylor, 2009, p. 82)

De modo general, Taylor supone que el reconocimiento de la diferencia se deduce de los principios normativos del liberalismo y su profunda defensa de las libertades individuales. De allí que algunos conflictos al interior de esta propuesta política no se consideren como una fatalidad. Dicho de otro modo, estas dificultadas no son radicalmente diferentes a otros conflictos experimentados previamente por el liberalismo. En efecto, la evolución normativa del liberalismo podría ilustrar mejor este punto. La defensa a ultranza de las libertades individuales, la autonomía de la sociedad civil y los derechos de propiedad privada del siglo XVII (Hobbes y Locke) debieron integrarse a las demandas de igualdad ciudadana, soberanía nacional y representación política de los siglos XVIII y XIX (Rousseau y Kant). Por su parte, el liberalismo debió evolucionar para integrar las demandas del movimiento obrero y proletario del siglo XIX y XX, logrando, no sin dificultades, una combinación de la prosperidad económica y la justicia social (Rawls).

La evolución histórica de los presupuestos normativos del liberalismo reflejaría la posibilidad de integrar las demandas de reconocimiento de la diferencia cultural en su horizonte de comprensión. Por ello, la ética de la autenticidad resalta los presupuestos individuales y reflexivos al igual que la dimensión expresivista y sustantiva de los horizontes de comprensión. Conjuntamente, estos horizontes ofrecerían unos marcos de referencia indispensables para la salvaguarda y ejercicio de las libertades humanas. En efecto, Taylor considera que las reivindicaciones relativas a la diferencia cultural presuponen una nueva comprensión de la libertad inspirada en el ideal de autenticidad; la lucha consistiría en recuperar sus fuentes normativas originales. En este sentido, « La lucha no debería librarse *por* la autenticidad, a favor o en contra, sino *en torno a* ella, defendiendo su adecuado significado. Deberíamos tratar de poner de nuevo en pie dicha cultura, acercándola al ideal que la motiva » (Taylor, 1994, p. 104).

Criticando esta concepción del liberalismo abierta a la diferencia (Liberalismo II), los defensores del liberalismo de la neutralidad (Liberalismo I) consideran, por el contrario, que la esfera pública debe estar desprovista de horizontes de sentido, de manera que cada individuo elija libremente su destino. Taylor considera que esta idea no solo es autoencubridora, sino también altamente peligrosa, pues minaría todo esfuerzo de reconciliar horizontes de sentido ampliamente diferentes. Por un lado, es autoencubridora porque niega los horizontes de sentido históricos sobre

los cuales se erigió el liberalismo europeo – los valores cristianos, ilustrados, naturalistas –, y cuya sedimentación suministra una fuente importante del sustrato ontológico de las culturas europeas. Por otro lado, este ideal liberal ciego a la diferencia truncaría la comunicación y la coexistencia intercultural. Al encubrir los horizontes de sentido con un pretendido velo de neutralidad, las políticas y disposiciones institucionales que se inspiraran en discursos universalistas serían vistas paradójicamente como la expresión voluntarista, autocentrada e intransigente de una cultura mayoritaria.

Citando la polémica desatada por la publicación de los *Versos Satánicos* de Salman Rushdie, Taylor quiere mostrar cómo ciertas nociones de la cultura política contemporánea no presuponen los mismos horizontes de sentido y comprensión. Razón por la cual la tesis según la cual la neutralidad garantizaría la convergencia y armonía de todas las culturas sería una errónea. En efecto, la noción de espacio público, tan importante para el liberalismo de la neutralidad, no representa los mismos alcances normativos en otras sociedades y culturas. Por ejemplo, la práctica del islam ortodoxo y riguroso impediría la comprensión separada y autónoma de las esferas privadas y públicas. Debido al gesto autoencubridor, el liberalismo occidental sería visto por estas corrientes integristas como una expresión secularizada del cristianismo y, por tanto, carente absolutamente de neutralidad en cuanto a las implicaciones de la religión en la política.

Ahora bien, aunque algunos filósofos coinciden en reconocer en el cristianismo los orígenes normativos del liberalismo (Burke y Hegel), es evidente que su advenimiento presupuso igualmente una profunda crítica de la conciencia religiosa y sus respectivas instituciones (Ilustración). A la par, presumió un progresivo proceso de separación de la iglesia y el Estado (secularización), el cual fue sin duda justificado por horizontes de sentido concretos (anarquismo, socialismo, republicanismo, liberalismo). Lejos de ser el trasplante secular de una serie de tesis teológicas, la modernidad liberal sería un conjunto de horizontes de sentido en constante tensión, diálogo y contradicción. Como la identidad moderna posee múltiples fuentes normativas, estas deben ser tenidas en cuenta al momento de evaluar y conducir el debate público. Por ende, « Le libéralisme ne peut ni ne doit revendiquer une neutralité culturelle complète. Le libéralisme est aussi un credo de combat. La variante hospitalière que je préfère – tout comme les formes les plus rigides – doit savoir où s'arrêter. Il y aura des variantes pour l'application des codes de droits, mais pas là où l'on incite à l'assassinat » (Taylor, 2009, p. 82). El argumento de Taylor denuncia así la

actitud autoencubridora del liberalismo, la cual representaría un aliciente para el avance de posturas antimodernas y fundamentalistas. Al no reconocer los marcos referenciales subyacentes a la identidad moderna, se empujaría, por ejemplo, el cursor del debate público a los dominios de la teología integrista (católica e islámica). Con ello, el horizonte emancipador moderno y su comprensión subjetiva de la libertad se extraviarían en el espacio moral contemporáneo.

Al respecto, Tariq Modood recupera y profundiza los presupuestos normativos movilizados por Taylor con el ánimo de resignificar la importancia de las identidades religiosas en el horizonte normativo del multiculturalismo. Desde la óptica de Modood, el multiculturalismo defendido por Taylor no solo presupondría un horizonte normativo basado en un conjunto de derechos lingüísticos, vestimentarios y culturales, sino también un marco conceptual capaz de luchar contra nuevos tipos de racismo basados, por ejemplo, en la orientación religiosa de la población migrante (racismo cultural). Desde una perspectiva crítica, el autor pretende combatir y revertir una serie de imaginarios coloniales (orientalismo) que no solo reproducen la subalternidad de la población de origen árabe y africano, sino que también representan una herida moral a la realización plena y libre de expresión integral de la vida. En efecto, esta situación es recurrente en ciertos países de Europa, en donde el discurso del secularismo y de la neutralidad religiosa ha sido instrumentalizado para discriminar, marginalizar e impedir la realización libre y plena de la identidad cultural y religiosa. Como respuesta a estos procesos de discriminación, « Marginalized and other religious groups, most notably Muslims, are now utilizing the same kind of argument and making a claim that religious identity, just like gay identity, and just like certain forms of racial identity, should not just be privatized or tolerated, but should be part of the public space » (Modood, 2013, p. 64).

Ciertamente la hostilidad y ceguera institucional a la diferencia étnico-racial y religiosa experimentada por ciertas minorías en Europa refuerza la idea según la cual la secularización y algunas tendencias liberales, lejos de ser neutrales, reflejan credos, dogmas y posiciones filosóficas que buscan imponer formas de socialización, integración y homogeneización cultural de origen colonial. Como se ha visto, muchos liberales defensores de la neutralidad defienden un tipo de nacionalismo promoviendo, por ejemplo, el legado cristiano o la homogeneidad cultural (Sartori) como elemento indispensable en la construcción de la identidad e institucionalidad nacional.

En el fondo de estas polémicas, se halla la presumida superioridad de ciertas culturas sobre otras, la cual ha sido históricamente reivindicada a partir de múltiples criterios de orden económico, político, teológico, cultural o tecnológico. En virtud de formas de *jerarquización cultural*, se ha impuesto una serie de horizontes de sentido en detrimento de otros que se presumen de menor valía. En palabras de Taylor, « Les sociétés libérales occidentales sont jugées suprêmement coupables à cet égard, partiellement en raison de leur passé colonial et partiellement aussi parce qu'elles marginalisent des fragments de leurs populations originaires d'autres cultures. Dans ce contexte, la réponse "ici, c'est comme ça" peut paraître rude et dénuée de délicatesse » (2009, p. 86). En efecto, los procesos de colonización europeos ejercieron la dominación cultural, política y económica a través del olvido de la lengua, la historia y la identidad originaria (asimilación forzada). Con ello, promovieron inevitablemente la fractura de la unidad de la vida, el borramiento del sustrato ontológico y la supresión de los horizontes de sentido indispensables para la realización individual. En palabras de Fanon,

> La domination coloniale, parce que totale et simplifiante, a tôt fait de disloquer de façon spectaculaire l'existence culturelle du peuple soumis. La négation de la réalité nationale, les rapports juridiques nouveaux introduits par la puissance occupante, le rejet à la périphérie par la société coloniale des indigènes et de leurs coutumes, l'expropriation, l'asservissement systématisé des hommes et des femmes rendent possible cette oblitération culturelle. (2002, p. 225)

En este contexto, los procesos de colonización e imperialismo subyacente a la instauración y apogeo de las democracias liberales europeas han creado un sentimiento de sospecha epistémica y política sobre la legitimidad de ciertos valores pretendidamente universales y neutrales. En efecto, esta justificación universal y neutral sería percibida como una estrategia de ocultamiento de un proceso de jerarquización cultural previo. Este proceso se basaría principalmente en las teorías del progreso social de cuño ilustrado, al igual que la subyacente comprensión « naturalista » y racialista del impacto del clima en la minusvalía de ciertas razas[123]. A juicio de muchos (Fanon, Césaire, Memmi, Martí), esta jerarquización no sería más que la justificación ideológica de formas de violencia económica, política y social llevadas a cabo durante la expansión capitalista imperialista.

[123] Particularmente, la crítica latinoamericana ha mostrado cómo los discursos de inspiración liberal basados en la universalidad y neutralidad (Kant) se han construido a partir de una jerarquización racial de herencia colonial (Aníbal Quijano).

Como lo señaló Hall, la jerarquización cultural es percibida como una prolongación de formas de desprecio y racismo de origen colonial, lo cual minaría la noción misma de dignidad. Concretamente, esta jerarquización cultural redundaría en la dificultad en el acceso a la educación, el trabajo o la participación política de minorías nacionales, población migrante y pueblos autóctonos. De modo similar, estaría al origen de los procesos de racialización de la pobreza, la violencia y la exclusión social. Globalmente, esta jerarquización causaría « une incapacité à vivre en conformité avec des évaluations fortes, une incapacité à maintenir des attachements auxquels nous tenions, une incapacité à maintenir un cohérence biographique » (Renault E. , 2017, p. 205).

Como respuesta a estas formas de injusticia, la ausencia de reconocimiento cultural será vehiculada como una herida moral que debe ser denunciada y, por tanto, subsanada. Este horizonte de lucha por el reconocimiento presupone una ampliación de la comprensión de las esferas de justicia, gracias a la cual los individuos y comunidades pueden exigir la reparación de daños morales originados por tipos de violencia simbólica y cultural. Sobre todo, porque estos daños quiebran los componentes constitutivos de nuestra identidad, especialmente, en su dimensión onto-narrativa (Taylor) y psico-social (Honneth). En este sentido, la obra de Frantz Fanon refleja claramente la importancia del restablecimiento de la relación positiva y harmoniosa consigo mismo. La política del reconocimiento defendida por Taylor buscaría, por tanto, conjurar las imágenes y relaciones sociales neocoloniales que inculcan el sentimiento de autodesprecio y autodepreciación. Con ello, pretende liberar el juicio y la comprensión cultural de sus distorsiones ideológicas. Por eso:

> L'idée fondamentale qui sous-tend ces demandes est que la reconnaissance forge l'identité, particulièrement dans son application fanoniste: les groupes dominants tendent à renforcer une image d'infériorité aux groupes soumis. La lutte pour la liberté et l'égalité doit donc passer par une révision de ces images. On estime que des cursus multiculturels aideront à ce processus de révision. (Taylor, 2009, p. 90)

Por eso, el reconocimiento adquiere un poder explicativo y normativo de gran interés para nuestra investigación, pues restituye el valor de los horizontes de sentido en la formación de la identidad individual y grupal. Como ilustración, podemos señalar las estrategias de resistencia que apuntan a deconstruir y combatir ciertas representaciones e imágenes sociales denigrantes (orientalismo, exotismo indígena, hipersexualización africana, etc.). Igualmente, hallamos las exigencias de pluralización de los cánones escolares y currículos que privilegian ciertos legados culturales en detrimento de otros. Asimismo, encontramos la reivindicación de espacios de

representación y participación política (cuotas) con el ánimo de resarcir las brechas históricas. En resumidas cuentas, la lucha social por el reconocimiento de la diversidad cultural presupone el rechazo de ciertos imaginarios que reproducen estas jerarquías culturales y, por tanto, prolongan formas de injusticia cultural. La pregunta de fondo sería la siguiente: ¿cómo superar la marginalización social y cultural de origen colonial sin minar las libertades fundamentales?

Al respecto, Taylor considera que la igualdad de los valores culturales consiste ante todo en una *presunción* de igualdad. En este sentido, la presunción opera como un acto de fe, según el cual se supone que una cultura que ha existido durante un tiempo prolongado detenta elementos susceptibles de ser estimados universalmente (2009, p. 90). Como prolongación de las intuiciones políticas de inspiración expresivista, Taylor está persuadido que cada cultura en el mundo expresa de alguna manera una comprensión y apertura de mundo significativa. Ahora bien, aclara que los valores definidos por las culturas no tienen un valor *a priori*, pues, para llegar a un juicio relativo a su valor, es necesario un ejercicio previo de evaluación normativa y comprensión hermenéutica (antropología comparativa) que permita identificar aquellos valores que serían susceptibles de reconocimiento. Con el advenimiento de la modernidad y la revolución igualitarista, esta evaluación deberá, sin embargo, acomodarse a unas exigencias relativas a la protección de las libertades individuales y los derechos fundamentales. Taylor identifica claramente la dificultad filosófica: « la maladresse naît du fait qu'il y a un bon nombre de gens qui sont citoyens tout en appartenant à la culture qui remet en question notre territoire philosophique. La difficulté est de concilier leur sens de la marginalisation sans compromettre nous principes politiques de base » (Taylor, 2009, p. 86).

Desde la perspectiva de Taylor, la presunción de igualdad funciona como un punto de partida para evaluar otra cultura con el fin de analizar su compatibilidad y traductibilidad al esquema normativo liberal hegemónico. En su versión positiva, evitaría la negación categórica, colonial y asimilacionista de todo valor cultural que no provenga de la cultura dominante. Sin duda, esta disposición podría abrir espacios de negociación, comprensión y transformación social a tenor emancipatorio. En su versión negativa, no significaría más que un falso reconocimiento que prolonga la subalternidad y el paternalismo cultural, buscando en el fondo la liberalización de todas las culturas.

Habiendo identificado las dificultades políticas y filosóficas relativas a la consideración de igual valor de las culturas, debemos evaluar si esta presunción es suficiente no solo para superar las grandes brechas de desigualdad y la marginalización social, sino también para establecer procesos genuinos de reconocimiento cultural. Puesto que Taylor plantea que la cultura política de las sociedades liberales presupone un conjunto de principios políticos de base que serían con antelación innegociables, el multiculturalismo buscaría acomodar, modular y traducir dichos principios a « territorios filosóficos » de origen cultural diferente. Como resultado de esta acomodación, la negociación, el diálogo intercultural y el reconocimiento terminarían siendo simplemente una extensión y prolongación del conjunto de criterios normativos establecidos con antelación. Ciertamente, la balanza estaría inclinada hacia los valores liberales antes de cualquier diálogo o comprensión intercultural y, con ello, se reintroduciría la jerarquización y una comprensión colonial de las culturas. De acuerdo con Gómez-Muller, los principios encubiertos de evaluación cultural serían claramente los valores liberales, los cuales servirían de presupuestos normativos de cualquier proyecto de antropología comparada:

> L'affirmation de l'égalité de la valeur des cultures n'est pour lui qu'une simple « présomption » initiale qu'une évaluation des cultures pourrait par la suite confirmer ou infirmer « objectivement ». Or, cette croyance de Taylor relève elle-même d'une « foi » purement idéologique : la comparaison de la valeur est toujours sous-tendue par une certaine compréhension de la valeur qui sert de principe de hiérarchisation des valeurs et des cultures. (2014, p. 17)

Desde otra perspectiva, Parekh considera que tanto la subordinación de los horizontes de sentido a un solo principio normativo como la inconmensurabilidad, el relativismo y el etnocentrismo cultural constituyen un error hermenéutico y político. Criticando la tradición del monismo moral (Agustín, Locke y Marx), el autor estima, por un lado, que la comprensión de la normatividad social a partir de un solo principio implica que toda forma de diversidad cultural sería evaluada como una patología, desviación o malformación de una forma de vida hegemónica. Por otro lado, considera que el culturalismo pluralista (Vico, Montesquieu, Herder) reduciría la normatividad social a un conjunto de rasgos esenciales subyacentes a una cultura dada, con lo cual bloquearíamos cualquier forma de diálogo o comunicación entre horizontes de sentido diferente. Por ello, Parekh considera que las culturas no podrían ser evaluadas a partir de una mera presunción de igualdad, ya que la naturaleza humana está construida a partir de horizontes culturales tan variados (religiosos, políticos y económicos) que su demarcación normativa dista de ser evidente.

En lugar de evaluar las culturas como entidades autosuficientes, propone una aproximación holista que evalúe la posibilidad de construir un *universalismo pluralista* en función de los múltiples procesos de interculturalización que la humanidad ha experimentado. Así, afirma que ninguna cultura puede reflejar integralmente la totalidad de bienes y realizaciones de la vida humana, razón por la cual la diversidad axiológica se transforma en un bien en sí mismo. Con ello, se avanzaría en superar la visión estrecha de jerarquización cultural basada en la dicotomía liberal-iliberal, la cual ha servido de justificación de procesos de colonización e imperialismo. Al reconocer la diversidad de las manifestaciones culturales globales, podemos analizar cómo

> Each doctrine carries bits of the others within it, and is as a result internally diverse, weakly-centred, and possesses the moral and emotional resources to understand and even respect others. This mutual fusion of ideas and sensibilities has given rise to a broadly shared cultural vocabulary, no doubt varied and messy but for that very reason capable of providing a common framework of discours. (Parekh, 2006, p. 339)

Retomando la argumentación de Taylor, el autor es consciente de estas dificultades, razón por la cual se apoya en una serie de ideas presentes en la tradición hermenéutica que podría ampliar la comprensión de la cultura propia y, con ello, ampliar los horizontes de comprensión de las tradiciones existentes. Adoptando el criterio hermenéutico, podríamos superar la herencia de la epistemología fundacionalista en la formulación y evaluación del razonamiento práctico expuesta anteriormente. Desde esta perspectiva, el proceso de autocomprensión no pretendería alcanzar un estadio de neutralidad y objetividad similar al propuesto por el racionalismo ilustrado, el cual solo se logra anulando las tradiciones y marcos de referencia y, con ello, la historicidad de la razón. Por el contrario, el autor considera que la historicidad y narratividad de la vida humana (ontología moral) es indispensable para comprender la naturaleza de nuestra identidad y la normatividad social. Por ende, se interesa en la teoría de *fusión de horizontes* propuesta por Gadamer, especialmente, en lo que refiere a la restitución de los *pre-juicios* y las *tradiciones* en los procesos de comprensión humana y construcción de la identidad.

Alejándose de la connotación negativa del *pre-juicio* como evaluación infundada, dogmática y arbitraria, Gadamer considera que todo proceso de comprensión presupone un punto de vista, una serie de preconcepciones e ideas establecidas que determinan todo tipo de razonamiento práctico. Desde esta perspectiva, la restitución de aquello que antecede el juicio, el *pre-juicio*, sería indispensable para todo proceso genuino de comprensión humana, ya que permitiría no solo tomar conciencia de las « arbitrariedades de las ocurrencias » y « los hábitos

imperceptibles del pensar », sino también del sentido inmanente de las palabras y conceptos. Igualmente, considera que un enfoque hermenéutico abriría el campo de la finitud e imperfectibilidad humana como horizonte de comprensión de la normatividad humana. Gracias a la sospecha sobre el saber absoluto humano de cuño ilustrado (*epistemología fundacionalista*), Gadamer recupera la noción de *tradición* como un elemento positivo en la comprensión de la historicidad humana. A su juicio, las vivencias humanas son por naturaleza vivencias inscritas en realidades históricas concretas que sobrepasan la experiencia individual y subjetiva. Por ello, « Mucho antes de que nosotros nos comprendiéramos a nosotros mismos en la reflexión, nos estamos comprendiendo ya de una manera autoevidente en la familia, la sociedad y el Estado en que vivimos. El lente de la subjetividad es un espejo deformante. La autorreflexión del individuo no es más que una chispa en la corriente cerrada de la vida histórica » (1999, p. 244). En efecto, el ejercicio de comprensión supone que el horizonte de sentido está siempre inmerso en una pluralidad de voces y tradiciones de las cuales participamos consciente e inconscientemente.

Como todo juicio está siempre mediado por un entramado de tradiciones, será necesario reconocer el valor de aquellas tradiciones capaces de autoevaluarse críticamente y de allí restituir su importancia epistémica para la comprensión del otro. Al anticipar y revisar las proyecciones de sentido presentes en nuestros juicios, podremos abrirnos intelectual y espiritualmente a la verdad que se nos quiere transmitir. A diferencia de la aproximación ilustrada, Gadamer considera que es necesario desarrollar una disposición o receptividad interpretativa, gracias a la cual « se incluya una matizada incorporación de las propias opiniones previas y prejuicios. Lo que importa es hacerse cargo de sus propias anticipaciones » (1999, p. 336). Con este gesto crítico, el autor pretende reintroducir la dimensión histórica de los procesos de comprensión y, de igual modo, suministrar ciertos criterios de objetividad que faciliten el diálogo.

En este orden de ideas, la fusión de horizontes refiere a la capacidad de ampliar los marcos de comprensión, lo cual solo se logra mediante la toma de conciencia de la historicidad de nuestros *pre-juicios*. Como una espiral, el proceso hermenéutico podrá articular los *pre-juicios* conscientes con los nuevos horizontes de sentido provenientes de otras tradiciones y culturas. Esto a su vez ampliará los alcances epistémicos de los *pre-juicios* iniciales y, con ello, se enriquecerán de nuevo los horizontes de sentido. Al explicitar el horizonte normativo de las tradiciones y los *pre-juicios*, la comprensión implicaría un ejercicio de (auto)evaluación que busca desentrañar el *espíritu*

comunitario implícito en un tiempo determinado. A contrapelo de la versión althusseriana del reconocimiento como ideología, la comprensión del sentido comunitario implícito nos permitiría, por un lado, reconocer la existencia de un posible sustrato racional presente en los comportamientos e instituciones de nuestra propia cultura. Y, por otro, cultivar una disposición fundamental para comprender a otras personas, cuyas tradiciones, *pre-juicios* y valores se diferencian de los míos. En palabras de Gadamer,

> De este modo el sentido de la pertenencia, esto es, el momento de la tradición en el momento histórico-hermenéutico, se realiza a través de la comunidad de prejuicios fundamentales y sustentadores. La hermenéutica tiene que partir de que el que quiere comprender está vinculado al asunto que se expresa en la tradición, y que tiene o logra una determinada conexión con la tradición desde la que habla lo trasmitido. Por otra parte, la conciencia hermenéutica sabe que no puede estar vinculada al asunto al modo de una unidad incuestionable y natural, como ocurre en la pervivencia de una tradición sin solución de continuidad. Existe una verdadera polaridad de familiaridad y extrañeza, y en ella se basa la tarea de la hermenéutica, pero no en el sentido psicológico de Schleiermacher, como el ámbito que oculta el misterio de la individualidad, sino en un sentido verdaderamente hermenéutico, esto es, con la atención puesta en algo dicho: el lenguaje en el que nos habla la tradición, la leyenda que leemos en ella. (1999, p. 365)

De modo tal, la teoría de Gadamer refiere a la comprensión de la tradición como un *horizonte de sentido*, el cual puede ser estrecho u amplio, en función de la capacidad de diálogo, crítica y conciencia de los orígenes racionales y normativos de su formación. Dado que la comprensión depende de una polaridad entre familiaridad y extrañeza, es necesario encontrar el horizonte y la tradición correcta, gracias a la cual el intérprete podrá reconstruir la trama de sentido histórico subyacente a un juicio cualquiera. Así pues, « la fusión tiene lugar constantemente en el dominio de la tradición; pues en ella lo viejo y lo nuevo crecen siempre juntos hacia la validez llena de vida, sin que lo uno o lo otro lleguen a destacarse explícitamente por sí mismos » (1999, p. 377). Como proceso, la comprensión implica una constante fusión de horizontes de sentido subyacentes a nuestra propia cultura y a la cultura de los demás.

Retomando a Honneth, podríamos decir que la importancia de la fusión de horizontes se relaciona con el poder restaurador y sanador de las relaciones de reconocimiento. Mediante la lucha de los grupos sociales históricamente despreciados, se lograría una *revisión crítica-inmanente* de las tradiciones, instituciones y comportamientos patologizados causantes de formas de malestar social (exclusión, racismo, pobreza). Como todo proceso de lucha social implica la reconceptualización y reinterpretación de la normatividad dominante (tradición), esta no solo lograría desbloquear nuevos horizontes de comprensión, sino también generar acuerdos

comunitarios para subvertir la patologización de las relaciones sociales. Oscilando entre la familiaridad y la extrañeza, la lucha por el reconocimiento iría de la mano con una constante y rica fusión de horizontes normativos.

En contextos interculturales, esta fusión implica trasladarse a la situación del otro y, por tanto, abrirse a sus tradiciones y *pre-juicios*. Ya sea un asunto religioso, económico, político o cultural, la comprensión del otro deberá presuponer simultáneamente tomar conciencia histórica de los propios *pre-juicios* y ampliar los horizontes de sentido en los cuales estos se inscriben. Siguiendo a Taylor, la fusión permitiría ampliar los marcos referenciales que configuran nuestra identidad. Al disponer de nuevos *vocabularios expresivos* de comparación, podemos exteriorizar de manera más rica y variada nuestros sentimientos, pensamientos y comportamientos.

Como resultado, la configuración previa de los valores subyacente a nuestra identidad se altera, así que la trama narrativa adopta nuevos acontecimientos biográficos. Esto no implica el remplazo o abandono de nuestra identidad, más bien, personifica un incremento en los grados de apertura de nuestro mundo, de modo que se hace más extenso, profundo y abarcador. Este proceso tiene, sin embargo, un claro correlato disruptivo, pues *desestabiliza* nuestra propia identidad y comprensión del mundo. Dado que la narratividad de nuestra vida introduce nuevos capítulos, habrá que acomodar la trama en aras de suministrarle una nueva coherencia y sentido de totalidad. En palabras de Taylor:

> The cost appears as such from the standpoint of the antecedent identity, of course. It may be judged a gain once one has gone through the change. We are also enriched by knowing what other human possibilities there are in our world. It cannot be denied, however, that the path to acknowledging this is frequently painful. The crucial moment is the one where we allow ourselves to be interpellated by the other; where the difference escapes from its categorization as an error, a fault, or a lesser, undeveloped version of what we are, and challenges us to see it as a viable human alternative. Th is unavoidably calls our own self-understanding into question. This is the stance Gadamer calls « openness ». (2014, p. 37)

Gracias a la fusión de horizontes dispondremos igualmente de instrumentos normativos y explicativos para comprender los horizontes de sentido de otras culturas. Aunque la presunción de igual valor de las culturas implique un ulterior enriquecimiento y transformación de nuestros horizontes morales, también conlleva la desestabilización de los fundamentos morales –hiperbienes- que constituyen nuestra identidad y unidad de la vida. Como el impacto desestabilizador de dicha apertura suele ser contundente, el reconocimiento *incondicional*, neutral y desinteresado de cualquier tipo de *pre-juicio*, práctica o institución culturalmente diversa se haría

imposible. Por ello, será necesario evaluar posibles formas de intermediación y traducción que faciliten la fusión de horizontes. Desde una perspectiva histórica, Taylor considera que los parámetros de traducción y mediación podrían encontrarse en el progreso, aprendizaje y enriquecimiento acumulado de la razón humana. Como resultado de dicho progreso, Taylor estima que una serie de valores – los liberales –, lejos de estar estructuralmente inscritos en lógicas coloniales e imperialistas, tendrían una vocación universal que podría servir de punto de partida para cualquier fusión de horizontes y, con ello, evaluar los méritos y las contribuciones de cada cultura.

Relacionando la crítica al subjetivismo y relativismo neonietzscheano con la exigencia de igual valor de las culturas, Taylor terminaría reproduciendo ciertas vetas coloniales. Establece que la objetividad de los valores estaría ontológica y epistemológicamente relacionada con la objetividad de los valores liberales, los cuales habrían sido construidos mediante el aprendizaje acumulado de la humanidad. Suponer el reconocimiento del valor igual de las culturas implicaría, por el contrario, la aceptación voluntarista y subjetivista de horizontes normativos. Desde su perspectiva, esto desdibujaría la distinción entre a) el acto de declarar como meritoria una creación cultural y b) el acto de valoración condescendiente y acrítico. En sus palabras: « un jugement favorable rendu prématurément ne serait seulement pas condescendant, mais aussi eurocentrique : il fera à l'autre l'éloge d'être comme nous » (Taylor, 2009, p. 96).

Para superar la dicotomía entre el universalismo ciego a la diferencia y el relativismo culturalista de inspiración neonietzscheana, el autor insiste en la importancia de la *presunción* de valor, porque, por un lado, garantiza la disposición y abertura del espíritu frente a la comprensión del otro y, por otro, preservaría cierta objetividad normativa, la cual habría sido el resultado del progreso histórico de la razón. Sin embargo, ¿este criterio analítico no reintroduciría subrepticiamente la idea de jerarquías culturales? En efecto,

> L'idée de présomption d'égale valeur implique l'idée que certaines cultures, examinées de plus près, pourraient ne pas être jugées de valeur égale. La résistance de Taylor à un jugement immédiat d'égalité de valeur reflète un point de vue critique attaché à l'évolution progressive de la civilisation et au besoin d'établir des distinctions sur les mérites relatifs des diverses réalisations des différentes cultures. (Rockefeller, 2009, p. 124)

Dicho esto, Taylor abriría a lo sumo la posibilidad de pensar otras formas de comprensión y reconocimiento que no se reduzcan a la dimensión político-jurídica. En sintonía con Herder, estima que la igualdad de las culturas podría encontrar un correlato teológico como creación

providencial. Sin embargo, una aproximación tal, lejos de garantizar un terreno fértil y estable de comprensión, podría provocar lo contrario, es decir, una reducción monoteísta de la diversidad cultural hoy en día insostenible normativamente.

Siguiendo las reflexiones de Gomez-Muller y Parekh, consideramos que tanto el multiculturalismo liberal de Taylor como el deconstructivismo neonietzscheano se equivocan. Mientras que el primero encubre el origen eurocéntrico e ideológico subyacente a los criterios normativos pretendidamente universales del liberalismo (esencialismo colonial), los segundos minan la historicidad y efectividad de los horizontes normativos reivindicados por los pueblos culturalmente diferenciados (antiesencialismo condescendiente), cuya plataforma de lucha se ha basado principalmente en la defensa de la autonomía, la cultura y el autogobierno. Al respecto, Enrique Dussel considera que en aras de realizar un genuino proceso de reconocimiento intercultural y una verdadera fusión de horizonte

> Sería necesario tener conciencia explícita de ese « horizontes » siempre presente, del otro Colonial, del bárbaro, de las culturas en posición asimétrica, dominadas, « inferiores », como una fuente esencial en la constitución de la identidad del yo moderno, fuente permanente, constitutiva. La no consideración de ese Otro en la constitución del « yo moderno » invalida prácticamente todo el análisis histórico de Taylor, dado su carácter eurocéntrico. (2014, p. 121)

Teniendo en cuenta estas críticas, el multiculturalismo como proyecto de transformación social podría ejemplificar la evolución normativa del liberalismo, sobre todo, su capacidad de apertura y absorción de otros valores e instituciones. Más allá de esto, sería incapaz de abordar problemas políticos, sociales y filosóficos que orbiten por fuera de los cánones eurocéntricos. Para poder superar la aparente dicotomía entre la imposición de los valores defendida por el liberalismo y el relativismo etnocéntrico vehiculado por ciertas corrientes neonietzscheanas y decoloniales, será conveniente realizar una reconstrucción multicivilizacional de la modernidad, los derechos humanos, las libertades y la democracia; proyecto que desborda la propuesta de Taylor.

***

En los anteriores subcapítulos, vimos la propuesta multiculturalista elaborada por Charles Taylor, en especial, nos ocupamos de sus presupuestos epistemológicos y normativos. Estos últimos fueron construidos gracias a la crítica a ciertas corrientes individualistas del racionalismo y naturalismo moderno, y cuyo punto de desarrollo máximo sería la ilustración radical. Asimismo, nos detuvimos ampliamente en la revitalización del expresivismo romántico como fuente

normativa de la ética de la autenticidad. No referimos particularmente a la unidad de la vida, la importancia de los lazos intersubjetivos y el trasfondo cultural.

Luego, analizamos igualmente una serie de malestares sociales contemporáneos producidos por una comprensión individualista y atomista de la libertad humana. Para poder conciliar la libertad autodeterminada (revolución igualitaria) y la unidad expresiva de la vida (revolución expresivista), Taylor postula una concepción hermenéutica de la naturaleza humana (holismo individualista), en la cual el reconocimiento de los trasfondos socioculturales es indispensable para la conducción del razonamiento práctico y la formación de la identidad. Al adquirir dialógicamente ricos vocabularios expresivos, los seres humanos amplían los horizontes de sentido de la propia cultura y de aquella de los demás.

En este contexto, la propuesta multiculturalista de Taylor apuntaría no solo a transformar ciertos principios normativos (el Estado monocultural y el discurso de la neutralidad), sino también a resarcir y reconstituir los horizontes de sentido que han sido históricamente marginalizados por el colonialismo. Priorizando el caso canadiense, Taylor estima que el reconocimiento de derechos culturales y un conjunto de arreglos institucionales salvaguardan la autonomía de las culturas minoritarias y autóctonas. Con este reconocimiento institucional, se podrían conciliar conjuntamente los fines éticos culturalmente diversos, el conjunto de libertades y derechos fundamentales, al igual que la unidad política.

Durante la presentación de la propuesta de Taylor, una serie de debates emergieron, especialmente, en lo que concierne la tipología y alcances normativos de estos derechos diferenciados. Al respecto, la distinción entre *derechos colectivos* y los *derechos diferenciados en función de grupo* fue introducida sucintamente, de allí que su presentación se amplíe en el subcapítulo consagrado al trabajo de Will Kymlicka. Igualmente, mencionamos que, a pesar de ofrecer un importante avance en el reconocimiento de las identidades culturalmente diversas, la propuesta de Taylor tiende no solo a disociar la dominación cultural (*eurocentrismo* y colonialismo) y la opresión económica-social, sino también a prolongar la hegemonía del liberalismo como único horizonte normativo. Por este motivo, un gran número de intelectuales indígenas canadienses critican hoy en día los alcances emancipadores del multiculturalismo liberal (Coulthard, 2014; Lightfoot, 2016).

En este contexto, señalamos que la propuesta hermenéutica de Taylor perpetúa una veta colonial, porque, desde su perspectiva, la *igual dignidad* de las culturas dependería de un diálogo intercultural, cuyo resultado está sellado con antelación. Es decir, la pretensión de igual valor de las culturas encubriría los postulados liberales hegemónicos, los cuales operan como criterios normativos inamovibles. A juicio de Taylor, estos criterios normativos serían indispensables para luchar contra el relativismo axiológico y el etnocentrismo. Nosotros consideramos, sin embargo, que esta inamovilidad normativa reduciría no solo los alcances de la crítica al Estado monocultural, sino también los procesos de la decolonización y pluralización de los horizontes de sentido. Preservando ciertos presupuestos del monismo moral hegemónico - el individualismo-, el multiculturalismo liberal reproduciría la herencia cultural e histórica del *eurocentrismo* y el imperialismo (Tully, 1995; Parekh, 2006) y, por tanto, tendería al ensimismamiento, la autoanulación y autoindulgencia que pretendía criticar.

V. La ciudadanía multicultural en Will Kymlicka

A. Introducción

Por su intención de establecer algunas líneas de debate relativas a la institucionalización del reconocimiento multicultural, la propuesta de reconocimiento de la diversidad cultural elaborada por Will Kymlicka goza de gran interés teórico y práctico, no solo porque elabora con mayor detalle una tipología y caracterización de los derechos culturales, sino también porque complementa el análisis crítico de la construcción monocultural de los Estados-nacionales y los derechos humanos. Adicionalmente, amplía la comprensión de la libertad situada, pues estima que toda elección libre depende sustancialmente de un conjunto de bienes culturales disponibles en nuestro mundo circundante. De manera análoga al liberalismo igualitarista que considera la protección social como un pilar fundamental de la dignidad (Rawls), el multiculturalismo de Kymlicka promovería el reconocimiento de la diversidad cultural como un rasgo esencial en la realización individual de la vida humana. Así pues,

> De la même façon que le courant libéral du XIXe siècle a dû répondre aux critiques socialistes pour s'efforcer de pallier l'écart entre les « libertés formelles » et les « libertés réelles », il convient à présent de remédier l'inégalité entre les différents groupes culturels. La tolérance passive à l'égard de la préservation des cultures et des divers modes de vie doit laisser place à un engagement plus profond de l´État, par lequel il accorde aux « minorités culturelles » assistance et reconnaissance. La logique d'une compensation pour un handicap économique immérité doit être étendue : un désavantage d'ordre culturel doit donner lieu à une correction. (May, 2016, p. 134)

Desde esta perspectiva, Kymlicka pretende integrar los dos horizontes del pensamiento liberal que Taylor denominó la *revolución igualitarista* y la *revolución expresivista*, lo cual le permitirá ampliar y enriquecer la comprensión de las esferas de la justicia. Aunque con presupuestos normativos y epistemológicos diferentes, busca igualmente complementar y armonizar las demandas de redistribución y reconocimiento subyacentes al debate entre Fraser y Honneth (Kymlicka & Banting, 2006; Kymlicka W. , 2017). Así pues, « Une théorie libérale des droits des minorités doit donc expliquer comment ces droits [culturels] coexistent avec les droits de l'être humain et en quoi ils se révèlent limités par les principes de la liberté individuelle, de la démocratie et de la justice sociale » (Kymlicka W. , 2001, p. 16). En general, la propuesta de Kymlicka contribuye a la ampliación y enriquecimiento de la libertad y la emancipación humana a través del reconocimiento de nuevos derechos.

Para ello, Kymlicka complementa el potencial normativo del concepto neohegeliano de reconocimiento y su orientación intersubjetivista con una comprensión del multiculturalismo en clave igualitarista. Contrariamente a ciertas intuiciones de Taylor, los horizontes culturales (marcos referenciales) no tendrían un valor ontológico en sí mismos, dado que operan, más bien, como oportunidades de elección individuales. Inspirándose en los trabajos de Rawls, Dworkin, Raz y Margalit, el autor considera que la « pertenencia cultural » es un *bien primario* que deberá ser reconocido como fuente normativa y estructurante de la *ciudadanía*, para lo cual una acomodación institucional es necesaria. En efecto, piensa que los horizontes culturales constituyen un conjunto de bienes individuales indispensables en la formulación del razonamiento práctico: cuan más variados sean los horizontes, más libres seremos, ya que nuestra « oferta » de elección será más rica (contextos plurales de elección).

En este sentido, la importancia de una teoría liberal de las minorías culturales reposa en la idea de superar y corregir una serie de desigualdades socioculturales causadas tanto por la herencia colonial e imperial como por la comprensión monocultural del Estado-nación. Dado que estas desigualdades están al origen del descrédito, desprecio y subalternización pública de horizontes de sentido y « pertenencias » culturalmente diversas, las elecciones de proyectos de vida y el ejercicio de la libertad estarían respectivamente limitados. Razón por la cual el multiculturalismo propuesto por Kymlicka postularía ciertas acomodaciones y arreglos institucionales con el ánimo de *diferenciar* y proteger ciertos *bienes culturales minoritarios* con aquellos defendidos por la cultura dominante. De modo que su propuesta se enfoca principalmente en reconocer un conjunto de derechos culturales que reparen el acceso *desigual* a los bienes indispensables para el ejercicio de la autonomía y la libertad.

Teniendo en cuenta este horizonte, el autor desarrolla una sugerente teoría liberal del reconocimiento de la diversidad cultural, en donde la noción de ciudadanía se dota de una ampliación material y conceptual, superando la visión pretendidamente abstracta y neutral defendida a lo largo de los siglos XIX y XX. De manera similar a Taylor, pretende articular la idea de libertad individual con formas de igualdad y pertenencia cultural sin reforzar el relativismo cultural y el deconstruccionismo postmoderno de ciertas corrientes decoloniales. Al reinterpretar la noción de libertad e igualdad, Kymlicka buscará delimitar « quelques principes et concepts clés qui nous permettront de dégager les éléments constitutifs d’une pensée proprement libérale des

droits des minorités » (2001, p. 10). Con este conjunto de principios y conceptos, los operadores jurídicos y políticos podrían evaluar, revisar y juzgar el conjunto de demandas de reconocimiento movilizadas por los actores sociales. Con este « filtro normativo », pretende dotarse de instrumentos interpretativos más sólidos en aras de realizar una gestión institucional de los conflictos sociales de inspiración cultural.

Ciertamente, Kymlicka es consciente que las acomodaciones y arreglos institucionales de cuño multiculturalista no están exentas de polémica y conflictividad social. Después de la segunda guerra mundial y la caída de los grandes imperios coloniales, los conflictos etnoculturales se han exacerbado en función de un variado y heterogéneo abanico de reivindicaciones políticas, culturales, religiosas y económicas. En los años 70, 80 y 90, los conflictos etnoculturales en Ruanda, España, los Balcanes, Canadá, India, Irlanda o Nicaragua ilustraron la urgencia de repensar la tradición liberal bajo la perspectiva del reconocimiento de la diversidad cultural y la justicia sociocultural como garantes de la paz estable y duradera. A partir de los años 90, « Les organisations internationales se sont de plus en plus rendu compte que “tuer la tribu pour bâtir la nation” n’est tout simplement pas un modèle de développement viable ou moralement acceptable » (Kymlicka W. , 2007, p. 12).

Como lo mencionamos anteriormente, la lucha por la libertad en la segunda mitad del siglo XX tuvo tres momentos de desarrollo histórico, iniciando con las luchas anticoloniales e independentistas, pasando por las luchas por los derechos civiles hasta llegar a las luchas por el reconocimiento de la diversidad cultural. Durante este proceso, los principios liberales oscilaron entre, por un lado, la defensa de la *neutralité bienveillante*, cuya fuente de inspiración era la separación de la Iglesia y el Estado. Y, por otro lado, el reconocimiento *transitorio* de un conjunto de derechos específicos (discriminación positiva) con el ánimo de requilibrar las profundas brechas de desigualdad socioeconómica. Algo que estas dos lecturas compartían, sin embargo, era el rechazo a todo tipo de reconocimiento *permanente* de derechos culturales, ya que irían en contravía del horizonte igualitarista de los derechos humanos. En palabras de Kymlicka:

> Ce que la plupart des libéraux, de gauche ou de droite, continuent de rejeter, c’est l’idée d’une différenciation permanente des droits ou des statuts octroyés aux membres de certains groupes. En particulier, ils récusent l’affirmation selon laquelle l’attribution de droits spécifiques à des groupes serait souhaitable afin que continuent de s’exprimer certaines différences culturelles, et non pas simplement pour remédier à des discriminations historiques. Comme nous le verrons dans les chapitres suivants, les libéraux de l’après-guerre se sont très souvent opposés

> à l'idée que certains groupes ethniques ou nationaux puissent se voir accorder une identité politique permanente ou un statut constitutionnel. (2001, p. 14)

Con esta herencia política y filosófica definida, la propuesta de Kymlicka presupone, a su vez, una continuidad y una ruptura con los presupuestos normativos liberales precedentes. Como punto de continuidad, considera que el conjunto de libertades y derechos de las personas son inviolables, inherentes e inalienables, de modo que su restricción no se justificaría en ningún tipo de contexto culturalmente diverso. Como punto de ruptura, sostendrá que, aunque las libertades y derechos de las personas sean imprescriptibles, el reconocimiento de los derechos culturales deberá ser *permanente* y no temporal como lo pensaban los liberales en su momento, pues garantizan precisamente un componente vital de la dignidad humana – la libertad –. De lo contrario, muchos individuos seguirán sufriendo condiciones de *injusticia cultural*, exacerbando, a su vez, los conflictos etnoculturales[124].

Para poder articular estos dos presupuestos liberales en su teoría, Kymlicka elaborará una descripción de identidades culturales diversas, al igual que una tipología y caracterización de derechos culturales. En un primer momento, introducirá una distinción analítica relativa a las formas contemporáneas que adopta el pluralismo cultural (Estados multinacionales y Estados pluriétnicos) en virtud de la cual buscará definir los alcances y límites normativos de los derechos de inspiración multiculturalista. Basándose en presupuestos de carácter histórico y sociológico, distingue las reivindicaciones de (a) los pueblos autóctonos y minorías nacionales, (b) la población migrante y (c) otros tipos de comunidades o grupos humanos marginalizados históricamente (mujeres, LGBTIQ +).

Con ello, se dota de una serie de criterios interpretativos y jurídicos para modular y acomodar las exigencias de reconocimiento basado en la diferenciación entre « culturas societales » de tipo « nacional » y culturas de tipo « étnico ». En un segundo momento, esta descripción sociohistórica permitirá construir una serie de argumentos según los cuales los derechos culturales (derechos de autonomía regional, los derechos poliétnicos y los derechos

[124] De hecho: « when the state attacks a minority's sense of distinct nationhood, the result is often to promote rather than reduce the threat of disloyalty and secessionist movements. Indeed, recent surveys of ethno-nationalist conflict around the world show that self-government arrangements diminish the likelihood of violent conflict, while refusing or rescinding self-government rights is likely to escalate the level of conflict (Gurr 1 993; Hannum 1 990; Lapidoth 1 996). In the experience of Western democracies, the best way to ensure the loyalty of national minorities has been to accept, not attack, their sense of distinct nationality » (Kymlicka W. , 2000, p. 224).

especiales de representación política) no implican necesariamente una restricción de las libertades y la igualdad social. Siempre y cuando se disponga de instrumentos institucionales que amparen las libertades de los miembros de dichas comunidades, estos derechos propenderán a la ampliación de libertades y las condiciones de igualdad.

Profundizando en estos amparos constitucionales, Kymlicka intentará modular los alcances normativos de los derechos culturales en virtud de dos ejes interpretativos, las protecciones externas y las restricciones internas. Ubicándose en un punto intermedio en el debate entre liberales y comunitaristas, el autor rechaza, por un lado, cualquier tipo de limitación y coacción a las libertades individuales. Por otro lado, considera que el reconocimiento público de horizontes culturales diversos, lejos de minar las elecciones individuales, las fortalecería y robustecería. Priorizando una concepción individualista de los derechos, Kymlicka considera que, aunque los valores comunitarios son fundamentales para forjar lazos sociales y proyectos de sociedad compartidos, estima que su estatus ontológico está subordinado, en última instancia, a la capacidad individual de evaluar, revisar, adoptar o rechazar dichos horizontes de sentido.

Al reconstruir el núcleo normativo del liberalismo, Kymlicka afirma que las demandas que apuntan a la protección y promoción de ciertas prácticas culturales como un instrumento de resistencia a la asimilación y homogeneización forzada (protecciones externas) serían compatibles con los derechos fundamentales. Por el contrario, la demandas relativas a la limitación del disenso y a la disidencia cultural (restricciones internas) serían incompatibles con el núcleo liberal. Al igual que Honneth, Kymlicka considera que estas restricciones desbordarían los alcances universalistas del reconocimiento igualitario y, por tanto, podrían vulnerar la dignidad humana. Dicho esto, el conjunto de posibles protecciones externas compatibles con el liberalismo oscilaría entre:

> (1) Constitutional, legislative or parliamentary affirmation of multiculturalism, at the central and/or regional and municipal levels; (2) the adoption of multiculturalism in the school curriculum; (3) the inclusion of ethnic representation/sensitivity in the mandate of public media or media licensing; (4) exemptions from dress codes, Sunday closing legislation etc. (either by statute or by court cases); (5) allowing dual citizenship; (6) the funding of ethnic group organizations to support cultural activities; (7) the funding of bilingual education or mother-tongue instruction; (8) affirmative action for disadvantaged immigrant groups. (Kymlicka & Banting, 2006, p. 55)

Ahora bien, muchas reivindicaciones culturales han enraizado históricamente sus luchas en la preservación de valores, instituciones y prácticas, cuya orientación normativa podría desbordar el horizonte liberal. En efecto, algunas culturas priorizan de una manera diferente el

conjunto de bienes primarios presentes en la sociedad, destacando, por ejemplo, lealtades familiares o religiosas en detrimento de lealtades civiles o políticas. Igualmente, podrían desconocer la diferencia normativa entre lo privado y lo público, lo religioso y lo civil. En otros casos, presuponen una visión no acumulativa y colectivista de la propiedad. De modo que muchos derechos individuales carecerían no solo de sentido, sino también serían vistos como una amenaza a la preservación de sus formas de vida.

Kymlicka considera que la *relativización* de las libertades fundamentales podría causar profundos agravios a la dignidad humana y a la igualdad ciudadana. Al respecto, se suele hacer referencia a la prohibición del matrimonio con miembros externos de la comunidad, la mutilación genital femenina o el ostracismo religioso, etc. Según la distinción previa, las prácticas culturales de cuño iliberal serán catalogadas como *restricciones internas* carentes de justificación normativa, de modo que deberán ser transformadas con el ánimo de poder ser integradas al espectro normativo liberal hegemónico. Paralelamente, las reivindicaciones culturales basadas en el reconocimiento de protecciones externas contribuirían a fortalecer no solo las libertades individuales, sino también el poder integrador de la *ciudadanía*. Lejos de minar la base unitaria y común de la república, estas protecciones externas permitirían robustecer las lealtades y compromisos frente al cuerpo de leyes y poderes públicos que reconocen a los individuos tanto en su igualdad legal como en su diversidad cultural.

La propuesta de Kymlicka presupone una orientación progresista en la defensa de la democracia, las libertades individuales y la protección social (justicia social y cultural). Por ello, considera que el multiculturalismo como programa normativo no implica necesariamente el desmantelamiento del Estado de bienestar y el fortalecimiento de las lógicas neoliberales. Fácticamente no se ha probado una correlación entre las políticas de reconocimiento cultural y la profundización del neoliberalismo. De hecho, arguye que estas políticas han contribuido a confrontar la precariedad social que los pueblos autóctonos, minorías nacionales y población migrante sufren constantemente, ampliando el alcance del principio de no-discriminación. (Kymlicka & Banting, 2006) Como constatación general, las políticas multiculturalistas han contribuido a reducir las brechas de pobreza, segregación y exclusión social, al igual que los niveles de racismo y xenofobia. Con la colaboración de *Queen's University*, Kymlicka y Banting desarrollaron el *Multicultural Policy Index*, el cual no solo apunta a suministrar datos para la

elaboración y análisis de políticas públicas, sino también para evaluar sus diferentes niveles de implementación en función de los grupos asociados (minorías migrantes, pueblos indígenas y minorías nacionales). La orientación metodológica pretende examinar los impactos de las políticas basadas en el reconocimiento y la acomodación cultural:

> We start from the premise that all 21 of the countries in our sample are Western liberal-democracies, and as such are constitutionally committed to providing certain fundamental civil and political rights to all citizens on a non-discriminatory basis. They differ, however, in the extent to which they go beyond the non-discriminatory protection of traditional individual rights of citizenship to also provide some additional form of public recognition, support or accommodation for ethnocultural minorities to maintain and express their distinct identities and practices. It is this additional level of recognition, support and accommodation that we seek to measure with our MCP Index. (Multiculturalism Policies in Contemporary Democracies, 2023)

Analizando críticamente la propuesta multiculturalista, algunos autores consideran, por el contrario, que las políticas del reconocimiento cultural han contribuido a eclipsar y deteriorar las luchas por la emancipación y la redistribución de la riqueza (Fraser & Honneth, 2003). En este sentido, Sheryl Lightfoot (2016) considera que la defensa de un programa multicultural basado exclusivamente en el reconocimiento de *soft rights* podría profundizar las relaciones coloniales ampliamente legitimadas por la « doctrina del descubrimiento », la cual suministra, en última instancia, las fuentes normativas de la *soberanía* del Estado-nación[125].

Teniendo en cuenta todo lo anterior, presentaremos a continuación algunos rasgos generales del pensamiento de Kymlicka teniendo como base su obra seminal *La ciudadanía multicultural* (2001). Así pues, analizaremos cómo el autor pretende acomodar y armonizar las reivindicaciones basadas en la diversidad cultural y las libertades fundamentales. Para ello, (B) examinaremos, en primer lugar, la expresión pública de dos formas de pluralismo cultural (Estados multinacionales y Estados poliétnicos), al igual que la diferencia normativa entre las protecciones externas y restricciones internas. Posteriormente, (C) analizaremos la tipología de derechos culturales, la cual buscaría traducir institucionalmente las principales exigencias de los pueblos

[125] De manera similar, Den Coulthard (2014) considera que las políticas multiculturales de cuño liberal no solo perpetuarían formas de relación colonial, asimétrica y subalternizada, sino también fortalecerían la lógica de mercado capitalista basada en la desposesión y expropiación de tierras comunales. Por ello, priorizará las lógicas de autorreconocimiento como horizonte de resistencia y superación de la dominación del Estado colonial. Por su parte, James Tully (1995) considera que el multiculturalismo liberal sería tributario de una comprensión monista y colonial de la normatividad social heredada del constitucionalismo moderno, lo cual impediría cualquier tipo de diálogo intercultural, base real del reconocimiento genuino.

indígenas, minorías nacionales y población migrante. Dos tipos de derechos culturales serán analizados: a) los derechos de autonomía regional y b) los derechos poliétnicos.

Igualmente, (D) reseñaremos brevemente los argumentos de Kymlicka referidos a la mutua dependencia entre la pertenencia cultural y el ejercicio de la libertad, los cuales giran alrededor de: a) una reinterpretación del principio liberal de *igualdad*, b) la legitimidad de los acuerdos históricamente firmados entre naciones y, finalmente, c) el valor de la diversidad. Abordaremos a la par los argumentos normativos subyacentes a la exigencia de liberalización de las « culturas iliberales », al igual que el potencial integrador y unitario de la ciudadanía multicultural (Parekh, 2006; Modood, 2013). Al final de la sección, realizaremos un balance crítico inspirándonos en la propuesta de Sheryl Lightfoot (2016), quien divide la orientación normativa de los derechos culturales en *soft rights* y *hard rights*. Mientras los primeros se basan en un tipo de reconocimiento cultural tributario de la orientación liberal de los derechos, los segundos se apoyan en un tipo de reconocimiento que controvierte los presupuestos relativos al régimen de propiedad (apropiación) privada subyacentes al multiculturalismo hegemónico. Finalmente, (E) se expondrá sucintamente el trasfondo histórico de la emergencia de los derechos culturales en el sistema internacional de derechos humanos, así como los instrumentos jurídicos orientados a reconocer la diversidad cultural.

B. Reconocimiento y acomodación de la diversidad cultural

Las luchas por el reconocimiento presuponen sin duda un gran abanico de reivindicaciones y presupuestos normativos heterogéneos. Junto con Ricœur, Honneth y Fraser, vimos que algunos esfuerzos explicativos pretenden congregar dichas luchas en torno a la formación colectiva de identidades. Allí se incluirían a poblaciones y grupos históricamente marginalizados, cuya composición y formación varía ampliamente: los pueblos indígenas, minorías nacionales, mujeres, población LGBTIQ+ y población migrante. Globalmente, presumimos que estos grupos sociales comparten una serie de experiencias de injusticia, cuyo origen sería su pertenencia grupal. En efecto, la sociedad dominante y hegemónica despreciaría formas de « identidad colectiva » que no coincidan con las representaciones, valores y comportamientos inspirados en el heteropatriarcado,

el capitalismo y el colonialismo. Al tomar conciencia de estas experiencias colectivas de injusticia, un nuevo horizonte de emancipación basado en el *reconocimiento* se habría desarrollado. De modo que nuevos movimientos sociales entrarán en la escena de lucha social queriendo complementar las exigencias de *redistribución* de la riqueza. Por ello, la pertenencia grupal se ha convertido en una fuente normativa de reivindicación social, cultural y política.

Si bien este es un buen punto de partida para comprender las luchas por el reconocimiento de la diversidad cultural, el tratamiento *indistinto* de las identidades colectivas podría causar confusión y distorsión al momento no solo de comprender los móviles morales y el horizonte de reivindicaciones, sino también las estrategias políticas de acomodación institucional. Por ello, es necesario dotarnos de una serie de criterios teóricos capaces de explicar y modular el gran abanico de reivindicaciones grupales. Particularmente, las luchas por el reconocimiento de la diversidad cultural se inscriben ante todo en procesos históricos relacionados con la colonización y la migración, cada uno de los cuales representa un tipo de desafío normativo diferente.

En este contexto, la noción de *cultura societal* elaborada por Kymlicka posee una gran importancia. Esta hace referencia a una comunidad histórica, cuya composición social e institucional ha perdurado a lo largo de los años. Gracias a la existencia de una lengua, un territorio y una serie de valores, una cultura ha podido transmitirse de generación en generación, resistiendo a procesos de asimilación y homogeneización cultural. Desde esta perspectiva, la *cultura societal* ha sido a menudo asociada con las nociones de *pueblo* o *nación* en lo que refiere a su carácter simbólico-fundacional. En una definición de inspiración herderiana, Kymlicka considera que una cultura societal refiere a:

> Une culture qui offre à ses membres des modes de vie, porteurs de sens, qui modulent l'ensemble des activités humaines, au niveau de la société, de l'éducation, de la religion, des loisirs et de la vie économique, dans les sphères publique et privée. Ces cultures tendent à être territorialement concentrées et fondées sur une communauté linguistique. Je dis de ces cultures qu'elles sont « sociétales » pour souligner le fait qu'elles ne renvoient pas simplement à une mémoire ou à des valeurs partagées, mais comprennent en outre des institutions et des pratiques communes. (Kymlicka W. , 2001, p. 115)

En este sentido, las luchas culturales difieren claramente de otras luchas basadas en la igualdad de género o reivindicación de clase. Si bien estos horizontes normativos están política y sociológicamente imbricados, la especificidad del horizonte cultural reposa en el deseo de preservar un *modo de ser*, cuyas condiciones de existencia habrían sido patologizadas por la colonización, asimilación o dominación imperial. Gracias a la categoría de « cultura societal », se

podrá justificar distintamente una serie de derechos y acomodaciones institucionales en función de la composición y caracterización del grupo concerniente. Así, esta definición permite, en un primer momento, distinguir las reivindicaciones propiamente « culturales » de las que son elaboradas por grupos feministas o grupos LGBTIQ+ o aquellas enarboladas por el proletariado y sus intereses de clase, entre otros. En un segundo momento, contribuye a precisar y modular los alcances normativos de las reivindicaciones de reconocimiento, particularmente en lo que refiere a los derechos diferenciados en función de grupo (*group-differentiated rights*) (derechos de autonomía, derechos poliétnicos y derechos de representación especial). Finalmente, suministra un marco de interpretación para juzgar la compatibilidad y conformidad de ciertas reivindicaciones con los principios liberales de base. A continuación, realizaremos una presentación histórico-conceptual de la formación de identidades siguiendo los dos modelos de diversidad cultural presentados por Kymlicka. Luego, abordaremos las diferencias analíticas y normativas de las restricciones internas y las protecciones externas como principio modulador de la institucionalización del reconocimiento.

a. Clasificación de las reivindicaciones culturales: Estados multinacionales y Estados poliétnicos

Desde la perspectiva multiculturalista elaborada por Kymlicka, dos modelos de diversidad cultural se han desarrollado en el proceso de consolidación de los estados-nacionales contemporáneos. Por un lado, hallamos los *Estados multinacionales* formados por procesos de integración – forzada o voluntaria – de pueblos y naciones (culturas societales) que gozaban en el pasado de una cierta autonomía política, social y cultural. En este caso, nos referimos principalmente a los pueblos autóctonos y minorías nacionales que buscan mantenerse como sociedad distinta exigiendo cierto nivel de autonomía como garantía de supervivencia. Por otro lado, encontramos los *Estados poliétnicos* construidos por procesos variados de migración voluntaria, y cuyas exigencias sociopolíticas apuntan al reconocimiento de su particularidad cultural como un complemento del proceso de integración. Si bien las culturas étnicas no procuran un reconocimiento como cultura societal separada, desean preservar y manifestar su cultura diversa

públicamente. Esto presupone la existencia de una cierta cohesión social cristalizada en la transmisión de una lengua, tradiciones o prácticas culturales y religiosas.

Además de las minorías nacionales, pueblos autóctonos y población migrante, muchos Estados contemporáneos hospedan grupos poblacionales de origen africano, cuya esclavización los privó de cultura societal (territorio, lengua y costumbres religiosas). Kymlicka es consciente de la dificultad al momento de analizar las luchas negras por el reconocimiento, sobre todo, debido a los elementos sociohistóricos que han determinado la construcción de sus identidades. En efecto, « On ne leur permettait pas de s'intégrer à la culture dominante, mais on ne leur permettait pas non plus de conserver leurs langues et leurs cultures propres ou de créer des associations et des institutions culturelles Nouvelles » (Kymlicka W. , 2001, p. 42).

Adicionalmente, conviene no confundir estas formas de diversidad cultural con otras formas de identidad colectiva vehiculadas por el movimiento feminista, la población LGBTIQ+ o la clase trabajadora. Sobre la base de la definición de cultura societal y grupos étnicos, Kymlicka excluye otro tipo de movimientos, colectivos y grupos sociales que tienen como horizonte de lucha la igualdad de género, orientación sexual o clase. Su razón se basa en que este tipo de injusticias son transversales a cualquier segmento de la sociedad. En efecto, « La marginalisation des femmes, des homosexuels et des personnes handicapées transcende les frontières ethniques et nationales — elle frappe les cultures majoritaires et les États-nations, tout comme elle frappe les minorités nationales et les groupes ethniques – et elle doit être combattue en tous lieux » (Kymlicka W. , 2001, p. 35). Para lograr una acomodación y solución efectiva de las múltiples injusticias, es necesario delimitar las fuentes normativas de las reivindicaciones políticas, al igual que sus motivaciones psicosociales.

Paralelamente, es necesario aclarar que los dos modelos de diversidad cultural propuestos por Kymlicka no son excluyentes, pues un Estado puede ser a la vez multinacional y poliétnico, como es el caso de Estados Unidos, Reino Unido o Canadá. Igualmente, puede ser multinacional/plurinacional y unitario, tal como es el caso de Suiza, Ecuador o Bolivia. En términos generales, el multiculturalismo tal como lo entiende Kymlicka supone el reconocimiento de la diversidad cultural como medio para salvaguardar la esfera normativa de los individuos y, por su naturaleza individualista, es compatible con los principios de unidad, indivisibilidad e integridad territorial subyacentes a la comprensión wesphaliana de la soberanía. Lo anterior se

comprende mejor al diferenciar dos tipos de lealtades: aquellas provenientes del *patriotismo constitucional* referidas al Estado de derecho y aquellas referidas a la *pertenencia cultural*.

Para comprender mejor los alcances normativos de esta composición sociocultural diversa, analizaremos la definición de estados multinacionales, tomando de base dos casos concretos (Estados Unidos y Canadá). Luego analizaremos la definición de los Estados poliétnicos y los presupuestos normativos relativos a la integración y reconocimiento de la diversidad cultural de la población migrante. Tomaremos dos casos antagónicos para ilustrar este tipo de derechos, por un lado, el reconocimiento cultural subyacente a la excepción del uso de casco de seguridad de la población Sij en Reino Unido y, por otro lado, la prohibición del *hijab* en los establecimientos escolares en Francia. Globalmente, nos interesa demostrar que, a pesar de la narrativa altamente ideologizada contra el reconocimiento de la diversidad cultural, muchos Estados contemporáneos gozan actualmente de una serie de prerrogativas y excepciones estatutarias basadas en criterios culturales. Esta constatación podría ampliar las fuentes normativas del reconocimiento de la diversidad cultural y combatir los prejuicios y discursos de inspiración neoconservadora y ciegos a la diferencia.

Para comenzar, podríamos atrevernos a decir que gran parte de los Estados contemporáneos son de alguna manera multinacionales, ya que albergan *culturas societales*, cuya cohesión, tamaño y territorialidad varían en función de cada país. Aunque la mayoría de los Estados-nacionales han pretendido construirse por medio de procesos de asimilación y homogeneización cultural – forzada o voluntaria –, este esfuerzo ha sido ampliamente contestado por minorías nacionales y pueblos autóctonos. A excepción de Corea del Norte o Japón que son catalogados como países altamente homogéneos culturalmente, la pluralidad cultural es un rasgo distintivo de los Estados contemporáneos. Esta diversidad, sin embargo, tiene orígenes diferentes en función del contexto histórico y la dinámica de integración subyacente. Así pues, una cultura minoritaria puedo haber sufrido procesos de colonización y ocupación imperial, siendo anexada de facto a un Estado central. En otros casos, esta integración pudo haber sido voluntaria fruto de un proceso de confederación, en donde una nación se adhiere libremente un Estado Federal mayor.

En relación con los procesos de integración forzada, Kymlicka comienza mencionando el caso estadounidense, no solo porque alberga una gran diversidad cultural, sino también porque ha contribuido mundialmente a hegemonizar una cierta versión de su gestión. Producto de procesos

de colonización y expansionismo imperial, los pueblos indígenas, puertorriqueños, chicanos, polinesios de Hawái, chamorros y otros habitantes de las islas del Pacífico fueron anexados forzosamente a una entidad política que ahora dirige sus destinos. Dadas las condiciones de anexión, estas naciones gozaron desde sus inicios de estatus jurídicos especiales. Por ejemplo, los pueblos indígenas fueron reconocidos como « naciones interiores dependientes », reconociendo cierto estatus administrativo y judicial distinto. Igualmente, Puerto Rico y Guam gozan de otro tipo de excepciones aglutinadas en el estatus de « protectorado ». Globalmente, « Chacun de ces peuples est intégré à la fédération américaine tout en disposant de pouvoirs spéciaux lui permettant de se gouverner soi-même » (Kymlicka W. , 2001, p. 25).

En efecto, los pueblos indígenas en Estados Unidos han gozado históricamente de un estatus particular, sobre todo, porque detentan un cierto tipo de soberanía en tanto que « sociedades distintas e independientes » (*Marshall trilogy 1823-1832*). Teniendo en cuenta esto, el *Civil Rights Act* de 1968 prolonga la idea según la cual las tribus indígenas no están completamente sujetas a las prescripciones del *Bill of Rights*, especialmente en lo que concierne a la separación del Estado y la iglesia y a los procedimientos penales (primera y quinta enmienda constitucional) [126]. Como resultado, se desarrolló una comprensión de las libertades en clave igualitarista y diferencialista. Por un lado, se buscaba reconocer a los pueblos indígenas como ciudadanos con plenos derechos civiles y políticos, lo cual implicó la posibilidad de gozar de educación, salud y vivienda, al igual que una participación política a nivel federal. Por otro lado, se pretendía superar la imagen de ciudadanía abstracta e individualista, la cual, lejos de reconocer a los pueblos indígenas como sociedad distinta, podría repercutir en una nueva forma de asimilación. De acuerdo con Kymlicka:

> Both stateless nations and indigenous peoples reject any idea that they are simply 'minorities' within the larger political community and insist instead that they form their own distinct and self-governing political community within the boundaries of the larger state. As James Tully argues, the sort of relationship desired by indigenous peoples in Canada must be one based on the recognition of Aboriginal people as 'peoples' or 'nations'. This 'nation-to-

[126] Al respecto, un sistema de justicia de doble estándar será impuesto: « All Americans are entitled to certain basic constitutional rights […] The rights of nonreservation Indians are guaranteed under the Federal Constitution; those of reservation Indians are guaranteed under the 1968 Indian Bill of Rights. Most of these constitutional rights protect persons against unfair or discriminatory acts of Federal and State government officials. American Indians as citizens of the United States, as well as the States in which they live, are entitled to the same protections against Federal and State officials. But, because Indian tribes traditionally have been considered separate sovereign governing bodies, the courts have tended to hold that the Federal Constitution does not protect tribal members against the acts of tribal officials. As a result, Indians living on reservations have been denied certain rights under the Constitution guaranteed to those living off reservations » (1972, p. 9).

> nation' relationship is sought by most stateless nations and indigenous peoples around the world. (2000, p. 222)

En general, los pueblos autóctonos y minorías nacionales detentan derechos específicos relativos a la explotación de la tierra y promoción de la lengua, vestimenta y costumbres tradicionales. Así pues, en Hawái, el malayopolinesio goza del mismo reconocimiento institucional que el inglés. Conjuntamente, el español y el inglés son reconocidos como lenguas oficiales en Puerto Rico. De manera similar, los pueblos autóctonos detentan una cierta autonomía en el uso de tierras colectivas (*Indian Bands),* las cuales han sufrido fluctuantes transformaciones histórico-administrativas. Así, « les minorités nationales aux États-Unis disposent d'un éventail de droits visant à définir et à protéger leur statut de communauté culturellement distincte, et elles luttent pour conserver et étendre ces droits » (Kymlicka W. , 2001, p. 26).

A pesar de poseer una densidad poblacional pequeña comparada con la población total de Estados Unidos, estos pueblos y culturas societales han luchado no solo por ampliar el reconocimiento de derechos, sino también para demostrar su importancia en la construcción de la identidad nacional y el horizonte normativo de la modernidad. Podemos destacar el trabajo de movilización social, revitalización cultural y organización política del *American Indian Movement* y el *Red Power*[127]. Más recientemente, Donald Grinde y Bruce Johansen han querido demostrar en su libro *Exemplar of Liberty (1991*) cómo las prácticas democráticas y libertarias de los pueblos nativos de América, en particular, la Confederación Iroquesa, habrían influenciado en el pensamiento de los padres fundadores de Estados Unidos [128]. Siguiendo la lectura de Iris Young,

> On Grinde and Johansen's account, the Articles of Confederacy which were adopted by the Continental Congress had an earlier iteration in the Albany Plan of Union, which in turn was influenced by the Iroquois Great Law of Peace. When they debated what provisions the new American Constitution should contain, the American revolutionaries discussed ideas of the Iroquois federation among others. John Adams, for example, included a discussion of Indian political institutions in his comprehensive survey of governments of the world. Adams urged the framers of the Constitution to study Indian governance systems thoroughly. Some speeches to the Continental Congress in the years leading up to the passage of the Constitution invoked Iroquois ideas and imagery. Thus Grinde and Johansen claim that the ideas and practices of

[127] En algunas ocasiones, estas luchas han incluido demandas de independencia y secesión como horizonte de lucha (Puerto Rico y Lakota).

[128] Un esfuerzo similar podría ser aquel desarrollado por Scott Prat y su libro *Native Pragmatism. Rethinking the roots of american philosphy* (2002), así como las contribuciones publicadas en American *Philosophy: from Wounded Knee to the present* (Pratt L & McKenna, 2014) y *Decolonizing American Philosophy* (McCall & McReynolds, 2021).

> Iroquois federalism had an indirect influence on the founding, as one of the many streams that flowed into the American democratic current. (Young, 2000)

En este sentido, podríamos afirmar que las luchas de los pueblos indígenas, lejos de representar fuerzas « antipatrióticas », buscarían revitalizar, por el contrario, los principios normativos que inspiraron los procesos de emancipación y liberación norteamericanos (*Bill of Rights*). Desde su perspectiva, estos principios de clara orientación pluricultural habrían sido corrompidos y alterados por los procesos de colonización, asimilación y expoliación efectuados a lo largo del siglo XIX y XX.

Continuando con nuestra argumentación, Canadá podría ser considerado igualmente como un estado multinacional, ya que alberga una amplia variedad de pueblos autóctonos y una sólida minoría nacional en Quebec que conjuntamente gozan de reconocimiento constitucional diferenciado. Al consagrarse constitucionalmente como Estado multicultural en 1981, Canadá abriría un nuevo ciclo de acomodaciones y arreglos institucionales en aras de armonizar las múltiples fuentes socioculturales que conforman su población. Por ello, el caso canadiense ha logrado amplia visibilidad internacional posicionándose como modelo exitoso de la gestión de la diversidad cultural. Así, ha servido de fuente de inspiración de organismos internacionales que procuran exportar el multiculturalismo a otros países. A lo largo de esta tesis hemos hecho alusión al caso canadiense en múltiples ocasiones, por lo cual solo nos remitiremos brevemente a algunas dificultades de aplicación de este modelo multicultural.

Si bien el reconocimiento de inspiración multicultural fue un gran avance en la garantía de autonomía y libertad de los individuos y grupos culturales diversos, la interpretación social y política del espíritu constitucional ha desencadenado grandes debates y conflictos políticos. En efecto, la constitucionalización del carácter multicultural del Estado canadiense ha implicado, por un lado, una cierta disposición institucional frente al reconocimiento de derechos específicos y, por otro lado, una relación conflictiva entre los miembros de la federación. Así pues, uno de los últimos esfuerzos por solucionar las tensiones entre las culturas societales fue el *Accord de Charlottetown* (1992) – rechazado via referendo – , el cual « aurait octroyé aux autochtones un “droit inhérent à s’autogouverner” et accordé au Québec un statut spécial en tant que seule société, au Canada et en Amérique du Nord, ayant une langue et une culture majoritairement francophones » (Kymlicka W. , 2001, p. 27). Más recientemente, podemos mencionar el *Nisga’a*

Final Agreement (1998) con el cual reconoce la autonomía territorial, jurídica y administrativa a esa población, al igual que la creación del territorio Nunavut (1999) exigida por los pueblos inuits.

Ciertamente, Canadá fue uno de los primeros países en reconocer constitucionalmente la pertenencia cultural como una dimensión consustancial de la dignidad y el ejercicio de las libertades. A juicio de Kymlicka, esto no se hubiera logrado sin un ambiente histórico-institucional caracterizado por: a) la composición tripartita de su identidad nacional (inglesa, francesa e indígena); b) el carácter federal de su organización política; c) la afluencia constante de población migrante. Estos tres elementos combinados habrían condicionado favorablemente el advenimiento de las políticas multiculturales. Basado en esto, Kymlicka señala que el « fracaso ulterior » de la promoción del multiculturalismo a través de organismos internacionales se explicaría en el intento de extrapolar la particularidad canadiense a otros países que no necesariamente comparten estas condiciones : « En général, les pays qui, comme le Canada, ont adopté avec succès des politiques de bilinguisme, de fédéralisme ou de multiculturalisme, ont pu le faire parce qu'ils jouissaient de conditions favorables; les conditions préalables à cette réussite étaient déjà présentes. Dans la plupart des pays en voie de développement, en revanche, elles sont absentes » (Kymlicka W. , 2007, p. 14).

En conclusión, constatamos que es posible reconocer una serie de acomodaciones y arreglos institucionales con el ánimo de armonizar la composición cultural heterogénea subyacente en un país dado. En principio, este reconocimiento violaría la congruencia necesaria entre el Estado y la nación, la cual sería indispensable para el advenimiento de sociedades plenamente liberales y democráticas. Ahora bien, como mencionamos anteriormente, la pretendida homogeneidad cultural subyacente a los Estados-nacionales contemporáneos dista de ser un criterio universal; más bien, se enraíza en una serie de criterios normativos racistas de cuño colonial y expansionista (Gellner y Mill) ampliamente contestados:

> Historiquement, ce refus de reconnaître l'existence de minorités nationales est inextricablement lié, chez les colons d'origine européenne, à la conviction que les peuples indigènes qui occupaient les territoires avant eux leur sont inférieurs. Jusqu'à une période récente, ces peuples étaient considérés comme des « races soumises», à placer sous tutelle, n'atteignant pas un niveau suffisant de développement politique pour pouvoir être définis comme des «nations», incapables de se gouverner eux-mêmes et ayant, de ce fait, besoin de la protection paternaliste de ces Blancs qui constituent la race supérieure. Les populations indigènes n'étaient pas considérées comme des sujets de droit. Ainsi, on estimait que les accords signés avec eux étaient non pas des traités au regard du droit international, mais bien des actes unilatéraux relevant du droit national. (Kymlicka W. , 2001, p. 39)

Como segunda fuente de diversidad cultural, la migración ha contribuido a la construcción de Estados poliétnicos. Autorizando legalmente la llegada de individuos y familias de otros países, Estados Unidos, Canadá o Australia han desarrollado históricamente una composición diversa y heterogénea de ciudadanos que les ha permitido impulsar su economía nacional. Igualmente, la afluencia de fuerza de trabajo migrante contribuyó a la reconstrucción entera de la sociedad en contexto de post-guerra. Así pues, Reino Unido, Francia y Alemania canalizarían flujos de migración regulada (jamaiquina, argelina y turca) con el ánimo no solo de reconstruir la infraestructura nacional y salvaguardar cierta soberanía alimentaria, sino también aumentar la tasa de natalidad y el relevo generacional. En este sentido, la población migrante ha representado un eslabón fundamental en el desarrollo de las democracias liberales más poderosas del mundo. Esta importancia económico-social ha sido, sin embargo, minimizada e invisibilizada mediante una serie de políticas asimilacionistas con las cuales se ha buscado borrar la contribución económica, cultural y social de la población migrante en la creación del tejido nacional. En lo que refiere al mundo anglosajón,

> Avant les années soixante, on attendait des immigrants optant pour ces pays qu'ils se départent de leur héritage distinct et qu'ils adoptent pleinement les normes culturelles existantes. On désigne ce modèle d'immigration sous le nom d'*anglo-conformité.* On refusa même à certains groupes le droit d'immigrer, parce que l'on jugeait qu'ils n'étaient pas assimilables (on imposa, par exemple, des restrictions à l'immigration chinoise au Canada et aux États-Unis, tandis que l'Australie pratiqua une politique d'immigration ouverte aux seuls individus de race blanche). On estimait, en d'autres termes, que l'assimilation était un facteur essentiel de stabilité politique, en se fondant sur des arguments entachés d'ethnocentrisme et sur le dénigrement des cultures étrangères. (Kymlicka W. , 2001, p. 28)

Esta comprensión asimilacionista de la integración social será transformada progresivamente debido a la fuerte organización y lucha popular en contra de la segregación, marginalización y explotación sociocultural de los años 60 y 70. Como resultado, nuevos presupuestos normativos guiarán las políticas de integración de la población migrante. Lejos de representar facciones antipatrióticas, el reconocimiento de ciertas prácticas e identidades culturales sería visto de ahora en adelante como un medio más adecuado para lograr la integración inclusiva y diversa. Así pues, la lengua materna sería tolerada en la esfera privada-familiar y asociativa. Se dispondrá de mayor flexibilidad en el reconocimiento de prácticas religiosas, culinarias y vestimentarias. Al erosionar la unidireccionalidad de las políticas asimilacionistas, el modelo basado en *integración inclusiva* presupone que ambas partes comparten una serie de deberes y obligaciones. En palabras de Modood, este modelo de integración estipula que « processes of

social interaction are seen as two-way, and where members of the majority community as well as immigrants and ethnic minorities are required to do something; so the latter cannot alone be blamed for failing (or not trying) to integrate. The established society is the site of institutions – including employers, civil society and the government – in which integration has to take place, and they accordingly must take the lead » (2013, p. 444).

Aunque estas acomodaciones dirigidas a la población migrante presupongan el reconocimiento de la diversidad cultural, es importante distinguirlas – dice Kymlicka – de las reivindicaciones asociadas con las « culturas societales ». Producto de su migración voluntaria, estos grupos poblacionales no viven en un territorio ocupado históricamente. Tampoco conforman naciones relativamente estables y homogéneas[129]. Razón por la cual la exigencia de aprendizaje de la lengua del país de acogida seguirá siendo considerado como criterio de integración. En efecto, « Contrairement aux minorités nationales, leur refus de l'assimilation ne signifie pas qu'ils souhaitent l'instauration d'une société parallèle. Il y a ainsi, aux États-Unis et en Australie, un certain nombre de "groupes ethniques" formant au sein de la société anglophone des subcultures assez ouvertes. Je parle en ce cas de "polyethnicité" » (Kymlicka W. , 2001, p. 30). Por la composición histórico-sociológica de sus identidades, estos grupos étnicos gozarían de un tipo de reconocimiento cultural restringido, ya que el carácter voluntario y consentido de la migración presupone una renuncia a la « cultura societal » de origen. A lo sumo, la instauración de la doble nacionalidad permitiría armonizar y acomodar ciertas reivindicaciones de corte cultural.

En definitiva, se podría considerar que muchos Estados en las Américas son a la vez multinacionales y poliétnicos, pues albergan minorías autóctonas anexadas de facto durante la invasión europea. Igualmente, albergan amplios contingentes de migrantes (italianos, libaneses, chinos, irlandeses, alemanes, etc.). A pesar de que este gran abanico de diversidad cultural ha sido ampliamente marginalizado y ocultado por razones previamente examinadas, las últimas décadas han visto amplios progresos en el reconocimiento de derechos culturales que garanticen la autonomía, libertad e igualdad cultural.

[129] Por ejemplo, aunque la migración latina en Estados Unidos comparte ciertos rasgos culturales relativos al idioma y la religión, dista de reivindicar un reconocimiento como « cultura nacional » distinta. Más bien, su sentimiento de pertenencia se ancla en un espíritu « continental », es decir, « latinoamericano ».

b. ¿Cuál institucionalización del reconocimiento cultural?

En la parte introductoria, mencionamos que la comprensión histórico-sociológica de la formación de las identidades culturales permitiría no solo esbozar una serie de derechos culturales, sino también modular su alcance normativo. En concreto, anotamos que los derechos consagrados al reconocimiento de la autonomía de pueblos autóctonos y minorías nacionales supondrán mayores alcances, pues buscarían corregir injusticias históricas causadas por políticas asimilacionistas de origen colonial e imperialista. En un segundo plano, encontraremos los derechos poliétnicos destinados a la población migrante, cuyo alcance normativo es más restringido, pues pretenden acomodar de una manera más incluyente procesos de integración voluntarios. Dado que el reconocimiento de derechos especiales en función de grupo podría desbordar las reivindicaciones de tipo cultural, su análisis implica una serie de discusiones que trascienden los alcances de la presente investigación. Esta tipología de derechos culturales será abordada con mayor detalle en la siguiente sección.

Por lo pronto, conviene analizar la manera en la cual Kymlicka pretende modular los alcances normativos de estos derechos culturales partiendo de una estrategia argumentativa y analítica basada en las *protecciones externas* y *restricciones internas*. Ciertamente, el debate en torno a los derechos culturales no está exento de confusiones y simplificaciones. Durante mucho tiempo, el liberalismo ciego a la diferencia (Liberalismo I) consideró los derechos culturales como sinónimo de derechos colectivistas y, por extensión, contrarios a la libertad; es decir, su virtual reconocimiento iría en contra de las libertades de base. Gracias a los debates adelantados por las corrientes comunitaristas y multiculturalistas (MacIntyre y Taylor), se ha argumentado cómo ciertas pertenencias culturales no solo son constitutivas de la identidad, sino también son indispensables para la preservación de la cohesión social y, por tanto, la garantía de libertades. En esta línea argumentativa, Kymlicka ha argüido cómo la *ciudadanía multicultural* representa una prolongación y enriquecimiento de las libertades de base de cuño individual (Liberalismo II), sobre todo, porque la pertenencia cultural es la condición de posibilidad de toda elección libre y racional. Aunque presupone que esta libertad es ante todo individual, considera que ciertos derechos específicos pueden ser ejercidos también colectivamente tal como lo expresó en su entrevista *Les droits culturels et les príncipes sociaux-démocrates* (Gomez-Muller & Rockhill, 2010, p. 171). En

este contexto, nos topamos de nuevo con la tensión entre la comprensión de la libertad autofundada (autodeterminación) y la libertad situada (expresivista). En palabras de James Tully,

> The politics of cultural recognitions is said by many derive from clashes between the aspiration to be free from the ways of one's culture and place, to free oneself from oneself (*se dépendre de soi*, in Michel Foucault's memorable phrase), and the equally human aspiration to belong to a culture and a place, to be at home in the world. The tension between these two goods cannot be resolved or transcended, and it cannot be overcome by a rootless cosmopolitanism on one side or purified nationalism on the other. The twentieth century is a graveyard of failed attempts. (Tully, 1995, p. 32)

Para evitar malentendidos y construir nuevos caminos de comprensión, es necesario distinguir dos tipos de reivindicaciones de tipo cultural. Por un lado, hallamos las reivindicaciones que buscan limitar internamente la disidencia con el ánimo pretendidamente de salvaguardar la unidad y homogeneidad del grupo culturalmente diverso. Por otro lado, encontramos las reivindicaciones que buscan proteger a un grupo cultural cualquiera de decisiones externas, las cuales son tomadas normalmente por miembros de la cultura dominante. En este sentido, Kymlicka sostiene que « les libéraux peuvent et doivent soutenir certaines mesures de protection externe lorsque celles-ci favorisent l'équité dans les rapports entre groupes, mais qu'ils doivent rejeter toutes les mesures de contrainte interne qui limitent le droit des membres du groupe à remettre en question les autorités traditionnelles et à réviser les pratiques courantes » (2001, p. 61).

En este marco interpretativo, los derechos culturales deberán ser modulados normativamente en función de sus objetivos, evitando, sobre todo, su desviación e instrumentalización. Al preguntarnos sobre el tipo de medidas concretas que buscan ser reconocidas, se podría fácilmente realizar un filtro normativo y, con ellos, soportar un amparo constitucional que salvaguarde las libertades individuales. Con el ánimo de profundizar los límites y alcances normativos de la tensión mencionada por Tully, comenzaremos, pues, mostrando cómo estos derechos pueden institucionalizarse en aras de proteger externamente un grupo cultural diverso. Luego mostraremos los escenarios en los cuales dichos derechos podrían entrañar una serie de restricciones internas que, a juicio de Kymlicka, deberían estar desprovistas de amparo constitucional.

Concretamente, los *derechos de autonomía territorial* permitirían que una cultura societal disponga de medios económicos, administrativos y políticos para gestionar localmente políticas relacionadas con la educación, la explotación de recursos naturales y la vida en comunidad. Por otra parte, los *derechos poliétnicos* garantizarían la acomodación de las demandas culturales que

las lógicas mercantiles subyacentes a la sociedad civil no podrían reconocer plenamente. Así pues, protegería las prácticas de la población migrante mediante el financiamiento de asociaciones que buscan el fomento cultural, al igual que acompañarían la preservación de las lenguas de origen como un bien cultural indispensable para la formación de una memoria e identidad colectiva. Finalmente, los *derechos especiales de representación política* suministrarían una voz en espacios de decisión nacional y federal, de modo que se entablen diálogos y discusiones colectivas incluyentes. Globalmente, estos derechos suministrarían una protección externa de sus intereses locales frente a intereses de la mayoría nacional. En términos generales, la fuente normativa de estos derechos culturales sería compatible con los principios liberales, sobre todo, porque procuran resarcir las relaciones *asimétricas* entre grupos minoritarios y grupos mayoritarios, evitando así la « dictadura de las mayorías ». En palabras de Kymlicka:

> Chacune de ces trois formes de droits permet de diminuer la vulnérabilité des groupes minoritaires relativement aux pressions économiques et aux décisions politiques prises par la société dans son ensemble. Certaines minorités nationales ou ethniques ne cherchent d'ailleurs à obtenir ce type de droits que dans le but de se voir garantir une protection externe. De tels groupes veulent s'assurer que la société dans son ensemble ne pourra détruire les conditions qui rendent possible leur survie en tant que groupe, mais ils ne se préoccupent pas de savoir jusqu'à quel point les pratiques auxquelles s'adonnent leurs propres membres sont non traditionnelles ou non orthodoxes. (2001, p. 62)

Paralelamente, otras reivindicaciones de corte cultural exigen la modulación de ciertos principios normativos fundamentales del Estado liberal que podrían comprometer los derechos individuales. En el contexto canadiense, el debate refiere concretamente a la compatibilidad normativa entre las protecciones externas y los principios liberales subyacentes a la *Charte de libertés.* El debate emerge al considerar que estas excepciones jurídico-culturales podrían ser utilizadas eventualmente para limitar el disenso individual, normalizar castigos físicos o encubrir formas de violencia machista (restricciones internas). Kymlicka es consciente de estas dificultades, razón por la cual estima, por un lado, que las protecciones externas garantizan la existencia de culturas societales diferenciadas, las cuales no solo contribuirían al pluralismo normativo, sino también servirían como gestos de reparación histórica. Y, por otro lado, considera que dichas protecciones deben procurar igualmente la protección de las libertades individuales, limitando e invalidando cualquier tipo de restricción interna. En el caso de las comunidades autóctonas, la exigencia de protecciones externas obedece principalmente a razones históricas y procesos de resistencia social. Dado que las instituciones del Estado colonial han sido un instrumento histórico de dominación y despojo, esas comunidades han procurado durante siglos no solo construir sus

propias instancias de decisión, castigo y resolución de conflictos, sino también proteger su territorio, lengua y cultura, lo cual requiere protección externa en el caso del Estado moderno multicultural. Así pues,

> Ils affirment que le gouvernement autochtone doit être à l'abri des chartes des droits, afin non pas de limiter la liberté des femmes au sein des communautés autochtones, mais bien de défendre le principe d'une protection *externe* des Indiens par rapport à la société dans son ensemble. Ces droits spéciaux concernant le territoire, la chasse ou leur représentation en tant que groupe, qui atténuent leur vulnérabilité à l'égard des effets négatifs des décisions économiques et politiques prises par la société dans son ensemble, pourraient être jugés discriminatoires à l'aune de la Charte des droits. (Kymlicka W. , 2001, p. 64)

Con el ánimo de reconciliar estos dos horizontes normativos, Kymlicka defiende el reconocimiento y acomodación de las instituciones jurídicas y políticas indígenas. Mediante el reconocimiento de autonomías, no solo se evitaría el sometimiento de la población indígena a leyes concebidas como estrategia de dominación y avasallamiento, sino también prolongaría el funcionamiento del derecho consuetudinario portador de memoria e historia colectiva, el cual es indispensable para la cohesión social. Esta jurisdicción crearía, no obstante, ciertas restricciones individuales relativas a los procedimientos de impugnación y objeción de penas y condenas. Así pues, si se considera que los tribunales indígenas habrían violado algún derecho fundamental, los miembros de estas comunidades no podrían recurrir a amparos, reparaciones y protecciones constitucionales de orden federal (Corte Suprema). A juicio de Kymlicka, este paralelismo normativo entre formas de justicia tradicional y las instituciones de justicia del Estado liberal no implica necesariamente una renuncia a los principios democráticos presentes en la *Bill of Rights*. En efecto, las instituciones indígenas estarían igualmente sometidas a control social, en muchos casos subordinadas a votaciones asamblearias. Basadas en el consentimiento de los gobernados y el escrutinio público, estas instituciones compartirían los criterios normativos subyacentes a los Tribunales Federales, las Cámaras y la rama ejecutiva.

Continuando con el análisis de los alcances normativos de los derechos culturales, los *derechos poliétnicos* también presuponen esta doble tensión entre las protecciones externas y las restricciones internas. En lo que respecta a ciertas comunidades de origen migrante, se ha buscado recurrir a estos derechos para justificar la limitación del acceso a la educación de sus hijos, priorizando un tipo de educación familiar basada en preceptos religiosos. También para legitimar los arreglos matrimoniales sin el consentimiento. Igualmente, para encubrir formas de violencia machista bajo la etiqueta de « defensa cultural ».

Analizando este último tipo de estrategia discursiva, Seyla Benhabib menciona algunos casos judiciales estadounidenses recopilados por Dorian Coloman en su artículo *Individualizing Justice through Multiculturalism: The Liberals' Dilemma (1996)*. En dicho artículo, Coleman menciona cómo ciertos comportamientos delictivos han querido ser reinterpretados a la luz de cánones culturales diversos. Así pues, la « defensa cultural » no solo ha sido empleada como recurso en un proceso judicial, sino también ha sido aceptada por investigadores y jueces durante procesos penales llevados a cabo en la jurisdicción federal[130]. Concretamente: « The prevailing assumption in these cases was that the moral culpability of an immigrant defendant should be judged according to his or her own cultural standards. Although no individual state recognizes legally the use of cultural evidence as exonerating, Coleman pointed out that some commentators and judges have called this the strategy of "cultural defense" » (Benhabib, 2002, p. 87).

Más allá de la multiplicidad de casos recopilados, Coleman se pregunta si este tipo de estrategias no supone una violación al tratamiento jurídico igualitario y, en consecuencia, un deterioro de las inmunidades e integridad ciudadana contra el crimen, la violencia y la discriminación. Más precisamente, se pregunta si el liberalismo no estaría atrapado en un *dilema*, pues, queriendo salvaguardar cierto pluralismo cultural, terminaría minando sus principios fundamentales. A causa de este deterioro, las víctimas serían la población más vulnerable, mujeres y niños, sobre todo, porque su identidad legal estaría definida por una serie de pertenencias culturales. Desde la perspectiva de Benhabib, la dificultad normativa revelada por estos casos reposa en una comprensión esencialista y holista de la cultura, a la cual tanto defensores como detractores del multiculturalismo recurren. En sus palabras: « The cultural defense strategy imprisons the individual in a cage of univocal cultural interpretations and psychological motivations; individuals' intentions are reduced to cultural stereotypes; moral agency is reduced to cultural puppetry » (Benhabib, 2002, p. 89).

Al respecto, Kymlicka considera que, lejos de constituir el desenlace lógico de las políticas multiculturalistas, este tipo de casos y orientaciones normativas que buscan imponer ciertas

[130] Ejemplifiquemos uno de los múltiples casos mencionados: una madre de estadounidense de origen japonés ahogó a sus dos hijos pequeños y luego intentó suicidarse. Los rescatistas lograron salvarla antes de ahogarse. En su defensa, la mujer arguyó que esta práctica antigua de suicidio familiar (*oya-ko-shinzu*) habría sido honrada en Japón, en la medida en que salvaguardaba su honor frente a la infidelidad de su esposo.

prácticas, valores e instituciones carecen de justificación desde un punto de vista liberal. Ante todo, los derechos poliétnicos presuponen la elección de continuar o no con un legado cultural cualquiera. Generalmente, « Ces politiques ne donnent pas aux groupes la possibilité d'intervenir dans le choix individuel de préserver ou non cette identité. En fait, ces politiques admettent quelques mesures de protection externe, tout en rejetant les mesures de contrainte interne » (Kymlicka W. , 2001, p. 67). Por su parte, las excepciones a los Amish y Huteritas provienen de políticas elaboradas en tiempos coloniales y, por ello, no tienen su origen en el multiculturalismo propiamente dicho. En el caso de las comunidades de origen musulmán en Reino Unido, Canadá o Australia, la mayoría de las reivindicaciones de reconocimiento cultural no buscan la imposición de la *Charia* o los divorcios *Talaq*. Durante la polémica suscitada por los *Versos Satánicos*, la comunidad musulmana, a lo sumo, exigió una cierta protección externa contra la difamación similar a aquella estipulada contra el discurso de odio racial. La dificultad – señala Kymlicka – refiere a la posibilidad de que dichas protecciones repercuten en la criminalización de la blasfemia y la apostasía.

En definitiva, Kymlicka quiere señalar que sin un claro discernimiento sobre la orientación normativa de las exigencias de reconocimiento cultural es imposible realizar una evaluación y juicio sobre sus límites. Por ello, considera que, para modular los alcances normativos de los derechos culturales, es imperativo analizar si estos se aplican con el objetivo de establecer protecciones externas o instaurar restricciones internas a las libertades fundamentales. Si bien puede haber puntos de contacto, tal como lo hemos mencionado anteriormente, es evidente que las protecciones externas no implican necesariamente restricciones internas. De hecho, las políticas multiculturalistas han procurado delimitarlas claramente, sobre todo, al priorizar la comprensión individualista de los derechos. Subyacente a esta modulación, hallamos el horizonte normativo de las sociedades liberales como el modelo incuestionable de emancipación, garantía de libertades y protección igualitaria. A juicio de Kymlicka, no existe incompatibilidad entre el reconocimiento de una serie de derechos diferenciales en función de grupo (*group-differentiated rights*) y las libertades fundamentales. De hecho, estima que los primeros son una consecución lógica de los segundos en la medida en que garantizan el ejercicio pleno de la libertad, restituyen las condiciones de igualdad entre grupos sociales, honra los tratados históricos y, sobre todo, enriquece el horizonte pluralista en su componente cultural.

C. Tipología de los derechos culturales

Hasta ahora hemos analizado la propuesta multiculturalista de Kymlicka priorizando la dimensión histórico-sociológica de la formación de las identidades. Así, constatamos que el reconocimiento institucional de dicha diversidad, lejos de ser una excepcionalidad reciente, responde a desafíos políticos y éticos de larga trayectoria histórica. Distinguimos dos modelos de reconocimiento público de la diversidad cultural (estados multinacionales y estados poliétnicos), lo cual nos permitió a la par formular una serie de derechos culturales que corresponden con las exigencias y demandas de las personas y grupos en cuestión. Concretamente, los derechos dirigidos hacia los pueblos originarios y minorías nacionales suponen, por un lado, un mayor alcance normativo, especialmente, en lo que concierne a derechos relacionados con la autonomía política y posesión colectiva de territorio. Por otro lado, los derechos de la población migrante dependen de niveles de modulación normativa más estricta en lo que refiere a la compatibilidad y traducibilidad de ciertas prácticas e instituciones con el modelo de integración de la sociedad de llegada.

Como criterio de modulación, la distinción entre protecciones externas y restricciones internas nos permitió definir respectivamente el campo de tolerancia y reconocimiento cultural, al igual que el alcance de la restricción y constreñimiento desprovisto de amparo constitucional. Para profundizar estas ideas, a continuación, analizaremos dos tipos de derechos diferenciales en función de grupo (derechos de autonomía territorial y derechos poliétnicos). Durante varias décadas, las teorías políticas hegemónicas consideraron que la protección de las libertades basadas en principios de *no discriminación* sería suficiente para salvaguardar y reconocer la diversidad cultural (Liberalismo I). Al garantizar la libertad de asociación, religión, expresión y desplazamiento se promovería de manera indirecta el reconocimiento de la diversidad cultural. En efecto, se suponía que la no discriminación permitiría el florecimiento de un espacio público pluralista, promoviendo, con ello, las manifestaciones culturales sin ningún tipo de prejuicio, exclusión y constreñimiento.

Con el advenimiento de una serie de luchas sociales contra la discriminación, la marginalización y el racismo, este principio se reveló insuficiente a finales de los años 70[131]. Por ello, muchos países decidieron *complementar* la orientación normativa basada en la no-discriminación con el reconocimiento de ciudadanías multiculturales, gracias a las cuales se promoviese simultáneamente la protección de las libertades individuales y las pertenencias culturales. Como consecuencia, este Liberalismo II ofrecería nuevos presupuestos normativos capaces de orientar arreglos y acomodaciones institucionales destinados a reconciliar estas dos fuentes de libertad y realización personal. En palabras de Kymlicka,

> Dans de nombreux pays, on admet de plus en plus souvent que certaines formes de différence culturelle ne peuvent être prises en compte que par l'adoption de mesures législatives et constitutionnelles spéciales, dépassant les droits communs de la citoyenneté. Pour que certaines formes de différences déterminées par l'appartenance à des groupes soient prises en compte, il faut que les membres de ces groupes disposent de droits qui soient spécifiques (*group-differentiated rights*) — ce que Iris Young appelle la « citoyenneté différenciée » (*differentiated citizenship*) (I.Young 1989: 258). (2001, p. 45)

En este contexto, Kymlicka arguye que los derechos culturales son concordantes con la protección de las libertades, pero agrega que su reconocimiento varía en función del tipo de pertenencia grupal en juego, la orientación de las exigencias y la modulación de sus alcances normativos. Para comprender la tipología y alcances normativos de estos derechos, será necesario hacer algunas referencias históricas relativas a la evolución del horizonte de luchas enarboladas por organizaciones sociales. Al tener en cuenta la historicidad subyacente a la acomodación institucional de la diversidad cultural, podremos no solo ver claramente cómo opera la noción de *lucha* como móvil moral, sino también proyectar nuevos horizontes de emancipación postmodernos y postcoloniales.

[131] De acuerdo con Kymlicka : « les politiques de lutte contre le racisme sont considérées comme des éléments de la politique du « multiculturalisme » au Canada et en Australie, tout comme le sont les modifications apportées aux programmes scolaires afin que soient prises en compte l'histoire et la contribution des minorités » (2001, p. 51).

a. Derechos de autonomía regional

Lejos de ser una novedad, estos derechos han sido históricamente reconocidos por la gran mayoría de Estados construidos a partir de la colonización y la expansión imperial. En este contexto, Estados Unidos o Canadá han diseñado, por ejemplo, una serie de prerrogativas y excepcionalidades institucionales con el ánimo de garantizar una cierta autonomía a territorios anexados de manera forzada o voluntaria. Esto con un doble propósito. Por un lado, los Estados centrales consideraron que, al reconocer estos derechos, se facilitaría paulatinamente el proceso de integración y asimilación, garantizando cierto nivel de estabilidad, paz y gobernabilidad. Por otro lado, estos derechos satisfarían ciertas demandas relativas al desarrollo de las culturas locales, especialmente, en lo que refiere a la preservación de la lengua y gestión de recursos. Algunos ejemplos mencionados anteriormente refieren a los estatus administrativos de Hawái, Quebec o Puerto Rico. Igualmente, mencionamos el conjunto de reservas, resguardos y territorios indígenas protegidos jurídicamente, los cuales gozan de un estatus especial.

Globalmente, estos derechos de autonomía territorial serían vistos como la forma de acomodación paradigmática de la relación entre pueblos autóctonos, minorías nacionales y Estados coloniales. A diferencia del enfoque postcolonial del siglo XIX basado en la asimilación y de aquel estadounidense de los años 60 basado en acciones afirmativas temporales, el reconocimiento de los derechos de autonomía territorial de inspiración multiculturalista sería de naturaleza permanente y, por tanto, imprescriptible. Su fuente normativa se inscribe en la continuidad de una *cultura societal*, cuya importancia no solo permite formular un tipo de razonamiento práctico, sino también la pervivencia y expresión de una visión de mundo y forma de ser. De acuerdo con Kymlicka:

> Les revendications d'autonomie gouvernementale consistent à exiger un transfert du pouvoir vers une unité politique que contrôlent nettement les membres de la minorité nationale et qui correspond précisément à leur terre natale ou à leur territoire historique. Il est important de souligner qu'on ne considère pas ces aménagements comme des mesures temporaires, ni comme le remède à une forme d'oppression qu'il serait possible (et souhaitable) d'éradiquer un jour. Bien au contraire, on estime souvent que ces droits sont «inhérents» et, par conséquent, permanents (c'est d'ailleurs la raison pour laquelle les minorités nationales veulent que ces droits figurent dans la Constitution). (Kymlicka W. , 2001, p. 50)

Los derechos de autonomía se traducen ante todo en el reconocimiento de una cierta libertad política y administrativa que varía en función del grupo poblacional. Este reconocimiento

permite diseñar y aplicar políticas públicas destinadas al fortalecimiento de lenguas autóctonas y locales, la promoción de los valores comunitarios, el fomento de la historia y tradiciones regionales, al igual que la gestión de recursos naturales. Este último punto es de suma importancia para las reivindicaciones indígenas, pues la lógica desarrollista capitalista ha significado históricamente el despojo, la explotación y el desplazamiento de sus comunidades. Veamos a continuación cómo estos derechos de autonomía territorial se han institucionalizado históricamente en Canadá y Estados Unidos.

Internacionalmente, Canadá ha sido reconocido y valorado por el progreso normativo relativo a la acomodación de demandas y reivindicaciones territoriales de corte cultural. Dado su organización federal, Canadá cuenta con un amplio repertorio institucional reflejado en provincias, reservas indias y territorios especiales (*Territorios del Noreste*, *Yukón* y *Nunavut)*, lo cual ha facilitado cierta acomodación multicultural [132]. Para comprender mejor los alcances normativos de los derechos de autonomía regional, conviene examinar estos tres tipos de organización político-administrativa. Esquemáticamente:

> a. Las *provincias* detentan poderes constitucionales y, por ello, detentan una soberanía popular inalienable. Fruto de procesos de confederación voluntarios, estas provincias reflejan la hegemonía política y cultural de colonos blancos (ingleses o franceses), excluyendo a pueblos indígenas y mestizos. En esta confederación, la provincia de Quebec ha procurado históricamente mayor autonomía como mecanismo de protección externa frente a la cultura mayoritaria inglesa.
>
> b. Las *reservas indígenas* están desprovistas de poderes constitucionales, ya que su integración al territorio canadiense fue el resultado de ocupación forzada, es decir, un proceso de colonización interna. Desprovistas de poderes constitucionales, las reservas prolongan la relación colonial iniciada por la corona británica en el *Indian*

[132] Aunque el federalismo habría contribuido favorablemente a la acomodación administrativa de las demandas indígenas y minorías nacionales, no existe un vínculo necesario entre el modelo de organización estatal federal y el reconocimiento de ciertas autonomías culturales. En palabras de Kymlicka : « Le fédéralisme peut n'être qu'une forme de décentralisation administrative (comme c'est le cas en Allemagne) ou ne résulter que de contingences historiques liées à la colonisation (comme en Australie) […] Le fédéralisme est néanmoins une des stratégies auxquelles on a le plus souvent recours lorsqu'il s'agit de répondre aux revendications des minorités nationales » (Kymlicka W. , 2001, p. 48).

Act de 1876[133]. Cabe mencionar, no obstante, que esta relación de subordinación ha sido modificada paulatinamente al calor de las recientes luchas indígenas, logrando así mayores niveles de autonomía e independencia.

c. El *territorio* posee un estatus jurídico que se encuentra a medio camino entre aquel de reserva (*Indian Band*) y Provincia[134]. Los territorios poseen baja densidad poblacional y albergan una gran cantidad de pueblos indígenas, lo cual explicaría la negativa de reconocerlos como eventuales provincias. Desde una mirada colonial, reconocer el estatus de Provincia incentivaría procesos de secesión y desintegración. En su concepción más reciente, el territorio ha sido resignificado como una figura institucional destinada a complementar la acomodación de las demandas de autonomía, sobre todo, en lo que concierne a los pueblos inuit.

En general, la traducción institucional del reconocimiento de derechos de autonomía de cuño multicultural se puede observar en el estatus constitucional diferenciado de la provincia de Quebec, las múltiples « reservas » indígenas y el territorio de *Nunavut*. Nos limitaremos a abordar este último caso a fin de ilustrar el proceso de reconocimiento institucional. Luego de más de 30 años discutiendo los contornos geográficos, niveles de autonomía y gestión de recursos naturales, el territorio de Nunavut sería oficialmente creado el 1 de abril de 1999 como fruto del *Nunavut Land Claims Agreement* (1993), el cual representa un hito en la lucha por el reconocimiento de los pueblos inuits. Durante décadas, su cultura, tradición e identidad ha sido despreciada, marginalizada y excluida del imaginario nacional. Por ello, Paul Okalik – primer primer ministro del territorio – ha dicho al respecto: « We have regained control of our Destiny and will now determine our own path » (Lightfoot, 2016, p. 183).

Subyacente a esta lucha por el reconocimiento y autonomía, se encuentra un proceso de curación y sanación psico-social, gracias al cual se busca superar el complejo de inferioridad y desvalorización insertado por las políticas coloniales canadienses. Razón por la cual, la

[133] Tras la ocupación y despojo colonial de los territorios nativos, el *Indian Act* fue concebido con el interés de facilitar la asimilación y destribalización de los pueblos indígenas, para lo cual las reservas operarían como estadio intermedio en un proceso gradual de « blanqueamiento ».

[134] De acuerdo con el Estado canadiense: « There is a clear constitutional distinction between provinces and territories. While provinces exercise constitutional powers in their own right, the territories exercise delegated powers under the authority of the Parliament of Canada » (Canadian Gouvernment, 2023).

recuperación de los sentimientos de autoestima, respeto y orgullo significó un horizonte fundamental en la construcción de reivindicaciones y exigencias sociales de naturaleza simbólica, política y económica. Frente al « desraizamiento colonial », la creación de una imagen e identidad positiva se transformó en una cuestión de supervivencia y existencia indispensable, porque solo gracias a este proceso de autorreconocimiento y reconocimiento, se podría alcanzar un estadio de concientización de las injusticias históricamente sufridas por los pueblos inuits. En una línea similar a Fanon, Renault, Taylor y Honneth, Lise Michel nos relata la importancia del reconocimiento de la identidad cultural como soporte de la densa red de relaciones sociales y políticas que prefiguran un pueblo:

> En fait, je suis convaincue que c'est de la perte de notre identité que découlent tous nos maux. Les grands bouleversements et changements culturels subis par mon peuple en si peu de temps ont fait en sorte que l'adaptation a été catastrophique. Les experts parlent d'un « génocide culturel ». Ils ont voulu tuer l'Indien en nous. Le complexe que j'entretenais était celui qu'entretenaient les gens de mon peuple. On ne s'accepte pas, dans un premier temps, en reniant sa propre identité, avec cette peau d'Indien qui vous colle à la peau (c'est le cas de le dire). Une vraie cruauté mentale. C'est de l'être intérieur que ma nation souffre. Cette souffrance se traduit par les problèmes sociaux et le suicide. À cette époque, je ne réalisais pas que j'avais du chemin à faire pour entreprendre ce processus de guérison et de reconnaissance identitaire. (2018, p. XII)

Teniendo en cuenta esta perspectiva de reconocimiento social, cultural e identitario, el *Nunavut Land Claims Agreement* reconoce y restituye de manera parcial la soberanía suplantada por pasadas políticas coloniales y asimilacionistas. Así pues, el territorio gozaría de un conjunto de prerrogativas relacionadas principalmente con la gestión y usufructo de recursos naturales, propiedad de la tierra, autonomía gubernamental y fomento de la cultura. En concreto, el acuerdo reconoce en el plano lingüístico 4 lenguas oficiales: el Inuktitut, el Inuinnaqtun, el inglés y el francés. En el plano político, funda la asamblea legislativa, la cual funciona sin divisiones partidarias, operando a partir de consensos tal como ha sido efectuado históricamente en los pueblos indígenas. Paralelamente, crea un consejo consultativo de ancianos (*Advisory Council of Elders*), cuya función consiste en guiar el trasplante de la cultura indígena al nuevo aparato institucional.

Estos avances se contrastan, sin embargo, con el rechazo federal a la tenencia colectiva de la tierra en el plano económico, instaurando, en su lugar, un modelo basado en titulación individual (*fee simple title*). Igualmente, restringe la soberanía territorial de Nunavut frente a iniciativas del gobierno federal relacionadas con proyectos de extracción de recursos naturales (gas y petróleo)

(*Nunavut Trust*). Si bien el acuerdo estipula una serie de mecanismos de consulta previa, decisión conjunta y redistribución de recursos, el gobierno territorial carece de los mecanismos legales para detener o vetar dichas iniciativas federales. En general, habría que preguntarse si la creación de este territorio obedece a intereses genuinos de reconocimiento y reconciliación mutua o, más bien, constituye una forma velada de asegurar la soberanía e integralidad territorial sobre el territorio ártico y sus respectivos recursos naturales (Lightfoot, 2016, p. 185).

Al igual que Canadá, Estados Unidos ha priorizado históricamente el modelo basado en *territorios especiales* (Puerto Rico y Guam) y *reservas* (*Indian Bands*) como medio de control colonial. Aunque la explicación de estas dos formas de gestión territorial es igualmente de naturaleza colonial e imperial, nos centraremos particularmente en el caso de las reservas indígenas. Globalmente, los pueblos indígenas en Estados Unidos han sido despojados de derechos constitucionales en los procesos confederados de integración territorial, razón por la cual sus organizaciones político-administrativas no gozan de estatus de Estado federado. Desde la perspectiva expansionista del siglo XIX, el posible reconocimiento de *Estados indígenas federales* no solo habría ralentizado los procesos de asimilación cultural y anexión territorial, sino también habría otorgado una serie de inmunidades jurídicas y políticas que obstaculizarían la reproducción de los presupuestos normativos coloniales y racistas de aquel entonces. De acuerdo con Kymlicka,

> On aurait pu, au XIXe siècle, créer des États dominés par les Navajos, par exemple, ou les Chicanos, les Portoricains et les autochtones polynésiens à Hawaii. À l'époque où ces groupes furent incorporés aux États-Unis, ils constituaient des majorités sur leur territoire d'origine. On décida délibérément, toutefois, de n'accorder le statut d'État qu'à des territoires à l'intérieur desquels ces groupes nationaux seraient minoritaires. (2001, p. 49).

En efecto, para « reducir » a los pueblos indígenas y ocupar sus territorios, Estados Unidos estableció una serie de disposiciones legales y jurídicas con el ánimo de acelerar la disolución, expropiación y parcelación de los territorios indígenas. Este proceso habrá de ser conocido como el periodo asimilacionista *(assimilationist era),* cuya consumación política y jurídica se traducirá en el *General allotment Act* (1887), el *Dawes Act* (1887) y la *Curtis Act* (1898), los cuales facilitarían la penetración de las lógicas liberales y capitalistas en territorio indígena. Una vez ocupadas y expropiadas las tierras colectivas, los colonos blancos crearían Estados Federales con poder constitucional, desplazando en consecuencia, previas autonomías basadas en el principio de

reconocimiento mutuo entre naciones iguales[135]. En términos generales, podríamos decir que el *colonialismo interno* fue la condición de posibilidad de la construcción del Estado-nacional norteamericano. En palabras de Tully:

> The essence of internal colonisation, therefore, is not the appropriation of labour (as in slavery), for this has been peripheral, or depopulation (genocide), for indigenous populations have increased threefold in this century, or even the appropriation of self-government (usurpation), for at different times indigenous peoples have been permitted to govern themselves within the colonial system (as in the early treaty system and perhaps again today) . Rather, the ground of the relation is the appropriation of the land, resources and jurisdiction of the indigenous peoples, not only for the sake of resettlement and exploitation (which is also true in external colonisation), but for the territorial foundation of the dominant society itself. (2000, p. 40)

Durante esta colonización interna, múltiples procesos de resistencia política y confrontación armada tuvieron lugar. A lo largo del siglo XIX, las denominadas « Guerras indias » refieren al conjunto de procesos de resistencia dirigidos a detener la expansión de los colonos, quienes, impulsados por la fiebre del oro, la explotación del petróleo y la ganadería extensiva, desatarían acciones armadas contra los pueblos Navajos, Apaches, Sioux, Cherokees, Creek, entre otros[136]. Ciertamente, la mayoría de los pueblos indígenas consideraron la ocupación de sus territorios como acciones injustas e ilegitimas, sobre todo, porque rompían los principios de *reconocimiento mutuo* entre naciones iguales subyacente a la firma de tratados previos.

Aunque constitucionalmente se reconoció la relación entre Estados federales y pueblos indígenas como una relación entre naciones iguales (*Marshall trilogy 1823-1832*), los procesos de explotación, asimilación y colonización interna realizados a finales del siglo XIX contradecirían y borrarían cualquier tipo de relación simétrica. Fruto de estas acciones violentas, « The treaty-based, nation-to-nation formation of Indigenous–state relationships, became diluted in the mid-to late nineteenth century as power balances shifted, the military and economic power of settler colonial nations increased, and Indigenous populations dramatically declined, often due to diseases imported from Europe » (Lightfoot, 2016, p. 36). Solo hasta la mitad del siglo XX, los pueblos indígenas comenzarán a recuperar una cierta autonomía político-administrativa y el

[135] La transformación administrativa de Territorio a Estado estuvo determinada por la previa derrota militar y política de los pueblos indígenas. Como resultado de este proceso de suplantación territorial, se crearon los estados de Montana (1889), Dakota del Norte (1889), Dakota del sur (1889), Washington (1889), Wyoming (1890), Idaho (1890), Utah (1896), Oklahoma (1907), Arizona (1912) y Nuevo México (1912).

[136] Los conflictos más sangrientos fueron la *Black Hawk War* (1832), *Mariposa War* (1850), *Great Sioux War* (1876) y la *Wounded Knee Massacre* (1880).

fortalecimiento de una conciencia política. Como resultado, exigirán el reconocimiento pleno de tratados, denunciarán la ocupación ilegal de territorios, requerirán indemnizaciones y, sobre todo, recurrirá al derecho a la *autodeterminación* de los pueblos consagrado en la Carta fundacional de la ONU.

b. Derechos poliétnicos

Luego de haber reseñado algunos componentes históricos y normativos de los derechos de autonomía regional, continuaremos analizando el segundo bloque de derechos diferenciados en función de grupo, los *derechos poliétnicos*. En un horizonte progresista, estos derechos pretenden acomodar culturalmente los procesos de integración de la población migrante. Con ello, se busca luchar contra el racismo, los estereotipos e imaginarios denigrantes, los cuales han estado históricamente asociados con formas de injusticia cultural y económica. Debido a la importancia psicológica, social y política de la pertenencia cultural, los derechos poliétnicos se inscriben en la continuidad y ampliación de los derechos fundamentales, razón por la cual gozan de carácter permanente, una vez se haya realizado la evaluación y modulación normativa analizada anteriormente (protecciones externas y restricciones internas). En países como Reino Unido y Canadá, el reconocimiento y la acomodación institucional de cuño poliétnico ha ampliado la protección de la población de origen judío y musulmán en lo que concierne respectivamente a la excepción de ciertos días de trabajo (*Sabbath*) y el sacrificio de animales (*Halal*). Igualmente, ha beneficiado a los Sijs, quienes han reivindicado el uso de las cinco Ks en contextos profesionales al igual que el porte del turbante (*Dastar*). Asimismo, ha favorecido a las mujeres musulmanas que han exigido la libertad de usar el velo (*hijab*) en contextos educativos, deportivos y profesionales.

Desde una perspectiva histórica, los derechos poliétnicos se diferencian claramente de previas formas de gestión de la diversidad cultural basadas en prejuicios raciales, asimilacionistas y coloniales. Según el previo modelo, los procesos de integración presuponían el abandono de la pertenencia cultural e identidad de origen, la cual debía « diluirse » y « fundirse » en la cultura dominante. Como ilustración, se menciona normalmente el caso estadounidense, ya que es considerado como un país construido a la luz de la migración (*melting pot*). En general, la

población migrante debe someterse al principio de la anglo-conformidad, según el cual la identidad nacional-territorial prevalece sobre otro tipo de identidad religiosa, étnica o cultural. En este sentido, las políticas migratorias a finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX se esforzaron en priorizar la población de ascendencia blanco-europea (irlandeses, italianos, polacos, griegos), suponiendo que esta afinidad racial facilitaría los procesos de asimilación (filtro neocolonial). Como correlato, se restringiría la migración de poblaciones provenientes de Asia o África (*Chinese Exclusion Act* de 1882 y *Immigration Act* de 1917).

A mitad del siglo XX, la creciente economía de post-guerra requiere mayor demanda de trabajo, especialmente, en campos relacionados con los trabajos del cuidado, la construcción y la manufactura, cambiando así ciertos patrones y tendencias migratorias. Aunque lo anterior contribuye indudablemente a la aceptación y reconocimiento cultural de las poblaciones de origen africano, latino y asiático, solo con el auge de las luchas por los derechos civiles, los procesos de decolonización y la lucha contra el racismo en los años 60 y 70, un nuevo modelo de integración será implementado en Canadá, Australia, Reino Unido y Estados Unidos. Dado que la población migrante era más variada culturalmente, fue necesario replantear globalmente los presupuestos normativos subyacentes al modelo de integración. En el caso estadounidense, el *Immigration and Nationality Act* de 1965 sustituyó los previos criterios normativos basados en el filtro racial por criterios inspirados en la reunificación familiar y capacidades profesionales.

Como resultado de este cambio de orientación normativa, una nueva relación de doble responsabilidad guía los procesos de integración. En este sentido, el país de llegada y la población migrante deberían trabajar conjuntamente para lograr procesos de integración exitosos. El reconocimiento de esta bidireccionalidad procuraba no solo contribuir en la lucha contra el racismo y la segregación social, sino también valorizar los aportes económicos, culturales y sociales de la población migrante en la construcción de Estados Unidos. Con este fin, ciertas políticas *temporales* de acomodación y el reconocimiento de la diversidad cultural serían implementadas. En palabras de Kymlicka:

> Dans le courant des années soixante-dix, sous la pression de groupes issus de l'immigration, les trois pays en question [Canada, Australie et Estados Unidos] ont rejeté le modèle assimilationniste pour adopter une politique plus tolérante et pluraliste, permettant et, de fait, encourageant les immigrants à préserver divers aspects de leur héritage ethnique. En général (mais on est loin encore de l'unanimité), on accepte désormais que les immigrants jouissent de la liberté de préserver quelques-unes de leurs anciennes coutumes relatives à l'alimentation, aux habitudes vestimentaires et à la religion, et qu'ils aient aussi la possibilité de s'associer pour

> préserver ces pratiques. On n'y voit maintenant plus une forme d'antipatriotisme ou d'anti-américanisme. (2001, p. 29)

Si bien algunos liberales estaban de acuerdo con la superación del modelo asimilacionista (por ejemplo, Nathan Glazer y Michel Walzer), estos consideraban que la población migrante carecía de la legitimidad para exigir la ampliación normativa de ciertos derechos culturales en función de grupo. Dada la fragmentación de la población migrante, sería imposible reconocer derechos de este tipo sin que la cohesión social y las libertades individuales se vean comprometidas. En la misma línea argumentativa, ciertas interpretaciones liberales del principio de no-discriminación basado en la sentencia *Brown* verían con sospecha todo reconocimiento diferenciado como la prolongación de un razonamiento práctico de tipo segregacionista.

Aunque esta primera transformación del modelo asimilacionista significó una cierta tolerancia frente a la diversidad cultural y, por ello, un avance en la ampliación de las esferas de justicia no ilustra concretamente la naturaleza política y jurídica de los derechos poliétnicos, los cuales serían institucionalizados a finales de los años 80 y 90. En efecto, el previo modelo basado en acciones afirmativas (integración inclusiva) se basa en el reconocimiento *temporal* de ciertas diferencias en aras de corregir una serie de desigualdades de tipo económico, social y político. Los derechos poliétnicos, por el contrario, presuponen una continuidad en el tiempo, ya que no solo pretenden la corrección de desigualdades, sino también la preservación de identidades (híbridas). De acuerdo con Moodod:

> Multicultural accommodation works simultaneously on two levels: creating new forms of belonging to citizenship and country, and helping sustain origins and diaspora. The result – without which multiculturalism would not be a form of integration – is the formation of hyphenated identities such as Jewish-American or British-Muslim (even if the hyphenated nature of the latter is still evolving and contested). These hyphenated identities, on this understanding, are a legitimate basis for political mobilization and lobbying, not attacked as divisive or disloyal. Such minority identities do not necessarily compete with a sense of nationality, e.g., Britishness. Ethnic minority self-concepts can certainly have an oppositional or political character, but it is not usually at the price of integration per se, illustrating that integration can take different forms. (2013, p. 54)

En general, el reconocimiento de identidades híbridas (*hyphen-identities*) deja de ser visto institucionalmente como posible fuente de inestabilidad nacional, antipatriotismo o desintegración social. Por el contrario, estas identidades, lejos de aislar a los grupos sociales, contribuirían a aumentar el nivel de lealtad hacia los poderes instituidos, fortaleciendo, con ello, la cohesión social. Como dijimos anteriormente, la teoría de Kymlicka se ubica, a su vez, en la prolongación y ruptura de ciertos postulados liberales, pues adapta la integración inclusiva de naturaleza

temporal con la comprensión multiculturalista de las identidades y libertades, y cuyo reconocimiento es permanente.

En lo que concierne a los alcances normativos de estos derechos poliétnicos, Kymlicka concuerda con el rechazo de los *derechos de autonomía territorial* a la población migrante, sobre todo, porque el carácter voluntario del proceso migratorio supuso el abandono de la cultura societal de origen. Sin embargo, estima que esta población migrante sí es portadora de legitimidad al momento de reivindicar ciertos derechos culturales como medio de protección externa frente a la cultura mayoritaria. Globalmente, estos derechos protegen formas de *reconocimiento de sí* y *reconocimiento social* que no fragilizan en absoluto las instituciones públicas; más bien, contribuyen a preservar la *unidad de la vida* en su componente psicológico y narrativo, al igual que en su componente cultural y simbólico. En palabras de Kymlicka,

> Les gens veulent pouvoir exprimer, en public, leur identité en tant que membres d'un groupe ethnique; ils veulent que des individus partageant cette identité accèdent à des positions de pouvoir et suscitent le respect (par exemple, en intervenant en politique et dans les médias, ou en figurant dans les manuels scolaires et les textes gouvernementaux). Ils veulent une plus grande reconnaissance, une plus grande visibilité au sein de la société. Le renouveau ethnique vise, en d'autres termes, à réviser les modalités de l'intégration et non pas à rejeter cette intégration. (2001, p. 102)

A pesar de que la tipología y alcances normativos de los derechos poliétnicos varían según los países, vale la pena analizar dos casos antagónicos que nos ayudarán a comprender mejor el debate subyacente al reconocimiento de los derechos culturales en función de grupo. Estos dos casos pueden ser particularmente ilustrativos: la excepción de los Sijs en la obligatoriedad del uso de casco de seguridad en el Reino Unido y la prohibición del porte del *hijab* en establecimientos escolares en Francia.

El caso de los Sijs en el Reino Unido demuestra claramente cómo el reconocimiento y acomodación de ciertos derechos poliétnicos puede justificarse a partir de criterios normativos basados en la justicia, la libertad y la igualdad. Gracias a múltiples procesos de mediación cultural, los Sijs gozan actualmente de una serie de prerrogativas que procuran, por un lado, el respeto de las tradiciones religiosas de la comunidad y, por otro lado, la protección de trabajadores y motociclistas exigida por el Estado. Para ello, fue necesario superar el antagonismo subyacente a las dos versiones de la *integridad personal*, aquella basada en la integridad física y aquella basada en la integridad simbólica. En palabras de Gómez-Muller: « Dos lógicas se oponían; por una parte, una lógica de seguridad de las personas y de racionalización de los gastos del seguro social,

vinculada a la exigencia de universalidad y a las reglas de justicia distributiva; por otra, una lógica relacionada con la esfera de lo simbólico y con las condiciones de personalización o de construcción de identidad » (2020). Detallemos un poco más los dos componentes subyacentes de este reconocimiento cultural.

Por un lado, fieles a sus tradiciones religiosas, los Sijs consideran que el porte del *Dastar* está por encima de ciertas disposiciones de seguridad establecidas en el Código de Trabajo y el Código de Seguridad Vial. Por ello, rechazan el uso del casco de seguridad como requisito para trabajar en la construcción y desplazarse en moto. Por otro lado, el Estado británico considera inadmisible la excepción relativa al porte de casco, pues uno de sus deberes constitucionales consiste en salvaguardar la integridad y seguridad de los ciudadanos. Al conceder tales excepciones, no solo contravendría sus mandatos constitucionales, sino también promovería una serie de perjuicios contra los trabajadores y motociclistas, al igual que contra la sociedad en general.

A pesar de esta contradicción aparentemente irreconciliable, los actores en conflicto encontrarían una serie de puntos de convergencia. Gracias a la discusión y la movilización social, se lograría llegar a un acuerdo basado en formas de comprensión intercultural y reconocimiento mutuo. Todo comenzó con la enmienda (1976) de la *Motorcycle Helmet Law* relativa al uso obligatorio del casco de seguridad para motociclistas. Esta enmienda se basó principalmente en el siguiente argumento: el turbante genera una protección mínima que podría ser traducida a la lógica de seguridad vial. Razón por la cual el *The Highway Code* estipula: « Rule 83: On all journeys, the rider and pillion passenger on a motorcycle, scooter or moped MUST wear a protective helmet. This does not apply to a follower of the Sikh religion while wearing a turban. Helmets MUST comply with the Regulations and they MUST be fastened securely ». Esta prerrogativa será subsecuentemente extendida a otros contextos tales como la construcción y los servicios militares y policiales.

En efecto, la oficina británica encargada de prevención de riesgos laborales realizó una serie de peritajes con el objetivo de identificar y reconocer los niveles de protección ofrecidos por los turbantes. Se constató que: si bien a) el turbante ofrece un nivel básico de seguridad, b) no protege completamente frente a accidentes, en donde la altura, peso o velocidad sean considerables. Razón por la cual el acuerdo estipuló que el conjunto de gastos complementarios

relacionados con lesiones, daños y perjuicios que hubiesen podido ser prevenidos por el uso del casco, serían asumidos por el trabajador o su familia. En palabras de Parekh, « Such an arrangement respects differences without violating the principle of equality and accommodates individual choice without imposing unfair financial and other burdens on the rest of their fellow-citizens » (2006, p. 244).

Continuando con el plan establecido, conviene abordar brevemente el debate subyacente a la prohibición del *Hijab* en establecimientos escolares públicos en Francia. A diferencia del caso de los Sijs en Reino Unido, en Francia se puso poca atención a las personas directamente involucradas y afectadas por tal restricción. No se indagó sobre el significado simbólico y cultural del *Hijab*, ni sobre las razones psicológicas y políticas que motivan su uso (Gomez-Muller, 2020). Igualmente, se prestó poca atención a las denuncias de asociaciones declarando que esta prohibición sería una práctica racista y neocolonial (*SOS-Racisme*, *Collectif contre l'Islamophobie en France* (CCIF) y *La Fédération nationale des musulmans de France (FNMF))*. Durante quince años (1989-2004), el debate sobre el « velo islámico » giró principalmente en torno a ideas negativas, según las cuales el reconocimiento de este derecho poliétnico contribuiría a la creación de « guetos comunitaristas », cuya consecuencia sería el debilitamiento de la unidad de la República. Igualmente, promovería formas de « integrismo religioso », en donde la ley islámica estuviera por encima de la ley civil francesa. Finalmente, se lo asoció con el « fundamentalismo islámico » y el « terrorismo », en un contexto marcado por los atentados contra las Torres Gemelas en Estados Unidos.

Tras varios años de discusión, se impuso una *interpretación restrictiva* del principio de laicidad republicana, según el cual todo símbolo religioso *ostensivo* no solo contravendría la separación de la Iglesia y el Estado y, por tanto, la neutralidad de las instituciones públicas, sino también restringiría la esfera de libertad de las mujeres, especialmente, las adolescentes. Así, primaría la visión laica del ciudadano abstracto desprovisto de lazos culturales y religiosos, en donde la pertenencia cultural sería vista como un componente *artificial* de la integralidad personal[137]. Paralelamente, se aceptaría la visión del feminismo liberal, según la cual el porte de

[137] Podemos ver aquí claramente una prolongación de la idea de libertad individual basada en la autodeterminación (Rousseau y Kant), según la cual los lazos religiosos y culturales serían un obstáculo en el reconocimiento individual.

este tipo de vestimentas representaría un retroceso en la liberación del cuerpo de las mujeres iniciada en los años 60 y 70[138].

Desde una perspectiva filosófica, estas cuestiones suscitarían una serie de discusiones que involucran y presuponen varios horizontes normativos. Primero, el principio de laicidad, el cual presupone la separación del Estado y la Iglesia y, por tanto, la neutralidad como un rasgo distintivo de las instituciones públicas. Segundo, el principio de libertad de conciencia, culto y personalidad según el cual cada ciudadano tiene derecho de manifestar pública y privadamente sus elecciones de vida, vivir conforme a ellas y, sobre todo, congregarse para su goce colectivo. Tercero, el principio de unidad de la República, sobre el cual se erige el poder soberano del pueblo y su respectiva voluntad general. Como lo manifestó Rousseau, esta unidad no solo protege a los ciudadanos de la injerencia de poderes eclesiásticos, monárquicos o imperiales sobre las decisiones ciudadanas, sino también construye una serie de filiaciones y lazos civiles indispensables para la solidaridad y la fraternidad. Cuarto, el derecho a la diferencia y su concomitante reconocimiento cultural, el cual ha sido promulgado por el multiculturalismo como elemento indispensable para la unidad e integralidad de la vida. Para comprender mejor este problema político, conviene examinar rápidamente el trasfondo de los acontecimientos.

Justo seis meses después de la polémica suscitada por Rushdie en Reino Unido y un mes antes de la caída del muro de Berlín, en Francia el debate sobre el « velo islámico » comenzó con la expulsión de 3 jóvenes musulmanas de su institución educativa Gabriel-Havez en Creil (Oise) en octubre de 1989. La institución justificó dicho acto de la siguiente manera: dado que las estudiantes rechazaron reiteradamente la orden de no portar dicha prenda, se infiere que no tienen la voluntad de respetar el principio de laicidad que regula los establecimientos escolares públicos, de modo que, suponen los directivos de la institución, la expulsión es concordante con la ley francesa. Desde la perspectiva de Fatima, Leila y Samira – las tres adolescentes expulsadas – el uso del *hijab*, por el contrario, respondería no solo a una forma de apropiación política de la libertad de culto y libre desarrollo de la personalidad, sino también de apropiación cultural a través del

[138] Desde esta visión, la desnudez de ciertas partes del cuerpo o el cuerpo en su totalidad sería asociada con la autodeterminación, la libertad y la emancipación. Con la institucionalización del feminismo de la segunda ola, este criterio no solo se transformaría en una comprensión normativa concordante con los valores de la República, sino también con el principio de laicidad.

autorreconocimiento**,** que en absoluto vulnera los principios de la República (Benhabib, 2002, p. 96).

Para poder afrontar esta situación inédita en Francia, el ministro de educación Lionel Jospin (1989) elevó tres preguntas al *Conseil Constitutionnel* en aras de validar normativamente la actuación del rector de dicha institución pública. Estas preguntas se podrían resumir de la siguiente manera: ¿el uso de signos religiosos ostensibles en establecimientos escolares es o no compatible con el principio de laicidad? En un intento de ponderación jurídica, el *Conseil* señaló ese mismo año que el uso de signos religiosos en colegios no es incompatible con el principio de laicidad, ya que son concordantes con la libertad de conciencia, expresión y culto. Sin embargo, consideró paralelamente que la exhibición pública y recurrente de ciertas prendas podría involucrar un carácter reivindicativo y proselitista. Como resultado, redundaría en cooptación, provocación o presión a otros estudiantes que no compartan las mismas creencias, afectando así el funcionamiento normal del establecimiento.

A solicitud del presidente Chirac, se constituiría la « Comisión Stasi » en 2003 a fin de no solo analizar la validez y aplicabilidad del principio de laicidad en instituciones públicas, sino también elaborar una serie de recomendaciones y criterios normativos para interpretar las peticiones e interrogaciones evocadas por los múltiples actores sociales, asociaciones y partidos políticos. Inspirándose en el informe final de la comisión, el gobierno propuso una ley de la República que buscaría legislar y reglamentar la aplicabilidad del principio de laicidad, teniendo en cuenta la transformación sociológica y cultural del país. Como resultado,

> El 15 de marzo de 2004 es adoptada una Ley que prohíbe los signos y maneras de vestir que manifiesten « ostensiblemente » la afiliación « religiosa » de los alumnos, permitiendo así la exclusión de centenares de alumnos de la enseñanza pública. A diferencia de Gran Bretaña, Francia —la Francia del *establishment* político y mediático— no se encontraba visiblemente preparada para adoptar una manera de proceder que incluyese un cierto grado de comprensión del significado del fular para las personas que lo usan. (Gomez-Muller, 2020)

Según la misma interpretación constitucional y legal, a comienzos de 2012 una serie de comunas y municipalidades del sur de Francia comenzaría a prohibir el uso del *burkini* en las

playas, centros recreacionales y vacacionales, obligando, en consecuencia, el uso del *bikini*[139]. El *burkini* sería igualmente prohibido en las piscinas municipales luego del litigio suscitado por el alcalde de Grenoble, quien autorizaba su uso en piscinas públicas (2022). Contrariamente a la intención de la alcaldía, el *Conseil d'Etat* subrayó que dicha iniciativa contravenía el principio de laicidad y otras disposiciones legales en vigor. Recientemente, el antiguo ministro de Educación Superior y la juventud Gabriel Attal ordenó la prohibición de ciertas prendas vestimentarias (*Abaya*) para el año escolar 2023.

En resumen, podemos ver cómo la interpretación restrictiva del principio de laicidad promulgada por el *Conseil Constitutionnel* en 1989, lejos de ser una garantía de libertad y emancipación, se habría convertido en su contrario, es decir, un dispositivo de criminalización, estigmatización y persecución a la población de origen musulmán. Como resultado, no solo se excluiría a miles de estudiantes que deciden libremente portar el *hijab* afectando el derecho a la educación, lo cual contribuiría a minar los presupuestos normativos basados en la no-discriminación[140].

De manera general, podemos ver cómo el reconocimiento de derechos culturales ha logrado grandes avances en lo que refiere a su constitucionalización y legislación, particularmente en Reino Unido, Canadá, Australia y Nueva Zelanda. Modulados normativamente por el horizonte de protecciones externas y restricciones internas, los derechos culturales tenderían generalmente a ampliar la esfera de libertades, facilitar los procesos de integración y fortalecer el horizonte

---

[139] Françoise Vergès explica cómo una convergencia de discursos e intereses habrían agrupado a las feministas liberales con ciertos sectores neoconservadores. Señalando la evolución histórica del bikini, menciona: « Le bikini est devenu le vêtement iconique de la libération de la femme, celui qui symboliserait les victoires des féministes des "années 1970" et incarnerait leur adhésion aux "valeurs de la République", leur accès à une réelle et entière féminité, affranchie et pleinement vécue. Il signe leur adhésion à la laïcité puisque féminisme, République et laïcité sont devenus interchangeables. Il est évidemment l'opposé du burkini, qui devait matérialiser, durant l'été 2016, l'oppression des femmes. Le burkini s'est vu interdire par arrêtés municipaux et une police fut chargé de verbaliser les femmes en burkini sur les plages du sud de la France » (2019, p. 103).

[140] Por ejemplo, ciertos sectores neoconservadores y proto-fascistas buscan instrumentalizar esta interpretación constitucional y extrapolar esta prohibición a la vía pública y otras esferas de la sociedad, lo cual significa claramente un perjuicio y amenaza a las libertades civiles y políticas. Así pues, un tipo de asimilacionismo cultural buscaría ser impuesto. Con este programa, y, por primera vez en la Quinta República, el partido de extrema derecha *Front National* (FN) llegaría a segunda vuelta presidencial con un discurso altamente marcado por un sentimiento « anti-musulman » en 2002. A pesar de la derrota de la extrema derecha, futuros actores políticos (Chirac, Sarkozy, Hollande y Macron) establecerán una serie de leyes, disposiciones o directivas a fin de ampliar y continuar con la interpretación del *Conseil* a otros sectores de la vida tales como el trabajo, centros recreacionales, residencias, playas, entre otros (*Loi sur les signes religieux dans les écoles publiques* de 2004 o la *Loi interdisant la dissimulation du visage dans l'espace public de* 2010).

pluralista de las sociedades. No obstante, esta idea dista de ser unánime. El caso francés nos demuestra que existe aún bastante resistencia y confusión relativa al reconocimiento de la diversidad cultural, especialmente, en lo que concierne a sus posibles consecuencias para la unidad de la nación y separación entre la Iglesia y el Estado.

D. Justificación normativa de los derechos culturales

Durante los subcapítulos precedentes, realizamos una presentación general de la tipología de derechos culturales propuesta por Kymlicka, la cual se basó principalmente en argumentos de tipo histórico, jurídico y sociológico. Generalmente, estos derechos culturales procuran salvaguardar la libertad humana y proteger a las minorías y grupos marginalizados por procesos de exclusión, discriminación y racialización. En este sentido, complementan la orientación normativa del liberalismo basada en el principio de no-discriminación. Razón por la cual, Kymlicka propone una serie de modulaciones normativas que, por un lado, reconozcan ciertas protecciones externas orientadas a salvaguardar los intereses locales de comunidades culturalmente diversas y, por otro lado, disuadan y conjuren todo esfuerzo por limitar las libertades individuales (restricciones internas). De lo anterior, podemos inferir que « certains droits liés à l'autonomie gouvernementale ainsi que certains droits polyethniques ne sont pas seulement compatibles avec la justice libérale, mais qu'ils lui sont nécessaires » (Kymlicka W. , 2001, p. 158).

Desde la óptica de Kymlicka, los derechos de autonomía regional se fundamentan en un principio de « justicia restaurativa » de carácter histórico, según el cual se debe compensar de alguna manera la violencia y desposesión ejercida durante los procesos de colonización y expansión imperial. De allí que el reconocimiento de cierta autonomía político-administrativa, la transmisión de tradiciones y valores sea considerado como legítimo y necesario. Asimismo, los derechos poliétnicos se enraízan en una comprensión inclusiva de procesos de integración de la población migrante. En este caso, la comprensión de la justicia contribuye no solo a la acomodación multicultural del Estado, el imaginario nacional y las instituciones, sino también a la superación de actitudes, prejuicios y representaciones de inspiración racista y neocolonial.

Queriendo ampliar la justificación normativa de estas tesis, a continuación, abordaremos una serie de argumentos de tipo filosófico, según los cuales estos derechos son compatibles y concordantes con los principios de libertad e igualdad defendidos por la tradición liberal. Dado que en varias ocasiones hemos abordado la reinterpretación de los principios normativos basados en la no-discriminación (*neutralité bienveillante*), nos limitaremos a mostrar: a) la relación necesaria y fundamental entre el ejercicio de la *libertad* y el arraigo en una « cultura societal »; b) la correlación entre el reconocimiento de los derechos culturales y el respeto de la *igualdad*. Para ello, nos basaremos en tres tipos de niveles relacionados con: 1) la reparación de las relaciones asimétricas entre grupos, 2) la honra de los tratados históricos y 3) la promoción de horizontes plurales y diversos.

a. Cultura y libertad

La tradición liberal se basa ante todo en la protección y reconocimiento de los derechos individuales como fundamento inalienable de la dignidad y la libertad. Históricamente, esta tradición ha afrontado una serie de dificultades tales como la de incorporar las demandas sociales de la clase trabajadora, las mujeres y la población migrante. Igualmente, ha debido sortear la manera de equilibrar las libertades individuales y los fines colectivos de un pueblo o nación. En lo que concierne a nuestra investigación, uno de los principales retos del liberalismo contemporáneo consiste en armonizar las reivindicaciones de pertenencia cultural y la defensa de las libertades individuales. La obra de Kymlicka se inscribe precisamente en este horizonte, razón por la cual articular filosóficamente la relación entre la libertad y la cultura es una tarea importante.

En concreto, el autor parte de la definición de « cultura societal » para señalar que todo proceso de toma de *decisión libre* está determinado por una serie de pertenencias que nos dotan de los *bienes* indispensables para poder orientarnos en el mundo. Estos pueden referirse a memorias colectivas, valores compartidos, comportamientos y prácticas sociales, las cuales conjuntamente se encuentran subyacentes a toda normatividad social. En nuestra cotidianidad, estos bienes prefiguran los aspectos más elementales de la vida individual y colectiva tales como las relaciones en la familia, la sociedad civil y el Estado (marcos de referencia). Dado que la tradición liberal defiende la posibilidad de evaluar y ampliar nuestras opciones de elección, « l'appartenance

culturelle nous offre un contexte de choix intelligible et un vif sentiment d'identité et d'appartenance auquel nous faisons appel lorsque nous sommes confrontés à des problèmes qui engagent nos valeurs et nos projets » (Kymlicka W. , 2001, p. 154).

Al participar activamente de una cultura societal, los seres humanos nos dotamos de una serie de normas y léxicos comunes que permiten tanto la comunicación y comprensión intersubjetiva como la preservación y transmisión de comportamientos, valores e imaginarios[141]. Siguiendo una serie de intuiciones de Dworkin, Rawls y Taylor, Kymlicka arguye que disponer de una « cultura societal » presupone la capacidad de comprender un *léxico común*, gracias al cual no solo nos apropiamos de los sistemas de comunicación (sistema fonético, semántico y sintáctico), sino también comprendemos la normatividad social subyacente (horizonte pragmático). Dicho de otra forma, al apropiarnos de una cultura societal aprendemos simultáneamente códigos lingüísticos para transmitir mensajes y códigos culturales para abrir el mundo. Desde esta perspectiva, Kymlicka escribe: « Le sens qu'une action peut avoir ou non pour nous, dépend de la façon dont notre langue nous donne accès à la raison d'être de cette activité. Et la façon dont notre langue nous présente ces activités est déterminée par notre histoire, nos "traditions et conventions" » (Kymlicka W. , 2001, p. 124).

En este sentido, la cultura societal suministra el sustrato ontológico indispensable para construir una *identidad narrativa*, gracias a la cual no solo interpretamos el pasado y proyectamos el futuro, sino también filtramos y jerarquizamos los bienes, experiencias y valores colectivos. En términos generales, « La disponibilité d'options signifiantes dépend de l'accès à une culture sociétale et de notre compréhension de la langue et de l'histoire de cette culture » (Kymlicka W. , 2001, p. 125). Complementando los bienes básicos señalados por Rawls, especialmente, aquel referido al *respeto de sí* (dignidad y autoestima), podríamos decir que disponer de una *cultura societal* es similar a gozar de una *forma de vida* a través de la cual el mundo es inteligible y vale la pena ser vivido (Wittgenstein, Dilthey, Taylor, MacIntyre, Ricœur). En efecto, esta forma de

[141] Fruto de los procesos de modernización (Gellner), esta cultura societal adquirió una dimensión *nacional* que se traduciría principalmente en « le développement d'une langue normalisée qui soit porté par les institutions économiques, politiques et éducatives » (Kymlicka W. , 2001, p. 115). Durante este proceso de *nacionalización* de la cultura, cada país creó las bases para la formación de una cultura societal dominante, cuya tarea primordial consistiría en establecer: a) una lengua común, b) crear mitos compartidos (patriotismo) y c) estandarizar procesos educativos. Lo anterior con fin de crear formas de solidaridad de cuño civil en detrimento de aquellas basadas en la religión o la ética.

vida nos permite adquirir una serie de técnicas y repertorios interpretativos, gracias a los cuales podemos usar el significado, es decir, logramos seguir una regla lingüístico-social en función de las experiencias y tradiciones construidas intersubjetivamente.

En general, Kymlicka considera que el ejercicio de libertad no existe si no se presupone una forma de cultura societal que forme, oriente y enriquezca (*Bildung*) los bienes indispensables para formular todo tipo de razonamiento práctico. Reinterpretando la tradición liberal, Kymlicka considera que uno de los rasgos fundamentales del liberalismo consiste en reconocer la capacidad de adoptar o renunciar libremente a horizontes de vida presentes en la sociedad, incluyendo los *horizontes culturales*. En efecto, la libertad de conciencia, asociación y credo buscan garantizar eventuales renuncias, disidencias y conversiones individuales en materia religiosa o política. En la mayoría de las sociedades liberales la apostasía es permitida y, por tanto, la herejía no constituye un delito. Para conducir libremente nuestras vidas, el liberalismo clásico presupone, por un lado, que las decisiones sean conformes a nuestras inclinaciones ético-políticas y, por otro lado, que dispongamos de los medios adecuados no solo para ampliar y enriquecer nuestras inclinaciones, sino también para evaluarlas, transformarlas y eventualmente cambiarlas. Con estas premisas, la protección de horizontes culturales deberá ser consecuentemente reconocido por la doctrina liberal, porque ofrece los *contextos de elección* (marcos referenciales) en función de los cuales podemos formular nuestras decisiones. En este contexto,

> La liberté implique la possibilité de choisir entre plusieurs options, et notre culture sociétale ne se contente pas simplement de nous offrir ces options, elle leur donne aussi un sens pour nous. Les individus choisissent parmi les pratiques sociales qu'ils trouvent autour d'eux, à partir de leurs croyances concernant la valeur de ces pratiques (croyances qui, comme je le disais, peuvent être infondées). Croire en outre en la valeur d'une pratique, c'est tout d'abord comprendre le sens que notre culture y attache. (Kymlicka W. , 2001, p. 123)

Por lo anterior, resulta evidente la razón por la cual es necesario proteger y salvaguardar las culturas societales, especialmente, aquellas en peligro de desaparición y asimilación, pues estas condicionan el ejercicio de la libertad. Ciertamente, la cultura societal tiene un valor fundamental y trascendental para los individuos, no en el sentido de poseer un valor en sí misma, sino más bien como medio para tener accesos a « marcos referenciales » u « opciones significantes ». Lejos de considerar la cultura como algo separado de la vida, la comprensión de los derechos multiculturales de Kymlicka presupone, por un lado, la preservación de una serie de rasgos culturales enraizados en decisiones individuales y, por otro lado, una constante mezcla y fusión de horizontes normativos variados.

Ahora bien, ¿cómo se traduce en concreto esta noción de libertad con el reconocimiento de derechos de autonomía regional y derechos poliétnicos? En lo que refiere a los pueblos autóctonos y minorías nacionales, el reconocimiento de derechos relativos a la autonomía regional presupone la protección de una cultural societal tanto en su dimensión privada como pública (protecciones externas). En esta comprensión de la libertad, la protección de la cultura es una condición indispensable para su realización efectiva. Dado que históricamente estos pueblos han luchado por mantener su condición de sociedad distinta, la preservación de una memoria colectiva, una lengua común y, sobre todo, una relación de solidaridad territorialmente circunscrita es concordante con la protección de la libertad. En efecto, las luchas sociales basadas en el reconocimiento han contribuido a transformar los presupuestos normativos basados en la asimilación, el colonialismo y la expansión imperial.

En relación con la población migrante, los derechos poliétnicos garantizan cierto nivel de *reconocimiento cultural* en contextos privados (familia) y público (trabajo, legislación y educación), razón por la cual son de naturaleza permanente. Esto porque la cultura es constitutiva a la identidad y no puede ser eliminada ni diluida forzosamente sin generar un prejuicio moral y político. Desde esta perspectiva, el ejercicio de la libertad supone la posibilidad de reproducir ciertos bienes culturales en la esfera pública y privada de manera paralela a la reproducción de los bienes de la cultura dominante. Si bien la crítica anticolonial y multicultural ha transformado el enfoque asimilacionista subyacente a los procesos de integración, no se ha abandonado la exigencia de apropiación de los valores, lenguaje e instituciones de la cultura dominante como requisito normativo. Como resultado, el multiculturalismo liberal promoverá identidades híbridas (*hyphen-identities*), en las cuales la transferencia y contratransferencia de horizontes culturales diversos será visto como un valor democrático y pluralista. En palabras de Kymlicka,

> Le refus de «l'anglo-conformité» a tout d'abord renvoyé à l'affirmation du droit des immigrants à maintenir, dans la sphère privée, leur héritage ethnique — chez eux et au sein d'associations volontaires (fondées sur le consentement de leurs membres). Dans une moindre mesure, ce refus renvoyait aussi à la réforme des institutions publiques de la culture dominante, afin de garantir un certain niveau de reconnaissance et de prise en compte de leur héritage. En revanche, il ne s'agissait pas d'établir, parallèlement à la société de langue anglaise, des cultures sociétales distinctes et abouties sur le plan institutionnel. (Kymlicka W. , 2001, p. 117)

Sin embargo, la dependencia que existe entre la libertad y la cultura presupone, desde una perspectiva liberal, una serie de modulaciones restrictivas respecto al nivel de determinación que esta última tiene sobre la primera. Aunque las decisiones cargadas de sentido dependan de un

abanico de posibilidades suministradas por una cultura societal, el derecho de los individuos a evaluar, transformar y eventualmente renunciar a los bienes ofrecidos por su propia cultura es, a juicio de Kymlicka, fundamental. En este sentido, Kymlicka realiza algunas consideraciones y aclaraciones respecto al tratamiento que se debe promover en situaciones en donde los horizontes normativos de naturaleza cultural entran en conflicto y contradicción.

A pesar de que la globalización y la diáspora mundial hayan contribuido a acercar más a los individuos provenientes de contextos culturalmente diversos, el sentimiento de pertenencia y adhesión cultural no ha desaparecido. Al contrario, parece que, frente a la erosión violenta y desmesurada de los lazos sociales propiciada por el neoliberalismo, las culturas societales minoritarias han privilegiado estratégicamente reforzar y fortalecer valores y fines colectivos como medio de resistencia y supervivencia. Sobre todo, porque dicha estrategia suministra un punto de apoyo político y moral indispensable en el fortalecimiento de procesos de autoreconocimiento destinados a revitalizar los sentimientos de dignidad y autoestima. También, porque permite el desarrollo de un sentimiento de responsabilidad mutua, al igual que las relaciones de confianza y solidaridad. Asimismo, soporta una memoria colectiva que cristaliza una serie de mitos y representaciones, cuya función simbólica es aglomerar y congregar a los pueblos[142].

En lo que concierne a ciertas culturas societales denominadas como « iliberales », se deberá promover, dice Kymlicka, la *liberalización* de sus relaciones sociales en lugar de su desaparición o asimilación forzada. Así, estima que el único criterio subyacente al reconocimiento de las diferencias culturales consiste en la previa adopción de los presupuestos normativos liberales. Lejos de postular un proceso bidireccional de mutuo aprendizaje y reconocimiento, el autor considera que, « Règle générale, les libéraux ne doivent donc pas empêcher les nations antilibérales de maintenir leur culture sociétale, mais bien promouvoir la libéralisation de ces cultures » (Kymlicka W. , 2001, p. 140). Lo anterior se infiere del esquema propuesto anteriormente, según el cual el reconocimiento de derechos culturales se debe enmarcar

[142] Anthony Smith nos recuerda el papel político de los procesos de reconstrucción histórica en la formación de una comunidad de resistencia: « El retorno a los “valores nativos” y a la “historia nativa” – a veces de gran antigüedad – debe ser entendido, no como una reacción contra las fuerzas de cambio social, ni tampoco como una restauración del *status quo* anterior, sino como una reconstrucción de la etno-historia por parte de la intelectualidad y de otras esferas sociales, de acuerdo a sus intereses y necesidades; una reconstrucción del pasado antiguo por una generación actual, que requiere ese pasado a fin de crearse a sí misma como comunidad y de guiar su destino colectivo » (Smith, 1990).

exclusivamente en protecciones externas y en detrimento de restricciones internas. Recordemos que estas últimas irían en contra de los principios liberales y, por ello, no están sujetas de amparo constitucional.

Partiendo de este presupuesto, ¿Kymlicka no caería, pues, en una forma de etnocentrismo o neocolonialismo, según el cual todos los horizontes normativos deberán converger en un paradigma liberal inalterable? Del mismo modo, ¿esta restricción normativa no iría en contra de los principios liberales basados en la tolerancia y el respeto por las creencias y decisiones de los demás? Más aun, ¿No terminaría paradójicamente desfigurando y transformando completamente los bienes culturalmente diversos que procura reconocer? En efecto, estas cuestiones espinosas refieren al dilema del pluralismo liberal y sus posibles ampliaciones normativas.

Inspiradas en la Reforma y su noción de libertad de culto, ciertas corrientes de pensamiento, dice Kymlicka, estiman que las comunidades culturalmente diversas tienen el derecho a proteger y salvaguardar sus bienes culturales colectivos con sus propios medios, incluso si esto presupone el rechazo de la autonomía individual. Así pues, promueven principios mínimos de convivencia y tolerancia (*modus vivendi*) que, por un lado, no exige la liberalización como requisito normativo y, por otro lado, se abstiene de interferir en los asuntos internos de las comunidades. Siguiendo a Kymlicka, esta perspectiva se fundamenta en la idea según la cual la imposición unilateral del principio de autodeterminación podría minar la lealtad hacia el Estado y desencadenar nuevas formas de violencia religiosa o política:

> Selon cette perspective, les libéraux devraient chercher à prendre en compte les groupes antilibéraux, tant que ceux-ci ne cherchent pas à obtenir le moindre soutien de la société dans son ensemble ni à imposer leurs valeurs à d'autres. Il s'agit d'une approche placée sous le signe de la tolérance («*live and let live*»), d'une éthique de la non-ingérence réciproque. Bref, la tolérance libérale permettrait la mise en œuvre de mesures de contrainte interne, mais rejetterait l'idée de protection externe. (Kymlicka W. , 2001, p. 221)

Contrariamente a esta lectura, Kymlicka considera que una teoría liberal no puede conculcar la libertad individual, so pretexto de la tolerancia y el respeto de la diversidad cultural. A su juicio, esta visión invertiría los presupuestos normativos establecidos anteriormente, dando como resultado la prohibición de protecciones externas y reconocimiento de restricciones internas. Desde esta inversión, los fines colectivos tendrían una prioridad sobre las decisiones individuales, lo cual podría redundar en restricciones relativas al culto religioso y posturas políticas. Dichas conclusiones son injustificables para Kymlicka, porque minarían las libertades fundamentales de

los individuos y, con ello, relativizarían el horizonte de emancipación y libertad humana. En este sentido, « Si nous souhaitons défendre la liberté individuelle de conscience et pas seulement la tolérance à l'égard des groupes, il nous faut rejeter l'idée communautarienne selon laquelle les fins auxquelles les individus sont attachés sont immuables et échappent à toute révision rationnelle » (Kymlicka W. , 2001, p. 232). Al comprender la vinculación del yo con los fines desde una perspectiva menos absoluta, el autor estima que el ejercicio de las libertades individuales y formas de pertenencia podrían armonizarse sin caer en dos polos antagónicos.

Aunque Kymlicka considera injustificables e injustos las restricciones internas, se desmarca ostensiblemente de ciertas comprensiones liberales, según las cuales la imposición forzosa de la doctrina liberal sería legítima. En efecto, esta última ha contribuido históricamente a legitimar los procesos de colonización e imperialismo, trayendo como consecuencia daños morales, políticos y éticos irreparables (genocidio, ocupación, exterminación, asimilación). Por ello, estima que una estrategia basada en la argumentación, diálogo y convencimiento es más adecuada como medio para liberalizar de manera no violenta y coercitiva las culturas « iliberales ». Entre los mecanismos e instrumentos mencionados por Kymlicka se pueden nombrar los acuerdos comerciales, los tratados internacionales, las jurisdicciones federales y especiales, entre otras.

Esta tesis de Kymlicka no está, sin embargo, desprovista de crítica, ya que se basa en una visión etnocéntrica y eurocéntrica de la cultura y la vida en sociedad. Aunque reconoce que la naturaleza liberal e iliberal de una cultura es una cuestión de grado, tiende a « exagerar » los rasgos « iliberales » de la sociedad minoritaria mientras que soslaya los mismos en la sociedad mayoritaria[143]. Para él, la cultura liberal mayoritaria estaría exenta de responsabilidades y revisiones de su propia cultura, descartando, con ello, posibles espacios de aprendizaje y comprensión intercultural, especialmente, en lo que concierne a otras prácticas de libertad. Así, terminaría substancializando su comprensión de las culturas societales minoritarias y, con ello,

[143] Para ilustrar este punto, podemos citar el caso de las violencias machistas. Desde una visión colonial, se suele juzgar a los pueblos indígenas como pueblos en donde las relaciones sociales están atravesadas globalmente por jerarquías de género. Ahora bien, en muchos casos, la cultura dominante detenta igualmente – en incluso, de manera más marcada- formas de injusticia de género. Más allá de denunciar la situación de injusticia de género, esta visión procura encubrir las relaciones machistas en la sociedad mayoritaria por medio de la « esencialización » del otro.

bloqueando toda nueva configuración y comprensión de prácticas culturalmente diversas. De acuerdo con Parekh,

> Since Kymlicka does not appreciate them [cultures] in their own terms, he does not respect them in their authentic otherness. While defending them he also subtly subverts their inner balance and identity and transforms them into something they are not. If we are to be fair to both liberal and nonliberal cultures, we need a theoretical framework capable of appreciating and accommodating plural understandings of culture. (2006, p. 108)

En efecto, la sobredeterminación de la libertad individual como valor incuestionable y organizador de la vida en sociedad (monismo liberal) no solo bloquearía todo proceso de reconocimiento mutual sincero, sino también truncaría la constante ampliación de las esferas y prácticas de libertad[144]. Evidentemente, la ampliación de los horizontes de emancipación no depende exclusivamente del diálogo constante y sincero en el campo de las razones y lo razonable, sino también de las luchas de resistencia que procuran preservar modelos políticos, instituciones y valores sociales que eventualmente podrían universalizarse (comunidad idealizada). Para poder llegar siquiera a formular dicha posibilidad, debemos estar abiertos y en disposición para reconocer y escuchar las otras culturas en su diferencia.

Con lo anterior, no pretendemos, sin embargo, legitimar una serie de prácticas que indudablemente carecen de justificación normativa tales como la amputación genital femenina, la pena de muerte por blasfemia o la negación de derechos civiles, políticos o sociales a las mujeres. Dado que este tipo de prácticas afectan el cuerpo e integridad de los individuos, vulneran la esfera fundamental de existencia y, por tanto, destruyen la dignidad humana, estas prácticas no son susceptibles de justificación normativa en un horizonte emancipador. Otro tipo de prácticas tales como la poligamia y la poliandria, matrimonios arreglados o el porte de ciertas prendas culturales o religiosas podrían ser susceptibles de procesos de interculturalización y acomodación recíproca. De la misma manera, ciertas prácticas de autogestión y propiedad colectiva de los bienes podrían contribuir a establecer relaciones de reconocimiento más justas e igualitarias.

[144] Por ejemplo, « A culture might promote human well-being but not autonomy, as is the case with many a traditional and hierarchical society. Or it might encourage such an extreme view of autonomy that it is unable to provide a sense of community, a focus for collective identification, a world of rich and deep personal relationships, and even integenerational bonding » (2006, p. 95).

b. Igualdad, tratados históricos y diversidad

Siguiendo los análisis de Kymlicka, la relación entre la libertad y la pertenencia cultural muestra las razones por las cuales el multiculturalismo no solo es concordante con la tradición liberal, sino también deviene una necesidad al momento de establecer relaciones más justas entre individuos y grupos sociales. En efecto, el reconocimiento de derechos diferenciales en función de grupo contribuye al ejercicio pleno de la libertad ya que enriquecen los marcos plurales de elección y, con ello, los bienes sociales concomitantes. A diferencia de la mayoría cultural, los grupos minoritarios no disponen normalmente de los medios económicos, políticos y sociales para contrarrestar las acciones y decisiones que van en contra de sus intereses locales. Así pues, las protecciones externas contribuyen a mitigar los efectos negativos de la toma de decisiones realizadas por la mayoría. Este tipo de protecciones podrían ser comprendidas como una serie de esfuerzos institucionales con el ánimo de salvaguardar cierto nivel de igualdad entre los múltiples grupos culturales al interior de un Estado. Como resultado,

> Les droits spécifiques à des groupes — tels que le droit à l'autonomie territoriale, le droit de veto, les droits linguistiques, les droits de représentation au sein des institutions centrales ou encore les revendications territoriales — peuvent contribuer à corriger cette inégalité en atténuant la vulnérabilité des cultures minoritaires vis-à-vis des décisions prises par la majorité. Ces mesures de protection externe assurent aux membres de la minorité la possibilité de vivre et de travailler dans leur propre culture, comme c'est le cas pour les membres de la majorité. (Kymlicka W. , 2001, p. 160)

Aunque las protecciones externas podrían limitar de alguna manera el ejercicio de la libertad de los individuos que no pertenezcan a estas comunidades minoritarias, la falta de reconocimiento y acomodación cultural podría provocar experiencias de injusticia mucho mayores. Si se quisiera ponderar los dos casos, la desaparición y asimilación cultural perjudicaría más profundamente la dignidad de las personas identificadas con las culturas minoritarias en el plano psicológico, simbólico, social y político.

Siguiendo a Rawls, la obligación de toda teoría política consiste en reducir las brechas de desigualdad provocadas por pertenencias sociales y, por extensión, culturales. En este sentido, la repartición igualitaria del acceso a los bienes sociales tiene un objetivo compensatorio frente a los privilegios alcanzados por el azar, la fortuna o los talentos individuales. Las protecciones externas podrían ser análogas al principio de la diferencia defendido por Rawls, según el cual la repartición de los bienes sociales debe tender a beneficiar a los individuos más vulnerables y desprotegidos.

Al respecto, una serie de dispositivos y medidas focalizadas institucionalmente han logrado un amplio consenso normativo. En el campo cultural, ciertos arreglos institucionales deberán ser reconocidos análogamente con el ánimo de proteger y beneficiar a las culturas más vulnerables y desprotegidas : « Les droits spécifiques aux groupes viennent donc des circonstances inégalitaires qui, sur le marché de la culture, portent systématiquement préjudice aux membres des minorités nationales, quels que soient leurs choix de vie. C'est là un des nombreux domaines où l'égalité réelle exige un traitement qui ne soit pas identique mais différencié, afin de tenir compte de besoins différents » (Kymlicka W. , 2001, p. 166).

Concretamente, una de las formas de protección y reconocimiento más visibles consiste en salvaguardar las lenguas minoritarias, pues albergan el sustrato pragmático, simbólico y mítico de un pueblo o sociedad. Ciertamente, el lenguaje configura nuestra relación con el mundo y los demás seres humanos, al igual que nos permite generar procesos de autoidentificación indispensables para establecer formas de solidaridad y mutualidad. Las protecciones externas facilitarían, entonces, el reconocimiento público de dichas lenguas en contextos locales, tales como su enseñanza escolar, su utilización en tribunales y gobiernos. Igualmente, la restitución de territorio supone la idea de *igualar* las relaciones entre culturas minoritarias y mayoritarias, sin que las relaciones de poder determinen en última instancia la toma de decisiones.

Por último, el argumento de igualdad podría ser igualmente aplicado para los derechos poliétnicos en la medida en que, por un lado, protegen ciertas pertenencias culturales y, por otro lado, facilitan los procesos de integración de la población migrante. En efecto, estos derechos estimulan el aprendizaje de la lengua nacional y la adopción de los valores mayoritarios, al igual que el reconocimiento de la tradición y pertenencia cultural en lo que a prácticas religiosas y sociales se refiere. De acuerdo con Kymlicka :

> La promotion du bien de l'appartenance culturelle des immigrants est, par conséquent, essentiellement un moyen mis au service de l'intégration, tout comme l'enseignement de la langue et la lutte contre la discrimination et les préjugés. En général, il s'agit davantage d'appliquer rigoureusement les droits communs de la citoyenneté que de proposer des droits spécifiques à des minorités ethniques. (2001, p. 166)

En este contexto, se hace evidente la relación entre las políticas multiculturales y la lucha contra el racismo y la discriminación. Lejos de pregonar sociedades paralelas y desconectadas, los derechos poliétnicos buscan proteger a la población migrante de tratamientos discriminatorios,

xenofóbicos y racistas. Para ello, busca garantizar los beneficios de una plena ciudadanía al igual que del reconocimiento de ciertas pertenencias culturales como medio eficaz de integración. Además de proteger a los individuos de manera igualitaria, los derechos culturales también se refieren a la honra de acuerdos históricos, en las cuales la sociedad mayoritaria y minoritaria pactaron el reconocimiento de ciertos derechos diferenciales. Históricamente, el respeto de estos acuerdos ha oscilado entre el reconocimiento transicional de ciertas prerrogativas basado en formas simétricas de diplomacia y la completa ruptura y extinción unilateral. Esta última se impondría como tendencia histórica desatando una serie de debates jurídicos, filosóficos y políticos de gran alcance.

Por ejemplo, podemos citar el *Tratado Guadalupe Hidalgo* de 1848 entre los Estados Unidos y México, con el cual se procuraba proteger a los chicanos de eventuales procesos de asimilación. Este sería, sin embargo, abrogado unilateralmente por el país norteamericano, perjudicando a esta minoría hispanoparlante, y dejando consecuencias negativas que resuenan hoy en día. De manera similar, los tratados firmados entre Estados Unidos y los pueblos indígenas a lo largo del siglo XIX fueron reiteradamente quebrantados con el ánimo de adelantar los procesos de *colonización interna*. Por ejemplo, podemos citar el *Tratado de Fort Laramie* de 1868 entre el pueblo Sioux y los Estados Unidos, el cual sería derogado a finales del siglo XIX, luego de una ocupación militar. Como caso paradigmático, podríamos mencionar el *Tratado de Waitangi* de 1840 entre Nueva Zelanda y el pueblo maorí, el cual, aunque sufrió un largo periodo de extinción unilateral, fue nuevamente reconocido por las políticas multiculturales en los años 80. En concreto, la relevancia de los tratados históricos como justificación de los derechos culturales es de gran alcance normativo, pues se fundamenta globalmente en el reconocimiento de la autodeterminación de los pueblos, suponiendo la simetría e igualdad entre dos pueblos soberanos. En palabras de Kymlicka,

> La façon dont une minorité nationale a été incorporée à un État fait souvent en sorte qu'elle jouit de droits spécifiques en tant que groupe. Si l'incorporation procède d'une fédération volontaire, certains droits peuvent être définis dans les termes mêmes de la fédération (traités). Des arguments moraux et légaux interviennent en faveur du respect de ces termes. Si l'incorporation a été involontaire (colonisation), la minorité nationale pourrait invoquer le droit à l'autodétermination et l'exercer en renégociant les termes de la fédération afin de transformer celle-ci en une fédération plus volontaire. (2001, p. 170)

En relación con los tratados entre los pueblos indígenas y la corona británica, James Tully (1995) menciona que estos fueron históricamente concebidos bajo los principios de *mutuo*

reconocimiento, *continuidad* y *consentimiento*, razón por la cual su validez jurídica es inextinguible. Subyacente a esto se encuentra la idea según la cual estos tratados fueron realizados entre dos naciones soberanas e independientes, dando lugar al nacimiento de lo que Tully denomina « constitucionalismo de tratados ». En este sentido, el rompimiento unilateral de tratados implica una violación al derecho internacional, de lo cual se infiere que la reparación, compensación, restitución y perdón son de carácter obligatorio en medio de cualquier proceso de reconciliación. Con el ánimo de ilustrar este tipo de reconocimiento mutuo, Tully menciona concretamente el caso de John Marshall, Jefe de Justicia de la *Corte Suprema* de Estados Unidos, en cuya sentencia final de *Worcester v. The State of Georgia* (1832) reconoce claramente la soberanía del pueblo Cherokee. En dicha sentencia se arguye que los derechos de los Cherokees son inextinguibles, ya que hacen parte del conjunto de pueblos indígenas que, antes de la llegada de los europeos, ocupaban y gobernaban vastos territorios en función de sus propias leyes e instituciones. De modo que no es procedente que pueblos extranjeros reivindiquen la soberanía territorial, con el pretexto de « derechos de descubrimiento ». En palabras de Tully,

> Marshall rejects the anti-constitutional argument of Locke and Kant that consent is unnecessary, as well as the question-begging view of the other modern theorists that aboriginal people could be treated as individual or cultural minorities within sovereigns European institutions and traditions of interpretation. The right of « discovery » of a part of America by an European did not give the European nation any rights over the indigenous people, but only an exclusive right against other European nations to settle and acquire land from the Aboriginal occupants. (1995, p. 123)

La restitución de tratados históricos converge claramente con las reivindicaciones de las organizaciones indígenas y su anhelo de autodeterminación impulsado desde los años 60. Desde su punto de vista, los nacientes Estados nacionales violaron unilateralmente los principios de mutuo reconocimiento, continuidad y consentimiento entre naciones y, como resultado, ocuparon y expropiaron las tierras indígenas sin ningún tipo de compensación o acuerdo. A pesar de su múltiple contestación, muchos aspectos de esta doctrina de descubrimiento siguen imperando en la interpretación constitucional, particularmente, en las recientes reformas y arreglos institucionales de cuño multicultural y su relación con la soberanía territorial sobre los recursos naturales (Coulthard, 2014; Lightfoot, 2016).

Complementando estos debates jurídico-políticos, podríamos mencionar un último argumento en defensa de los derechos multiculturales, especialmente, en lo que refiere a la promoción de la *diversidad* de horizontes culturales. Mientras los previos argumentos en torno a

la *igualdad* y la relevancia de los *tratados históricos* priorizaban la perspectiva de las poblaciones vulnerables y marginalizadas, el argumento de la *diversidad* involucra tanto a las poblaciones vulnerables como a las poblaciones mayoritarias, en la medida en que promueve transversalmente horizontes pluralistas cada vez más diversos. Estos presuponen un interés compartido en reconocer los derechos de autonomía regional y derechos poliétnicos como un medio para proteger bienes sociales y culturales que podrían ser potencialmente adoptados por la sociedad mayoritaria. En palabras de Kymlicka, « On reconnaît la valeur de la diversité culturelle à la fois pour des motifs quasi esthétiques, en ce sens qu'elle rend notre monde plus intéressant, et parce que les autres cultures offrent des modèles alternatifs d'organisation sociale qui peuvent nous aider à nous adapter à l'évolution des circonstances » (2001, p. 176).

Como fuente de inspiración y cambio, los valores culturales y sociales de las minorías merecen una protección frente a la imposición uniforme de un conjunto cerrado de valores hegemónicos. Además de la ampliación de las opciones de elección, el reconocimiento de los derechos culturales también involucra una serie de virtudes y disposiciones ciudadanas favorables a la apertura, comprensión y diálogo, lo cual redunda en la adopción de posturas democráticas y tolerantes frente a la diferencia. Desde una perspectiva educativa, estos derechos contribuirían a formar ciudadanos y ciudadanas capaces de comprender horizontes culturales diferentes. Estos son indispensables al momento de luchar contra el racismo y la discriminación.

c. « Soft rights » y « hard rights »

Una vez establecida la tipología, caracterización y justificación normativa de los derechos culturales de inspiración multiculturalista, consideramos pertinente problematizar brevemente algunos de sus presupuestos normativos. Para ello, abordaremos la tipología de derechos culturales desarrollada por Sheryl Lightfoot (2016), quien sugiere una interesante diferenciación entre *soft rights* y *hard rights.* Esta nos permitirá examinar los presupuestos individualistas y coloniales subyacentes a las propuestas de reconocimiento multicultural. La autora coincide con Kymlicka y Taylor al subrayar que el sistema internacional de derechos humanos construido desde la segunda guerra mundial se basó principalmente en el principio de no-discriminación *y* la protección de derechos individuales (Liberalismo I). A su juicio, este enfoque de derechos humanos descartó las

reivindicaciones movilizadas históricamente por las organizaciones indígenas. En este sentido, « the international human rights regime did not include collective rights to maintain such characteristics as culture, language, religion, identity, or their own educational systems in the face of assimilative pressures » (2016, p. 30).

Para superar esta carencia normativa, el multiculturalismo liberal de los años 80 y 90 desarrolló una serie de principios políticos y arreglos institucionales con el ánimo de armonizar los derechos individuales y ciertas formas de pertenencia cultural. El reconocimiento cultural, lingüístico, religioso e identitario (*soft-rights*) de ciertas formas de pertenencias permitió la emergencia de un segundo tipo de liberalismo (Liberalismo II). Tematizado principalmente por Charles Taylor y Will Kymlicka, esta nueva comprensión del liberalismo ha abierto espacios de legitimidad y justificación normativa de nuevos derechos. En términos generales, el multiculturalismo representa una tendencia que busca integrar y complementar los derechos individuales priorizando ciertas prerrogativas y estatus en función de pertenencias culturales.

A pesar de sus aportes en la ampliación normativa de las esferas de justicia, el multiculturalismo liberal – dice Lightfoot – deja inalterado el sistema económico y político colonial basado en la *Doctrina del descubrimiento*, al igual que su respectiva herencia de despojo y expropiación. Así pues, el reconocimiento de cuño multiculturalista no problematiza la forma histórica de soberanía tutelar impuesta por los Estados nacionales. En su institucionalización actual, el modelo multiculturalista canadiense, por ejemplo, considera legítimo que el Estado Federal (*Shettler State*) privilegie los intereses económicos, políticos y militares de orden federal en detrimento de la voluntad e intereses de las naciones indígenas y minorías nacionales. La imposición unilateral de proyectos extractivistas de oro, gas o petróleo ha sido la consecuencia de dicha soberanía tutelar (Coulthard, 2014). Esta comprensión individualista de los derechos podría explicar igualmente la oposición y voto negativo de Canadá a la *Declaración* de la ONU en 2007. Priorizando una visión de reconocimiento cultural basada exclusivamente en *soft rights*, el gobierno canadiense terminaría defendiendo una posición ambivalente:

> While Canada has the structural and legal opportunity to create space for Indigenous rights as articulated by the emerging global Indigenous rights consensus, it remains constrained by a particular model of reconciliation, which emphasizes absolution for past actions as well as certainty of both land tenure and Crown sovereignty in the future. In other words, Canada is resisting the challenges to liberalism and Westphalian sovereignty that are presented by the emerging global Indigenous rights consensus and what would be an Indigenous vision of reconciliation. As a result, Canada's behavior in Indigenous rights, while advanced in certain

respects, often ends with confusing, inconsistent, and paradoxical policy outcomes. (2016, p. 173)

Paralelamente a las dos tendencias examinadas previamente, un tercer horizonte normativo basado en *hard rights* ha emergido con el objetivo no solo de garantizar los derechos humanos y el reconocimiento de ciertas pertenencias culturales individuales, sino también de proteger una serie de *bienes colectivos* indispensables para la vida de los pueblos indígenas. Nos referimos particularmente al derecho de autodeterminación y de la propiedad colectiva de la tierra. En efecto, vimos que, durante el amplio proceso de lucha y movilización indígena internacional, las principales reivindicaciones giraban en torno al carácter colectivo y comunitario de la propiedad, así como a la legitimidad de la autodeterminación como pueblos. En la siguiente ilustración podemos ver claramente el esquema propuesto por Lightfoot (2016):

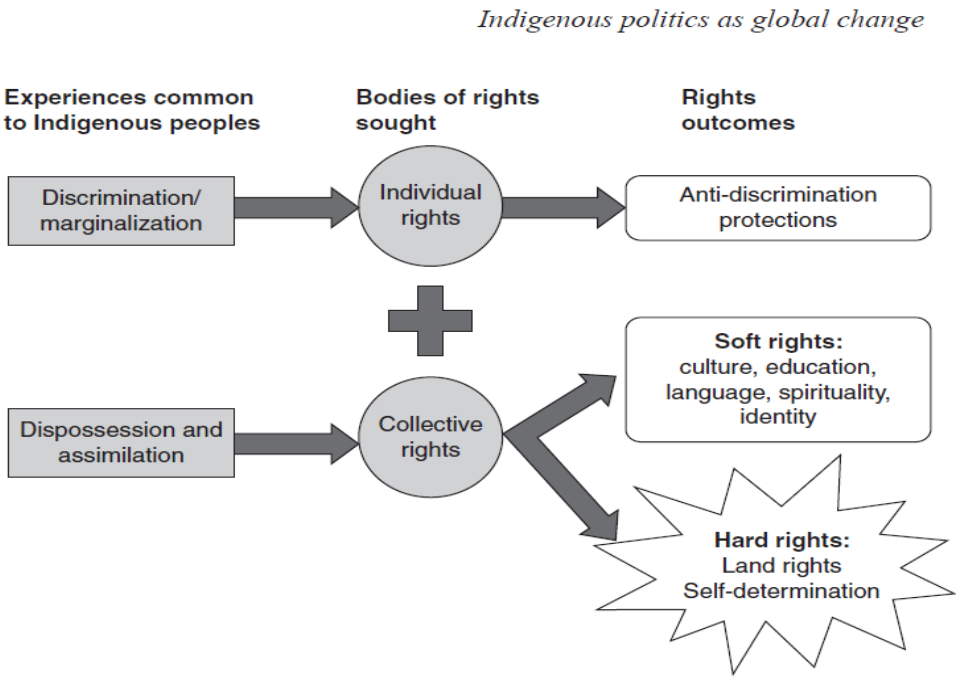


Ilustración 1

Retomando la historicidad de las luchas indígenas en Canadá previamente descritas, el horizonte normativo de la *Assembly of Nations* ha defendido las culturas indígenas frente a la tentativa de disolución de los estatus indígenas. Igualmente, desarrolló procesos legales para contravenir la pretendida extinción de títulos de propiedad de tierras indígenas (caso *Calder*). También, desató la movilización contra proyectos extractivistas tales como *Mackenzie Valley*

Pipeline. En cada uno de estos casos, vemos como el horizonte de reivindicaciones converge alrededor de *hard rights.* En general, el reconocimiento estatal de *hard rights* ha significado un proceso de transformación más difícil, ya que no solo implica una reconfiguración de principios normativos subyacentes al Estado, sino también las relaciones internacionales y su respectivo *Derecho de gentes*. Las nociones modernas de soberanía, integralidad territorial, propiedad privada, ciudadanía y autodeterminación presuponen una visión « estadocentrada » que, aunque facilitan el reconocimiento de *soft rights*, dificultan el reconocimiento de *hard rights*. En palabras de James Tully:

> For indigenous peoples, the exercise of self-determination consists of decolonisation and the recognition of indigenous peoples as free, equal and self-governing peoples under international law, with shared jurisdiction over lands and resources on the basis of mutual consent. This achieves rather than disrupts territorial integrity (if 'integrity' has any normative content) by amending an illegitimate exclusive jurisdiction into a legitimate shared jurisdiction. This kind of post-Westphalian, multiple and overlapping governance and jurisdiction is said to be the general tendency of global politics in many spheres. (2000, p. 36)

En este contexto, no sorprende que la estrategia indígena de los años 70 haya priorizado la creación de un consenso mundial con el ánimo de resignificar y redefinir los presupuestos normativos y el vocabulario político heredados de la modernidad. En efecto, el andamiaje político y jurídico construido en torno a las nociones de soberanía, Estado, ciudadanía e integralidad territorial carece de las herramientas epistemológicas, políticas y jurídicas para poder acoger las demandas de los pueblos indígenas. Lo anterior suscita un reto político que Lightfoot plantea de la siguiente manera:

> Indigenous peoples' self- determination and their collective right to maintain their lands were specifically excluded from the post-World War II UN decolonization regime by the « salt water » thesis. These were the « hard rights » that states, especially settler colonial states, resist most fiercely. The UN decolonization era's interpretation of self-determination meant independent statehood; the Indigenous rights movement aimed to secure self-determination and land rights for Indigenous nations, with or without statehood. A shift from the former to the latter interpretation ultimately requires a global rethinking of how self-determination and land rights can be successfully decoupled from territorial sovereignty. (2016, p. 30)

En este sentido, las luchas por el reconocimiento de *hard rights* se enmarca en el esfuerzo por finalizar el « *incomplete postcolonialism process* ». La Declaración de 2007 de la ONU se podría inscribir claramente en este horizonte. Ahora bien, el reto actual consiste en promover la transformación de los Estados contemporáneos a la luz de los presupuestos normativos cristalizados en dicha declaración. En este horizonte postcolonial, es necesario facilitar la transición a regímenes constitucionales plurinacionales, la institucionalización del derecho de veto

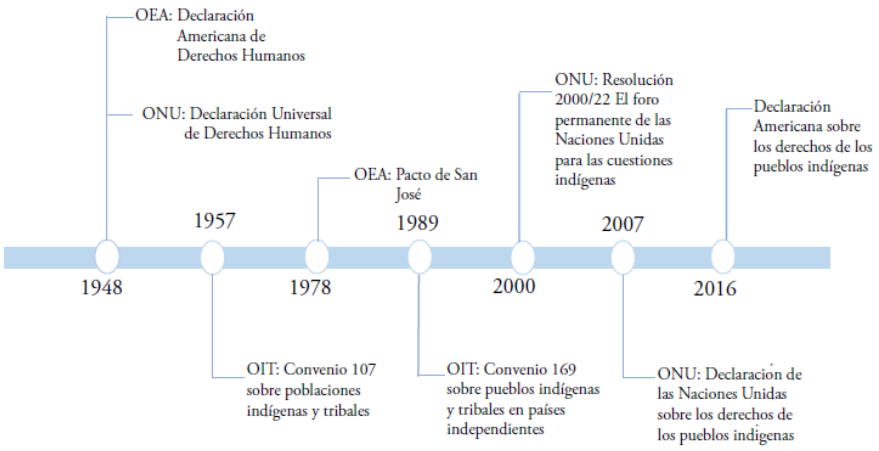
indígena, la titulación colectiva de tierras y la interculturalización de la memoria, la educación y la sociedad, entre otros objetivos.

E. Los derechos culturales y el sistema internacional de derechos humanos

En el contexto postcolonial de la segunda mitad del siglo XX, el horizonte de lucha de muchos pueblos originarios y minorías nacionales consistiría en traducir las luchas históricas en torno al territorio y la cultura como la prolongación del proceso de *decolonización mundial*. La particularidad de estas luchas reposa, sin embargo, en una compleja mezcla de reivindicaciones relativas a la autodeterminación y un tendiente rechazo a la secesión e independencia. Aunque las nociones modernas de soberanía, Estado-nación, ciudadanía e integralidad territorial dificulten la comprensión de este razonamiento práctico, es claro que las luchas indígenas en particular han abierto un camino para una comprensión posmoderna y postcolonial de la libertad, la emancipación y la autonomía.

Fruto de un largo proceso de resistencia y organización reivindicando el reconocimiento cultural, diferentes organismos internacionales han realizado una serie de pronunciamientos con el ánimo de avanzar en el reconocimiento de la diversidad cultural y, de esta manera, ampliar normativamente los alcances del sistema internacional de derechos humanos. En particular, podemos citar el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (1989), la Declaración Universal de la UNESCO sobre la Diversidad Cultural (2001) y la Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas (2007). En lo que concierne a las Américas, conviene citar la Declaración de San José de la FLACSO-UNESCO (1981), la cual servirá de referente a ulteriores declaraciones, así como la Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (2016) (OEA) (Ilustración 2) (Muñoz Meléndez y otros, 2021). Dada su importancia para el análisis de los aportes latinoamericanos, estos dos últimos pronunciamientos serán objeto de mayor análisis en la tercera parte de esta tesis.

Figura 1. Los derechos indígenas en el derecho internacional



Fuente: Elaboración propia

Ilustración 1

Estos pronunciamientos reconocen la conformidad normativa de la autodeterminación de los pueblos indígenas, la propiedad colectiva de la tierra y la pertenencia cultural con el espíritu de la Carta de la ONU y, por tanto, con la vocación universal de los Derechos Humanos. Para comprender este proceso de ampliación normativa, es necesario analizar brevemente la evolución del sistema internacional de derechos humanos en lo que refiere al derecho de autodeterminación de los pueblos y el proceso de decolonización. Al comienzo, debió superarse la tensión entre el derecho a la *autodeterminación* y la noción de *pueblo* presente en la carta fundacional de la ONU (1945). En teoría, la noción de pueblo aplicaría a toda unidad político-cultural que se haya autorreconocido históricamente como independiente y soberana. En este sentido, la invocación legítima del derecho a la autodeterminación dependería únicamente de un previo proceso de autorreconocimiento soberano. No obstante, este derecho fue reconocido inicialmente a un conjunto restringido de países[145]. Como resultado, las colonias en África, Asia y el Caribe, al igual que los pueblos indígenas y minorías nacionales, serían excluidas de la aplicabilidad de este derecho de autodeterminación.

Al principio de la creación de la *Carta de las Naciones Unidas* (1945), la falta de consenso sobre los alcances normativos de la categoría de *pueblo* fue utilizada por las potencias coloniales

[145] En sus inicios, la ONU contaba con menos de 60 miembros reconocidos (1945), hoy en día cuenta con 193 miembros reconocidos.

con el ánimo de frenar los procesos de decolonización de la segunda mitad del siglo XX. Desde la perspectiva imperial, el recurso a la autodeterminación de los pueblos está subordinado al ejercicio pleno y efectivo de las libertades económica, tecnológica y política. Sin el acompañamiento colonial, los pueblos colonizados no estarían « preparados » para ser libres, porque carecerían de los « recursos civilizatorios » indispensables para ejercer su soberanía. A finales de los 50s, esta lectura neocolonial sería, sin embargo, derrotada ante la inminente independencia de gran cantidad de los países africanos, caribeños y asiáticos. En este contexto, la ONU emitiría la Declaración sobre la concesión de la independencia a los países y pueblos coloniales (1960), gracias a la cual se reconocería internacionalmente el recurso al derecho de la autodeterminación de los pueblos como móvil legítimo de los procesos independistas y, por tanto, conforme al espíritu de la Carta de la ONU. En dicha declaración se estipula:

> 1. La sujétion des peuples à une subjugation, à une domination et à une exploitation étrangères constitue un déni des droits fondamentaux de l'homme, est contraire à la Charte des Nations Unies et compromet la cause de la paix et de la coopération mondiales.
>
> 2. Tous les peuples ont le droit de libre détermination; en vertu de ce droit, ils déterminent librement leur statut politique et poursuivent librement leur développement économique, social et culturel.
>
> 3. Le manque de préparation dans les domaines politique, économique ou social ou dans celui de l'enseignement ne doit jamais être pris comme prétexte pour retarder l'indépendance. (ONU, 1960)

Fruto de esta declaración, muchos pueblos indígenas y minorías nacionales recurrirán a esta ampliación normativa con el ánimo de amparar sus exigencias y demandas político-sociales. En efecto, al igual que las antiguas colonias europeas en África, el Caribe y Asia, estos pueblos y naciones sufrieron procesos de asimilación, ocupación y anexión forzada. Igualmente, fueron despojados de sus territorios, instituciones y culturas con el ánimo de controlar sus recursos naturales y fuerza de trabajo. A pesar de estos elementos compartidos, la ONU excluyó durante varias décadas a los pueblos indígenas del ejercicio de la autodeterminación. Subyacente a esta limitación normativa se halla la denominada *saltwater thesis*, según la cual solo los pueblos colonizados, cuyo territorio se encontrara por fuera del perímetro de la metrópoli (*outre-mer*), podrían acceder a una completa y legitima soberanía. Por el contrario, los pueblos y territorios que se encontraran al interior del perímetro de la metrópoli colonial no podrían gozar de dicho derecho.

A partir de los años 70, muchas organizaciones indígenas comenzaron a reivindicar la legitimidad internacional de los tratados históricos firmados entre los pueblos indígenas y los

Estados coloniales. Desde su perspectiva, la firma de dichos tratados presupone el reconocimiento de estos pueblos como naciones soberanas y, por tanto, dependientes del derecho internacional. Con este argumento, pretendían activar los artículos consagrados a la autodeterminación en la declaración de la ONU de 1960. A pesar de su validez jurídica, estos tratados fueron extinguidos unilateralmente por los procesos de colonización interna propiciados por los nacientes Estados-nacionales a lo largo del siglo XIX. Tal como lo subraya Kymlicka,

> On estime généralement que cette limitation de l'application de l'autodétermination aux colonies d'outre-mer (connue sous le nom de *saltwater thesis*) est arbitraire. Bon nombre de minorités nationales n'ont de cesse d'affirmer qu'elles forment, elles aussi, des «peuples» ou des «nations» et, que, à ce titre, elles possèdent un droit à l'autodétermination. Elles souhaitent obtenir certains pouvoirs liés à l'autonomie gouvernementale, estimant que leur incorporation (souvent non volontaire) à un État plus grand n'implique pas qu'elles ont renoncé à ces pouvoirs. (2001, p. 47)

Con el ánimo de revertir el tratamiento asimétrico de las relaciones entre pueblos indígenas y Estados coloniales, las organizaciones indígenas buscaron recuperar el componente *nacional* presente en sus reivindicaciones. Dado que el Estado colonial ha incumplido sus compromisos legales, las organizaciones indígenas exigirán el restablecimiento pleno de todas las cláusulas y artículos de los tratados, el reconocimiento de crímenes y su correspondiente reparación como elemento indispensable para la reconciliación y el perdón. Establecida esta estrategia organizativa y reivindicativa, una serie de grupos de trabajo abarcando pueblos indígenas de todas las Américas, así como de Asia y África, procurarán impulsar el reconocimiento, extensión y aplicación del principio de autodeterminación de los pueblos de 1960 a los pueblos indígenas[146]. Para tal propósito, se crearon varias ONGs a fin de acercarse a la ONU y lograr así interlocución institucional. En 1974, el *International Indian Treaty Council* (IITC) recibiría el estatus consultivo, mientras el *World Council of Indigenous Peoples* (WCIP) recibiría el estatus de observador. Conjuntamente, organizarán la *International NGO Conference on Discrimination against Indigenous Populations in the Americas* en 1977 en Génova, Suiza, cuya preparación se realizó en 1974 en Georgetown, capital de la recién independiente Guyana.

[146] En este contexto, las ideas de Georg Manuel relativas al « Cuarto Mundo » como espacio pendiente de decolonización comenzarán a tener amplia difusión (Manuel & Posluns, 2019). Al respecto Den Sean Coulthard escribe en la introducción del texto: « the Fourth World concept sought to widen the spectrum of analysis even further to include those peoples formally excluded from the decolonization movements that gained international legal traction in the wake of the Second World War, particularly following the United Nations (UN) Declaration on the Granting of Independence to Colonial Countries and Peoples in 1960 » (2019).

Como un hito político, esta conferencia no solo facilitaría la organización del movimiento indígena internacional, sino también visibilizaría sus demandas en el corazón de la ONU. La conferencia tuvo como objetivo visibilizar ciertos temas importantes para los pueblos indígenas, los cuales se verán reflejados en la *Declaration of Principles for the Defense of the Indigenous Nations and Peoples of the Western Hemispher*. Esta declaración determinará el horizonte de lucha, debate y movilización política indígena hasta la *Declaración* de 2007 de la ONU. Esquemáticamente, la declaración de principios orbita en torno a los siguientes puntos:

> a) el presupuesto individualista del sistema internacional de derechos humanos no solo sería discriminatorio, sino también debilitaría la base comunitaria de las culturas indígenas. Para remediar esto, se propone un sistema de derechos multinivel que complemente la dimensión individual, consensual y colectiva de la vida humana;
>
> b) en virtud de los fuertes lazos lingüísticos, comunitarios y territoriales, se debe reconocer internacionalmente el principio de nacionalidad de los pueblos indígenas;
>
> c) rechazar las doctrinas del descubrimiento y *terra nullius*, las cuales habrían legalizado y legitimado la colonización y despojo de territorios indígenas;
>
> d) los tratados indígenas deberán ser reconocidos como tratados internacionales y, por tanto, susceptibles de las protecciones, monitorio y control;
>
> e) la relación entre los pueblos indígenas y el Estado deberá estar mediada por los principios de autodeterminación, respeto y reconocimiento mutuo (derecho de secesión incluido).

Para traducir estas reivindicaciones indígenas en el sistema internacional de derechos humanos, las diferentes instituciones multilaterales tuvieron que realizar dos tareas complementarias. La primera estuvo dedicada al diagnóstico, análisis, descripción y monitoreo de la imbricación de formas de injusticia cultural, política, económica y social, para lo cual la investigación empírica y participativa fue determinante. Al respecto, podemos mencionar la *Conferencia* de 1981, la creación del *Grupo de Trabajo sobre Pueblos indígenas* de la ONU (1982-1984), el Estudio Martínez Cobo (1986), el *Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas* (2000) y la designación de un *Relator Especial sobre los Derechos de los Pueblos* (2001). Globalmente, estos ejercicios investigativos y participativos expondrán una serie de conclusiones, propuestas y recomendaciones indispensables para la institucionalización internacional de los derechos culturales y su respectivo monitoreo.

La segunda tarea tuvo como objetivo definir, tipificar y delimitar los contenidos materiales de los derechos culturales, así como orientar a los Estados en los procesos de institucionalización

del reconocimiento de la diversidad cultural. Para tal propósito, la promulgación de convenios y declaraciones internacionales fue de amplia importancia, no solo porque ejemplificó un consenso mundial en la materia, sino también porque procuró materializar las principales recomendaciones y propuestas construidas colectivamente durante los últimos 30 años. En este contexto, se expidieron la *Declaración de San José* de la FLACSO-UNESCO (1981), el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (1989), la Declaración Universal de la UNESCO sobre la Diversidad Cultural (2001) y el Informe sobre Desarrollo Humano. La libertad cultural en el mundo diverso de hoy (2004) del PNUD, la Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas (2007) y la Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (2016) (OEA).

El análisis de la evolución y construcción de los estándares normativos relativos al reconocimiento cultural reviste una particular importancia, ya que ilustra la cristalización institucional de las exigencias de diferentes organizaciones indígenas, así como la motivación moral de las luchas por el reconocimiento, tesis defendida a lo largo de esta investigación. Como lo hemos mencionado anteriormente, el reconocimiento de la diversidad cultural se enmarca en la ampliación y prolongación de los derechos fundamentales, cuyo motor psicosocial de lucha se alimenta por relaciones asimétricas de reconocimiento. En el caso de la esfera cultural, el reconocimiento ha sido ignorado en virtud de presupuestos normativos tendientes a la homogeneización y jerarquización cultural, cuyo origen se encuentra no solo en una concepción colonial de las relaciones interétnicas, sino también en un pretendido universalismo basado en la neutralidad. En efecto, si comparamos la evolución de los derechos culturales con aquella de los derechos sociales, civiles y políticos, constatamos un « desfase normativo » que comenzó a enmendarse solo a finales del siglo XX y comienzos del siglo XXI.

Teniendo en cuenta lo anterior, presentaremos a continuación algunos rasgos distintivos de una serie de pronunciamientos que contribuyeron al diseño de una nueva arquitectura jurídica orientada a reconocer la congruencia entre los derechos humanos, la autodeterminación y la pertenencia cultural. En concreto, nos centraremos en documentos alusivos como instrumentos jurídicos y fuentes internacionales de derecho (convenios), así como de aquellos que funcionan como fuentes aspiracionales de derecho (Declaraciones). También abordaremos brevemente un informe que vincula el debate jurídico con el debate filosófico.

En el año de 1989, la Organización Internacional del Trabajo (OIT) adoptó el Convenio 169 *Sobre el derecho de los pueblos indígenas y tribales*, constituyendo el primer instrumento de derecho internacional que aborda explícitamente el reconocimiento de la diversidad cultural. Su importancia reside en que busca mejorar las condiciones de trabajo, vida y bienestar de los trabajadores y trabajadoras indígenas, quienes históricamente han sufrido condiciones laborales precarias, denigrantes y humillantes (semiesclavitud), incluso peores que aquellas de trabajadores mestizos o blancos. En efecto, la explotación de la fuerza de trabajo indígena ha estado históricamente mediada por una serie de condiciones sociales de naturaleza colonial que no solo favorecen los abusos, injusticias y maltratos, sino también permiten su prolongación en el tiempo [147]. Por ello, el Convenio procura integrar las reivindicaciones de orden cultural y económico en un marco jurídico coherente que sirva para garantizar y ponderar derechos, analizar peticiones y, sobre todo, realizar transformaciones institucionales que busquen superar estas prácticas coloniales.

En este sentido, conviene resaltar que el Convenio 169 abandona el enfoque asimilacionista presupuesto en el anterior Convenio 107 (1957), cuyo enfoque etnocida y colonial fue históricamente denunciado por las organizaciones indígenas. En efecto, estas exigieron la revisión crítica del *determinismo cultural* subyacente al previo convenio, según el cual los pueblos indígenas no serían más que manifestaciones atrasadas, arcaicas y transitorias en la evolución y progreso de la civilización[148], lo que justificaría su proceso de aculturación. En efecto, « La convention n° 107 était empreinte d'une conception fondée sur l'assimilation, typique de son époque. Elle était basée sur une perception aux termes de laquelle la seule possibilité d'avenir pour les peuples autochtones était l'intégration dans le reste de la société et qu'il revenait à cette dernière de prendre les décisions concernant leur développement » (OIT, 2013, p. 4). Como resultado de la revisión crítica, la OIT abandona la clasificación jerárquica de las culturas y avanza en la

[147] En general, la imbricación de prácticas de explotación laboral y cultural ha provocado el etnocidio de miles de pueblos indígenas. A modo de ilustración, podemos mencionar el aberrante caso de las caucherías en el Amazonas a finales del siglo XIX, en donde la Casa Arana acumuló enormes cantidades de dinero a costa del asesinato, tortura y explotación de miles de indígenas.

[148] En su preámbulo, el nuevo convenio rechaza claramente el anterior enfoque: « Considérant que, étant donné l'évolution du droit international depuis 1957 et l'évolution qui est intervenue dans la situation des peuples indigènes et tribaux dans toutes les régions du monde, il y a lieu d'adopter de nouvelles normes internationales sur la question en vue de supprimer l'orientation des normes antérieures, qui visaient à l'assimilation » (OIT, 2013, p. 33).

interculturalización de los derechos humanos, pues complementa el enfoque basado en la no discriminación con aquel basado en el reconocimiento de derechos culturales colectivos.

Desde una perspectiva postcolonial, podemos decir que el Convenio es un hito jurídico porque reconoce internacionalmente la pertenencia cultural como una esfera de justicia, cuya violación atenta contra la dignidad humana. Arguye que los derechos culturales individuales y colectivos son complementarios y, por lo tanto, congruentes con el sistema internacional de derechos humanos. En este sentido, el Convenio está basado en

> Le respect des cultures et des modes de vie de ces peuples et elle reconnaît leur droit à la terre et aux ressources naturelles ainsi que leur droit de définir leurs propres priorités en matière de développement. Elle a pour ambition de faire disparaître les pratiques discriminatoires dont ils sont victimes et de leur permettre de prendre part aux décisions qui affectent leur existence. C'est pourquoi les principes fondamentaux de la consultation et de la participation en sont la pierre angulaire. (OIT, 2013, p. 1)

El Convenio 169 delimita los principios normativos referidos a la no discriminación (Arts. 3, 4, 20 y 24), alcances jurídicos de la categoría de *pueblo* (Art. 1), los mecanismos de autogestión y participación (Arts. 6, 7 y 15). Igualmente, reconoce la importancia normativa de la pertenencia e identidad cultural (Arts. 2, 5 y 7), la consulta previa, libre e informada (Arts. 6, 15, 17, 22 y 28) y la jurisdicción del derecho propio (Art. 8). De la misma manera, precisa los criterios de contratación y condiciones de empleo (Art. 11), reconocimiento de tierras (Arts. 14 y 18) y formación profesional (Art. 20). También, aborda la importancia del aseguramiento social relacionado en particular con la salud (Art. 24), la educación y los medios de comunicación (Art. 26). Por último, reconoce los derechos de pueblos transfronterizos (Art. 32).

De acuerdo con la Convención de Viena, los Estados asociados a la OIT están obligados a acatar y adaptar el sistema jurídico nacional a los nuevos estándares internacionales. Al ser ratificados por un Estado, los convenios pertenecen inmediatamente al « bloque de constitucionalidad » y, por tanto, adquieren peso de ley[149]. En este contexto, el reconocimiento de la diversidad cultural es considerado como un estándar político y jurídico, cuya violación puede

[149] Actualmente, el Convenio ha sido ratificado por 24 países en su mayoría de América Latina: Argentina (2000), Guatemala (1996), Brasil (2002), Honduras (1995), Chile (2008), México (1990), Colombia (1991), Nepal (2007), Costa Rica (1993), Nicaragua (2010), Dinamarca (1996), Noruega (1990), Dominica (2002), Países Bajos, Ecuador (1998), Paraguay (1993), España (2007), Perú (1994), Estado plurinacional de Bolivia (1991), República Bolivariana de Venezuela (2002), Fiji (1998) , República Centroafricana (2010), Alemania (2021) y Luxemburgo (2018).

causar daños a la dignidad humana y, por tanto, ser objeto de monitoreo internacional especial. Así pues, « el ajuste de la legislación interna a los mencionados estándares no es solo deseable, sino que obedece a un mandato obligatorio so pena de incumplimiento por omisión de los mandatos constitucionales. Se trata de dar cumplimiento al principio de legalidad sustancial, esfera de lo no decidible, propio del denominado modelo constitucional garantista » (Cunningham et al., 2018, p. 70).

Indudablemente el Convenio 196 contribuyó positivamente en la preparación y redacción de futuros instrumentos jurídicos que procuran ampliar el reconocimiento de la diversidad cultural. En particular, la *Declaración Universal sobre la Diversidad Cultural* (2001) de la UNESCO parte de presupuestos normativos similares, involucrándolos a la discusión referida a la naturaleza de la democracia, el pluralismo y la libertad. Contrariamente al supuesto choque y conflicto ineluctable entre civilizaciones, la Declaración erige la identidad, la diversidad y el pluralismo cultural como un patrimonio común de la humanidad y, por tanto, como un rasgo fundamental de la naturaleza humana. Desde esta perspectiva, el reconocimiento de la diversidad cultural ilustra un tipo de pluralismo y disposición moral indispensable para las democracias contemporáneas, ya que fortalece conjuntamente la libertad individual y los contextos culturales en los cuales esta se desenvuelve. En concreto, la Declaración considera que los derechos culturales son congruentes con las libertades individuales fundamentales y, por ende, indispensables para la cultura de la paz y el reconocimiento entre los pueblos del mundo. Por esta razón, considera que

> (Art. 5) Les droits culturels sont partie intégrante des droits de l'homme, qui sont universels, indissociables et interdépendants. L'épanouissement d'une diversité créatrice exige la pleine réalisation des droits culturels, tels qu'ils sont définis à l'article 27 de la Déclaration universelle des droits de l'homme et aux articles 13 et 15 du Pacte international relatif aux droits économiques, sociaux et culturels. Toute personne doit ainsi pouvoir s'exprimer, créer et diffuser ses oeuvres dans la langue de son choix et en particulier dans sa langue maternelle ; toute personne a le droit à une éducation et une formation de qualité qui respectent pleinement son identité culturelle ; toute personne doit pouvoir participer à la vie culturelle de son choix et exercer ses propres pratiques culturelles, dans les limites qu'impose le respect des droits de l'homme et des libertés fondamentales. (UNESCO, 2001)

En este orden de ideas, el reconocimiento de la diversidad cultural no solo busca afirmar la heterogeneidad y pluralidad de visiones de mundo, sino también facilitar su constante transformación, mutación e imbricación. Lejos de suponer un esencialismo rígido, el reconocimiento de la diversidad cultural fortalece el proceso dialógico de expresión, innovación y creación individual y grupal indispensable para la *realización humana*. Por esta razón, la

Declaración afirma que : « Art. 3 La diversité culturelle élargit les possibilités de choix offertes à chacun ; elle est l'une des sources du développement, entendu non seulement en termes de croissance économique, mais aussi comme moyen d'accéder à une existence intellectuelle, affective, morale et spirituelle satisfaisante » (UNESCO, 2001).

Aunque la Declaración no sea vinculante jurídicamente, invita y conmina a los diferentes organismos internacionales, Estados y organizaciones de la sociedad civil a promover los principios normativos relacionados con la diversidad cultural. Principalmente, la UNESCO incita a profundizar los debates interculturales y el diseñar instrumentos jurídicos internacionales orientados a reconocer la diversidad cultural. En este sentido, propone avanzar en la comprensión y definición de los contenidos de los derechos culturales, así como en la protección del patrimonio lingüístico de la humanidad. Para ello, estima necesaria la promoción de la diversidad lingüística, especialmente, aquella enfocada al plurilingüismo intercultural. Asimismo, considera indispensable avanzar en la alfabetización digital, la protección del patrimonio oral e inmaterial y el combate contra el tráfico de bienes y servicios culturales. También, incentiva el respeto y protección de saberes y conocimientos ancestrales, especialmente, en lo que concierne a la protección de la naturaleza y los bienes colectivos. Finalmente, requiere el desarrollo y diseño de políticas públicas orientadas a institucionalizar los derechos culturales y sus respectivos principios normativos.

Continuando con el análisis de diferentes pronunciamientos de organismos multilaterales, conviene citar el *Informe sobre Desarrollo Humano. La libertad cultural en el mundo diverso de hoy* (2004) del PNUD. Con la colaboración de Amartya Sen, Will Kymlikca, Rodolfo Stavenhagen y Deborah Yashar, entre otros, el Informe es un buen ejemplo de articulación entre la reflexión teórica y la transformación social. El documento está dirigido a defender el reconocimiento de la diversidad cultural como un elemento estructurante del sistema internacional de derechos humanos. De modo tal, el texto posiciona una serie de tesis que buscan, por un lado, complementar la visión individualista y pretendidamente neutral de los derechos humanos (Liberalismo I) y, por otro lado, conjurar ciertas reticencias relacionadas con la implementación de los derechos culturales. En su prefacio, el Informe examina y rechaza claramente « les prétentions selon lesquelles les différences culturelles mènent nécessairement au conflit social, économique et politique, ou celles selon lesquelles des droits culturels inhérents devraient supplanter certains

droits politiques et économiques » (PNUD, 2004). En este contexto, los 5 capítulos que componen el Informe buscan analizar y abordar críticamente los debates relacionados con el ejercicio pleno de la libertad cultural, la relación entre identidad cultural y desarrollo humano, así como la construcción de democracias multiculturales. Igualmente, abordan la superación de la hegemonía cultural en un contexto marcado por la globalización. En lo esencial, la idea subyacente al informe es la siguiente:

> La liberté culturelle est un élément essentiel du développement humain, parce que pouvoir choisir son identité – qui l'on est – sans perdre le respect d'autrui ou être exclu d'autres choix est important pour mener une vie épanouie. Les individus veulent être libres de pratiquer leur religion ouvertement, de parler leur langue, de célébrer leur patrimoine ethnique ou religieux, sans crainte du ridicule, du châtiment ou de l'amoindrissement de leurs chances. Les individus veulent être libres de prendre part à la société sans avoir à se détacher des liens culturels qu'ils ont choisis. (PNUD, 2004)

Retomando algunas reflexiones elaboradas anteriormente, esta libertad refiere a la capacidad de *expresar* libremente una serie de cualidades y capacidades que, si bien son de naturaleza individual, necesitan un entorno, contexto o trasfondo sociocultural (marco de referencias), gracias a lo cual la imaginación y la creatividad pueden florecer. Desde esta perspectiva, se supone que « une plus grande reconnaissance des identités apportera une diversité culturelle accrue à la société, enrichissant la vie des individus » (PNUD, 2004). Lejos de debilitar los lazos intersubjetivos, estas opciones altamente significantes fortalecen las relaciones sociales. En efecto, aumentan, por un lado, la *solidaridad* y *autoestima* y, por otro lado, fomentan una relación de tolerancia y reconocimiento entre miembros de diferentes comunidades. Siguiendo los postulados de Amartya Sen, el *desarrollo humano* implica el reconocimiento de la dimensión simbólica y cultural de la existencia humana, así como el bienestar económico y material. Ambos horizontes amplían la capacidad de acción (« capabilités ») y, por tanto, garantizan el ejercicio de plenas libertades. Así pues, estima que

> Eriger des sociétés humaines et justes requiert la reconnaissance comme il se doit de l'importance des libertés en général, dont la liberté culturelle. Il faut pour cela garantir et élargir constructivement les opportunités pour les individus de choisir la manière dont ils voudraient vivre et de considérer des styles de vie alternatifs. Les considérations culturelles peuvent jouer un rôle primordial dans ces choix. (PNUD, 2004, p. 22)

Consecuentemente, la privación de acceso a ciertos bienes culturales implica una barrera que empobrece, deteriora y precariza la vida humana en general, ya que limita el rango de acción de los individuos y comunidades. En este sentido, los procesos de asimilación cultural, despojo de tierras, destrucción de instituciones y desvalorización social provocan y acrecientan la

discriminación y la desigualdad social. Por tal razón, el largo proceso de dominación colonial y su respectivo legado sociopolítico impiden construir democracias sanas y participativas. Por un lado, las grandes brechas de desigualdad social impiden la satisfacción de las necesidades materiales más elementales (vivienda, salud, educación) y, por otro lado, el desprecio social destruye la integridad psicológica afectando la autoestima, confianza y respeto de sí.

Teniendo en cuenta la imbricación entre la cultura y la economía, Sen considera que el reconocimiento de las libertades culturales previene la discriminación y la exclusión basada en modos de vida diversos. También, evita la reproducción de imaginarios coloniales y etnocentristas tales como las generalizaciones estigmatizantes y los determinismos culturales. Por esta razón, el Informe promociona la construcción de democracias multiculturales que procuren salvaguardar los derechos fundamentales, así como los derechos culturales. En síntesis, el documento considera que el reconocimiento de la diversidad cultural puede contribuir al desarrollo humano desde cinco horizontes: a) La participación política; b) la confesionalidad, práctica religiosa y espiritual; c) derecho consuetudinario y el pluralismo jurídico; d) el plurilingüismo; e) la superación de la exclusión y la pobreza. Conjuntamente, estas políticas podrían remediar y reequilibrar relaciones de reconocimiento previamente colonizadas y asimétricas. En breve, el Informe considera que « les États doivent reconnaître les différences culturelles dans leurs Constitutions, leurs lois et leurs institutions » (PNUD, 2004, p. 47).

Finalmente, la *Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas* del 2007 corona los esfuerzos orientados a ampliar materialmente el contenido de los derechos humanos, especialmente, en lo que concierne a la diversidad cultural. Inspirándose en la vocación universalista de los derechos humanos, los movimientos sociales, los organismos internacionales y la academia lograron crear una sinergia con el ánimo de interpelar el orden normativo de los Estados contemporáneos y el sentido común históricamente construido bajo prejuicios racistas, coloniales y etnocéntricos. En este sentido, pretende salvaguardar las dimensiones espirituales, simbólicas y culturales de la existencia humana a fin de incrementar y expandir las esferas de justicia.

Aunque todos los esfuerzos institucionales anteriores han procurado plasmar y traducir las múltiples reivindicaciones de los movimientos sociales, diferentes aproximaciones, enfoques y presupuestos filosóficos han sido debatidos a fin de materializar el contenido de los derechos

culturales. En general, durante las tres décadas de preparación de la Declaración de 2007, el debate y discusión giró en torno a la manera de definir los criterios normativos que modularían la eventual institucionalización de estos derechos culturales. Esquemáticamente, la discusión estuvo determinada por dos interpretaciones. Por un lado, las reivindicaciones de las organizaciones indígenas priorizarán el reconocimiento de derechos colectivos tales como la autodeterminación y la propiedad colectiva de tierras (*hard rights*). Y, por otro lado, los representantes de Estados Unidos, Canadá, Nueva Zelanda y Australia oscilarán entre un rechazo al borrador y la elaboración de una versión más edulcorada de derechos relacionados con la vestimenta, educación, lenguaje y religión (*soft rights*)[150]. Más adelante detallaremos las implicaciones de esta discusión en los presupuestos normativos del multiculturalismo liberal.

A pesar de estas dificultades de orientación teórica, esta Declaración representa un punto culminante en la *lucha por el reconocimiento de la diversidad cultural*, ya que no solo refleja el amplio consenso en el concierto de las naciones, sino también ilustra el primer ejercicio deliberativo en la ONU que involucra actores de la sociedad civil. Fruto de esta dinámica reivindicativa, podemos decir que la Declaración es en sí misma un acto de justicia restauradora que, al reconocer la *autodeterminación* de los pueblos indígenas, procura compensar, resarcir y pedir perdón frente a la usurpación colonial de sus territorios, culturas y formas de vida. Desde esta perspectiva, « Le but de la Déclaration est de remédier au déni historique du droit à l'autodétermination, et aux droits de l'homme qui lui sont liés, afin que les autochtones puissent surmonter les désavantages du système et atteindre une position d'égalité face aux groupes autrefois dominants » (Anaya, 2013a, p. 193).

En este contexto, se presume que los pueblos autóctonos no solo tienen derecho a decidir sobre asuntos directamente relacionados con el bienestar de su pueblo, sino también de aquellos

[150] Tras un largo recorrido de lucha, discusión y construction normativa, « Le 13 septembre 2007, l'Assemblée générale des Nations unies adoptait la DNUDPA par 143 voix, contre 4 refus et 11 abstentions. Ce texte dont la discussion et la négociation durèrent près de 25 ans, et dont le caractère "ambitieux" (*aspirational*, en anglais) est reconnu par l'ensemble des États, fait référence. Il n'existe plus aucune opposition déclarée, les États "récalcitrants" d'Australie, Canada, États-Unis et Nouvelle-Zélande ayant officiellement endossé ce document, en 2009 et en 2010, les deux premiers après avoir présenté des excuses à "leurs" peuples autochtones pour la violence de l'histoire coloniale et postcoloniale qui les a relégués dans une situation de marginalité, de pauvreté et de subalternité. Parmi les pays qui s'étaient abstenus, la Colombie, le Samoa et l'Ukraine ont également exprimé leur appui à la Déclaration » (Bellier, 2018).

de orden nacional, lo cual altera indudablemente la noción clásica de soberanía. Como uno de sus aportes más importantes, la Declaración promociona una serie de principios y arreglos institucionales que procuran complementar la clásica doctrina de la soberanía. Con ello, contribuye a la construcción de una arquitectura institucional de naturaleza postcolonial que reivindique a su vez el derecho de integralidad territorial y el derecho a la autodeterminación de los pueblos indígenas. Asimismo, el reconocimiento de la autodeterminación contribuiría a desplazar el debate ampliamente marcado por la antropología culturalista:

> La reconnaissance du droit des peuples autochtones à disposer d'eux-mêmes, a un autre effet : celui de déplacer la réflexion du champ culturaliste vers le champ juridique pour envisager d'autres modes de catégorisation que ceux d'ethnie, de groupe ethnique, de communauté native, de minorité et autres vocables qui sont tous marqués au plan épistémologique. D'ailleurs ces termes, contestés par nombre de représentants autochtones aujourd'hui, apparaissent comme de véritables objets de controverses. À la question posée par Santos Baniwa à Silvia Macedo qui en fait récit dans cet ouvrage « Pourquoi nous appelez-vous tous Indiens? » fait écho la réflexion d'un *machi* mapuche (autorité traditionnelle) me disant « peu importe que l'on dise « autochtone » ou « indigène », nous ne sommes pas des ethnies mais un peuple. (Bellier, 2013, p. 30)

En esta comprensión postcolonial de los derechos humanos, los contornos normativos de los derechos culturales reconocidos por la Declaración implican la validez normativa y jurídica de los *derechos colectivos* y la *autodeterminación* (Arts. 3 et 4). A diferencia del Convenio de la OIT, la Declaración manifiesta expresamente el reconocimiento de la autodeterminación simbolizando un progreso en la definición, tipificación y delimitación de los contenidos de los derechos culturales. En este sentido, reconoce conjuntamente « les droits individuels et collectifs des peuples autochtones, ce que ne fait pas, par exemple, la Déclaration de l'ONU sur les droits des personnes appartenant à des minorités. La Déclaration approfondit non seulement ces droits mais impose des obligations aux États et aux organisations internationales ainsi qu'aux organismes intergouvernementaux » (Stavenhagen & Charters, 2013, p. 16). De acuerdo con la Declaración:

> Article 3. Les peuples autochtones ont le droit à l'autodétermination. En vertu de ce droit, ils déterminent librement leur statut politique et assurent librement leur développement économique, social et culturel.
>
> Article 4. Les peuples autochtones, dans l'exercice de leur droit à l'autodétermination, ont le droit d'être autonomes et de s'administrer eux-mêmes pour tout ce qui touche à leurs affaires intérieures et locales, ainsi que de disposer des moyens de financer leurs activités autonomes.
>
> Article 5. Les peuples autochtones ont le droit de maintenir et de renforcer leurs institutions politiques, juridiques, économiques, sociales et culturelles distinctes, tout en conservant le droit, si tel est leur choix, de participer pleinement à la vie politique, économique, sociale et culturelle de l'État. (ONU, 2007)

En contrapartida, la Declaración denuncia tajantemente todo acto de asimilación o aculturización pacífica o forzada (Art. 8). Por lo anterior, reconoce que los pueblos autóctonos pueden conservar, proteger y desarrollar sus ritos, prácticas y costumbres tradicionales, al igual que disponer de los lugares y sitios sagrados (Arts. 7, 11 et 12). Asimismo, considera que los pueblos autóctonos pueden desarrollar su propio sistema educativo, en donde hay correspondencia entre la lengua materna y práctica educativa, lo que presupone transmitir y enseñar su cosmovisión, historia y filosofía particular (Arts. 13 et 14). También, consagra el derecho a ser consultado de manera previa, libre e informada ante cualquier tipo de proyecto desarrollado en territorio indígena (Arts. 19 y 32), así como el derecho de construir sus propias instituciones políticas, sociales y jurídicas al igual que beneficiar de los mismos derechos que el resto de la población (Arts. 1, 20 et 21).

Igualmente, reconoce la profunda relación material y simbólica entre el territorio, las cosmovisiones y modos de vida, razón por la cual ampara jurídicamente la tenencia colectiva de tierras y el uso comunitario de los recursos naturales (Arts. 25, 26 et 27). De la misma manera, reconoce el derecho a decidir sobre su propia identidad y modo de vida (Arts. 33). Estima que los Estados deben acordar reparación relacionada con el despojo de tierras, desplazamiento e internamiento forzado, robo de objetos sagrados y asimilación cultural (Art. 28). Igualmente, se debe reparar el incumplimiento de tratados históricos (Art. 37). Declara que los pueblos indígenas tienen el derecho a la consulta previa, consentida e informada en lo que concierne al desarrollo de proyectos económicos en sus territorios (Art. 29), al igual que a los derechos de propiedad intelectual (Art. 31). Finalmente, prohíbe cualquier tipo de militarización de los territorios indígenas (Art. 30).

Desde los años 70, las organizaciones indígenas han conversado directamente con diferentes representantes, responsables y directivos de programas, fondos y agencias con el ánimo de plasmar sus reivindicaciones y propuestas. Si comparamos la Declaración de Principios de 1977 con la Declaración de la ONU de 2007, podemos confirmar que las reivindicaciones indígenas fueron ampliamente aceptadas. Más allá de una concepción de justicia procedimental, conviene resaltar que esto no habría sido posible sin la *lucha* y organización social, cuya motivación moral se enraíza históricamente en la tendencia descolonizadora de la segunda mitad del siglo XX. Como constatamos, la lucha por el reconocimiento de las identidades culturales no solo ha significado la

liberación de prácticas, discursos e instituciones previamente colonizados, sino también la conquista de nuevas libertades, las cuales redundarán seguramente en horizontes de luchas futuras.

Si bien podemos observar que existe un gran consenso internacional relativo a los contenidos materiales de los derechos culturales, los principales desafíos actuales reposan en la garantía y cumplimiento de dichos horizontes normativos, especialmente, porque estos entran en contradicción con la racionalidad capitalista y extractivista. Desde esta última perspectiva, la naturaleza, las relaciones sociales y las instituciones políticas solo existen en función de acumulación individual de riqueza. Por esto, la amenaza, desaparición y asesinato de líderes y lideresas indígenas ocurre principalmente en aquellos lugares donde terratenientes, latifundistas y grandes grupos económicos desean acaparar tierras y recursos (Colombia, Brasil, Canadá, EU, entre otros). En la tercera parte de esta tesis, analizaremos cómo la institucionalización de los derechos culturales ha contribuido no solo a la transformación de *lo político* en su dimensión económica, estatal y social, sino también a realizar una profunda crítica al sistema capitalista actual.

En esta segunda parte consagrada al análisis histórico y doctrinario del multiculturalismo liberal, pudimos abordar una serie de debates y problemáticas filosóficas que podrían condensarse en la discusión relativa al alcance *universal* de los valores liberales y la *legitimidad* de su imposición violenta o pacífica a otras sociedades y culturas. A pesar de sus contribuciones positivas relativas a la reinterpretación de la tradición liberal y la transformación institucional del Estado monocultural, el multiculturalismo liberal parece prolongar ciertas relaciones coloniales y tutelares, develándose incapaz de interculturalizar su núcleo normativo (Tully, 1995; Parekh, 2006; Modood, 2013). Igualmente, expusimos cómo la comprensión individualista de los derechos culturales habría contribuido de alguna manera a la profundización de la desposesión y expropiación de tierras comunales y recursos naturales colectivos. Paradójicamente, el auge del reconocimiento de los derechos culturales ha convergido con la embestida neoliberal y extractivista, afectando particularmente a los pueblos indígenas. Autores como Den Coulthard (2014) y Sheryl Lightfoot (2016) consideran que esta convergencia presupone una relación de causa-efecto, en la medida en que la acomodación cultural profundiza formas de subjetivación acumulativa que refuerzan, a su vez, los fundamentos capitalistas del Estado colonial.

De acuerdo con Coulthard, las políticas multiculturales de orientación liberal presuponen la prolongación de las relaciones coloniales, pues el modelo de reconocimiento y reconciliación que pretende institucionalizar desatiende las exigencias de las comunidades indígenas relacionadas con la reparación, indemnización y resarcimiento de crímenes pasados referidos principalmente al robo de tierras, usurpación de autoridad, desaparición, desplazamiento y asimilación forzada. Inspirándose en ciertos postulados de Marx, Coulthard considera que estas políticas multiculturales no son más que la continuación de la lógica de desposesión y acumulación capitalista. En el caso canadiense, esta supone la expansión de las relaciones coloniales de dominación y control territorial subyacentes a la extracción de materias primas. Aunque el reconocimiento de corte liberal haya abandonado ciertas prácticas violentas, continúa subordinando la autodeterminación indígena a los poderes confederados, razón por la cual el uso y explotación de los recursos naturales, por ejemplo, depende exclusivamente de la competencia federal. En este sentido, el multiculturalismo liberal ha logrado la dominación cultural y territorial a través de otros medios más « pacíficos » y « consensuales ». En sus propias palabras: « in the Canadian context, colonial domination continues to be structurally committed to maintain – through force, fraud, and more recently, so-called "negotiations" ongoing state access to the land and resources that contradictorily provide the material and spiritual sustenance of Indigenous societies on the one hand, and the foundation of colonial state-formation, settlement, and capitalist development on the other » (Coulthard, 2014, p. 7).

Para contrarrestar estos nuevos procesos de dominación y desposesión, Coulthard propone una renovada lectura de Fanon, según la cual la liberación indígena presupone un proceso de autorreconocimiento político, cultural y psicológico. En su componente psíquico, los procesos de colonización han creado formas de « parálisis » en las comunidades indígenas, la cual se explica en función del desprecio y explotación social, política y económica (internalización afectiva del colonialismo). Minando la densa red de relaciones intersubjetivas que constituyen la dignidad, la autoestima y la confianza en sí mismos, los poderes coloniales han logrado destruir el « mundo circundante » de los pueblos autóctonos y, con ello, han vaciado los horizontes significativos que podrían eventualmente funcionar de motor de lucha y liberación (muerte psíquica).

Al respecto, Coulthard propone un proceso de revitalización cultural, en donde el componente psicológico negativo sea revertido por medio de un proceso de autoafirmación

comunitaria. A su juicio, las luchas sociales por la autodeterminación y descolonización deben orientarse a erosionar el sentido común cargado con componentes desvalorizantes y denigrantes. Igualmente, deben procurar superar aquella actitud política colonial, según la cual los pueblos indígenas no pueden hacerse cargo de sus propios asuntos políticos, sociales y económicos. Por tal motivo, considera necesaria una lucha interseccional que tenga en cuenta la imbricación entre la justicia de género, clase y étnica. Así, estima importante fortalecer a) la organización y la acción directa; b) la crítica del capitalismo; c) la articulación de la lucha indígena en la ciudad y en el campo; d) el desarrollo de una concepción de la justicia de género; e) la superación de la noción de Estado-nación.

De modo general, la crítica a la comprensión liberal del multiculturalismo concierne en particular a dos presupuestos mutuamente dependientes 1) la objetividad y universalidad de los valores liberales; 2) la comprensión *eurocéntrica* de la modernidad. En lo que toca al primer punto, Taylor y Kymlicka consideran, desde un optimismo kantiano, que los principios normativos liberales, lejos de ser la herencia de un horizonte autoindulgente y colonial, serían el resultado del progreso, aprendizaje y evolución de la razón humana. Estiman que, si restamos primacía y preponderancia al núcleo normativo liberal, se legitimaría el relativismo, el culturalismo y el etnocentrismo, cuyo reverso político podría conducir al nihilismo, el voluntarismo y el determinismo. Como posible resultado del desplazamiento de los valores liberales, el interés emancipatorio estaría desorientado, inhibiendo, por un lado, el horizonte de liberación humana y, por otro lado, borrando las ampliaciones de la libertad alcanzadas en el pasado. Recordando la analogía de Ricœur, entraríamos pues en un bosque oscuro sin ningún tipo de orientación política o moral, en donde la lucha y la confrontación social estarían desprovistas de fines y, por tanto, sujeta a formas de victimización constante – conciencia desventurada –. Desde esta perspectiva, el liberalismo sería aquel claro de luz en el bosque que nos permitiría guiar nuestro razonamiento práctico.

Ahora bien, a lo largo de esta segunda parte hemos examinado cómo el monismo liberal dista de estar exento de estas derivas morales y políticas. El componente voluntarista y determinista que el liberalismo ha adoptado en ciertos momentos de la historia ha conducido a la legitimización de procesos de ocupación colonial e imperial que no son claramente un logro de la razón humana (Liberalismo I). Muchos de los valores liberales pretendidamente universales han

sido instrumentalizados con el ánimo de llevar a cabo grandes atrocidades y crímenes contra la humanidad (la colonización). Aunque Taylor y Kymlicka hayan procurado reinterpretar y reformular una serie de tesis con el ánimo de superar aquellos componentes que alentaron el interés de dominación, especialmente el enfoque asimilacionista y monocultural (Liberalismo II), consideramos que este proyecto debe ir más lejos, involucrando una profunda crítica al *eurocentrismo;* punto ciego de sus análisis que termina evidenciando los límites político-epistémicos de sus propuestas filosóficas.

En efecto, estos autores presuponen que el proceso de evolución y aprendizaje de la razón humana ha sido un proceso de formación exclusivamente europeo, al cual las culturas amerindias, africanas y asiáticas habrían participado solamente como « espectadores apacibles » u « obstáculos intransigentes ». A lo sumo, el multiculturalismo liberal considera que las fuentes normativas provenientes de los pueblos no europeos podrían complementar o ampliar un núcleo teórico elaborado con antelación; en ningún caso, podrían remplazar o sustituir principios universales relacionados con el individualismo, la propiedad privada y el contractualismo. Con esta lógica de ensimismamiento filosófico y normativo, el multiculturalismo liberal restringiría internamente sus propios alcances transformadores. De acuerdo con Tully: « The great tragedy of the modern constitutionalism is that most Europeans followed Hobbes and turned their backs to dialogue just when non-Europeans were encountered and dialogue and mediation were needed to advert the misunderstanding and inhumanity that followed » (1995, p. 116).

Para comprender los orígenes de dicha incomprensión e inhumanidad, conviene distinguir analíticamente entre la manifestación ideológica de valores universales (*eurocentrismo*) y su manifestación emancipadora (universalidad). Podemos definir el *eurocentrismo* como la manifestación ideológica del poder colonial e imperial que se resiste al diálogo intercultural y, por tanto, a la crítica y la transformación[151]. Subyacente a esto, encontramos la *teoría del progreso* social, según la cual existirían una serie de múltiples estadios de desarrollo moral, cultural, económico y civilizatorio de los pueblos del mundo. Estando la Europa liberal y capitalista en la cúspide de este desarrollo, el diálogo intercultural no solo habría estado truncado desde sus inicios,

[151] No es coincidencia que el gran promotor del liberalismo, John Locke, haya sido igualmente promotor de la expropiación, ocupación y colonización de las tierras indígenas en América.

sino también habría representado una amenaza para el advenimiento del orden mundial colonial de los siglos XVIII, XIX y XX.

Ahora bien, la *lucha por el reconocimiento* de la diversidad cultural ha contribuido a corregir esta visión. Como lo hemos examinado previamente, la lucha nacional e internacional de los pueblos indígenas y población migrante ha favorecido la reconstrucción de los presupuestos normativos de la modernidad y, con ello, la *liberación* de prácticas, instituciones y discursos previamente *colonizados*. En efecto, hemos comprendido cómo el reconocimiento cultural no solo implica las relaciones intersubjetivas entre ciudadanos de un mismo Estado, sino también entre los pueblos del mundo. Por ello, argüimos que el reconocimiento simétrico e igualitario es la condición de posibilidad de relaciones justas entre sociedades e individuos. Al proteger y priorizar las reivindicaciones de aquellos que han sufrido la herida colonial, es decir, aquellos que han sufrido formas de desprecio mundialmente reproducidas, podremos superar la herencia del *eurocentrismo*.

Más allá de una dicotomía entre « sur global » y « norte global », la lucha por el reconocimiento debe anclarse en un tipo de crítica social que *deconstruya* y *reconstruya* los fundamentos normativos de la modernidad, permitiendo la emergencia de nuevas prácticas e instituciones de libertad. En clave poscolonial y postimperial, consideramos que una filosofía que procure superar el colonialismo deberá elaborar una serie de reflexiones encaminadas a *concretizar* normativamente la *universalidad* en instituciones, prácticas y discursos, depurando, con ello, sus remanentes ideológicos coloniales (asimilación y desposesión, por ejemplo). Para tal propósito, coincidimos con Iris Young, quien dice: « Development of the institutional imagination and commitment to confront the colonial legacy depends partly on rereading the history of modernity, democracy and the building of nation-states from the point of view of colonised peoples considered as actors and not merely as those acted upon » (Young, 2000). Como veremos más adelante, el advenimiento de la modernidad dependió de una rica y variada gama de fuentes normativas, cuyo horizonte cultural dista de ser exclusivamente europeo (Echeverría, 2011; Dussel, 2017; Gomez-Muller, 2021). Igualmente, veremos que los procesos de resistencia anticolonial y antimperialista contribuyeron a purgar y extirpar el interés de dominación de discursos, prácticas e instituciones de origen moderno. Al respecto, la gran revuelta indígena latinoamericana servirá de caso paradigmático para comprender el desplazamiento normativo y político de una serie de conceptos e ideas forjadas a la luz de presupuestos eurocéntricos.

Por el momento, conviene plantearnos una pregunta fundamental relativa a la herencia normativa liberal y la comprensión eurocéntrica de la modernidad: ¿sería posible repensar los fundamentos de lo político a partir del reconocimiento de la alteridad étnico-cultural, más allá de las concepciones etnocéntricas, ensimismadas y autoindulgentes de la modernidad política? En caso afirmativo, ¿de qué manera los criterios normativos del reconocimiento de la diversidad cultural contribuyen a transformar las concepciones establecidas de lo político? ¿Las políticas de reconocimiento de la diversidad cultural pueden contribuir a la construcción de una forma de universalidad que supere la universalidad basada en la voluntad de hegemonía cultural?

Siguiendo una línea neonietzscheana, podríamos estar tentados a decir que no existen valores universales, sino correlaciones de fuerza variadas, intereses dispares y deseos de dominación heterogéneos. Sin duda, podría ser una posibilidad. Sin embargo, pensamos que justamente la *lucha* y la organización social ofrecen en sí mismas una serie de orientaciones y presupuestos normativos que pueden conducir el razonamiento práctico por el camino de la emancipación, a través del reconocimiento de la diversidad étnico-cultural. Y, por ello, otorgan sentido, propósito y coherencia no solo a nuestras vidas, sino también a los proyectos de transformación social. El reconocimiento de la diversidad étnico-cultural puede ser el criterio normativo que podría orientarnos en el bosque de confrontación. De allí podrían emerger las instituciones y presupuestos normativos del futuro.

TERCERA PARTE: APORTES NORMATIVOS A PARTIR DE LA EXPERIENCIA LATINOAMERICANA

Introducción

A lo largo de la primera parte de esta tesis, abordamos el trasfondo histórico de los debates desarrollados alrededor del concepto de *reconocimiento,* los cuales, siguiendo a Ricœur y Honneth, se extienden por un amplio repertorio de ideas, autores y tendencias de pensamiento bastante heterogéneo. En esta primera etapa, nos interesó construir un amplio marco conceptual que permitiese situar el concepto en el centro de debates relacionados con la naturaleza de la democracia y las relaciones sociales, los principios de justicia y la estructuración del Estado, la emergencia de la modernidad y su cara oculta, la colonialidad, los horizontes de emancipación y liberación, al igual que la construcción de la identidad y la autodeterminación.

Al recorrer esta primera parte, logramos enriquecer el concepto con una serie de premisas normativas y descriptivas indispensables para comprender las múltiples reivindicaciones y luchas sociales contemporáneas enraizadas en el reconocimiento de identidades subalternizadas y marginalizadas. Concretamente, entendimos el reconocimiento en tres ramificaciones mutuamente interconectadas: reconocimiento como identificación, reconocimiento de sí y reconocimiento mutual (Ricœur). Paralelamente, definimos el reconocimiento como un acto social de atribución de cualidades, de aprobación moral y, por último, de autodeterminación moral (Honneth). En términos generales, podemos decir que el reconocimiento presupone el tratamiento simétrico e igualitario entre individuos y pueblos. Este tratamiento se despliega a través de una densa red de relaciones intersubjetivas, cuya calidad determina positiva o negativamente la integridad, la dignidad y la libertad de los individuos y comunidades humanas. Subrayamos particularmente la analogía del claro de luz en el bosque oscuro, en el cual la *lucha social* no solo orienta y predetermina el horizonte de acción (telos), sino también opera como motor psicosocial de emancipación y ampliación de la esfera normativa.

En la segunda parte, pudimos conectar el horizonte normativo del reconocimiento con las luchas que exigen la acomodación e institucionalización de la diversidad cultural. Así pues,

logramos avanzar en la investigación, situando el concepto de *reconocimiento* en el horizonte del multiculturalismo liberal (Taylor y Kymlicka). Allí pudimos observar cómo el multiculturalismo contribuyó positivamente a la superación de una serie de presupuestos normativos de cuño colonial que inhibían el reconocimiento público de la diversidad cultural. Realizando una revisión de la tradición liberal, el multiculturalismo integró este tipo de reconocimiento como un componente fundamental de la identidad, la libertad y dignidad humana. Lo anterior repercutió igualmente en la transformación del Estado monocultural y su comprensión de la justicia como imparcialidad.

Ahora bien, estos cambios políticos y sociales no habrían sido posibles sin la constante y prolongada movilización de los actores involucrados, es decir, las comunidades indígenas, las minorías nacionales y la población migrante. En efecto, las luchas sociales y políticas orientadas a revitalizar el autorreconocimiento cultural y la igualdad social pudieron interpelar al Estado, la sociedad y los múltiples organismos internacionales con el fin de transformar ciertos presupuestos normativos monoculturales y pretendidamente imparciales. A juicio de las organizaciones indígenas y migrantes, la justicia como imparcialidad, lejos de garantizar doblemente el reconocimiento igualitario y diferenciado, había contribuido a reforzar la asimilación colonial, el racismo y la exclusión.

Como resultado de esta dialéctica de ampliación normativa, la exigencia de reconocimiento cultural se extendió ampliamente en el escenario internacional. En su versión hegemónica, el multiculturalismo fue comprendido como posible solución al aumento de conflictos interétnicos e interreligiosos. Así pues, múltiples Estados (Canadá, Australia, Reino Unido, Nueva Zelanda) e instituciones internacionales (OIT, ONU, OEA) adoptaron una nueva comprensión del sistema de derechos humanos, incluyendo la pertenencia cultural como una esfera normativa a *reconocer*. Globalmente, la institucionalización del reconocimiento cultural de cuño multicultural favoreció, por un lado, la ampliación de las esferas de justicia y la lucha contra la discriminación, el racismo y la dominación. Pero, por otro lado, limitó las transformaciones sociales e institucionales al priorizar un enfoque liberal-individualista en la comprensión de los derechos humanos.

Para nuestra investigación, el análisis de los procesos norteamericanos de institucionalización del reconocimiento de la diversidad cultural tuvo ante todo un carácter introductorio y propedéutico. En efecto, permitió conocer una serie de debates políticos, jurídicos y filosóficos importantes tales como aquel relacionado con el reconocimiento y la redistribución y

el liberalismo I y II. También introdujo algunas condiciones histórico-sociales relacionadas con el colonialismo, el asimilacionismo y el racismo en la construcción del Estado-Nación moderno. De dicho análisis, podemos resaltar algunos elementos transversales que nos servirán para abordar el reconocimiento de la diversidad cultural desde una perspectiva latinoamericana.

Por un lado, podemos decir que la emergencia de los Estados-nacionales en las Américas y el Caribe ha presupuesto igualmente la lógica moderna de congruencia entre la cultura nacional y el aparato estatal. Dado que el continente se ha caracterizado por su alta heterogeneidad cultural, los procesos de asimilación, blanqueamiento y mestizaje han sido concebidos por las elites como una política dirigida a crear las condiciones « propicias » para el fortalecimiento de la democracia, el desarrollo de economías industrializadas y la consolidación de Estados de derecho. Por otro lado, aunque el nivel del desarrollo económico varíe estructuralmente, la resistencia al acaparamiento y privatización de las tierras y recursos naturales constituye de la misma manera un rasgo compartido de las luchas indígenas y afroamericanas en ambos lados del continente americano.

Históricamente, la expansión del mercado capitalista ha implicado no solo el despojo de los territorios colectivos ocupados por los indígenas y pueblos afrodescendientes (colonialismo externo e interno), sino también la racialización de la pobreza, la exclusión social y la desigualdad. Como resultado, el derecho a la propiedad privada (derecho burgués) se erigió como paradigma constitucional y criterio a partir del cual son evaluadas las relaciones sociales, especialmente, aquellas relaciones comunitarias características de los pueblos indígenas y negros. En este orden de ideas, consideramos que el proceso de institucionalización del Estado monocultural está estructuralmente relacionado con el fortalecimiento del capitalismo y los procesos de racialización y jerarquización cultural. Por ello, las luchas por el reconocimiento de las identidades culturales convergen en el rechazo a la asimilación cultural (colonialismo) y el acaparamiento de tierras, a la dominación sobre la fuerza de trabajo y a la explotación incondicional de los recursos naturales (capitalismo) (Gomez-Muller, 2016).

En esta parte de nuestra investigación nos proponemos examinar históricamente la evolución del proceso de institucionalización del Estado monocultural a la luz de las críticas y propuestas de reconocimiento de la diversidad cultural elaboradas por los actores directamente involucrados (población indígena y afrolatina de América Latina). En concreto, abordaremos la

motivación moral y política subyacentes a los procesos de movilización, resistencia y organización social de cuño étnico-cultural iniciados a partir de los años 70. En efecto, nos interesa comprender cómo las especificidades políticas, culturales e históricas de las formaciones sociales latinoamericanas habrían determinado una cierta orientación emancipatoria que a finales del siglo XX y comienzos del siglo XXI terminaría desbordando y ampliando el horizonte normativo establecido por el multiculturalismo liberal[152].

Concretamente, el « despertar indio » representa una ruptura con una serie de herencias políticas, filosóficas y jurídicas relacionadas, por ejemplo, con prejuicios racistas, evolucionistas y positivistas, según las cuales los indígenas y afroamericanos serían los causantes del subdesarrollo, atraso y empobrecimiento de las naciones latinoamericanas (Materne, 1976; Bonfil Batalla, 1981; Bengoa, 2000; Le Bot, 2009; Svampa, 2016). Igualmente, se separa de la « mestizofilia » y del indigenismo paternalista que consideraría el porvenir de los pueblos latinoamericanos dependiente de una profunda mezcla y fusión de razas. También, se alejaría de ciertas concepciones economicistas y esencialistas que reducían las luchas étnicas al horizonte de lucha de clases entre campesinos y terratenientes. Dicho análisis crítico terminaría minando también los presupuestos individualistas y liberales presentes en el multiculturalismo anglosajón. De acuerdo con Le Bot,

> Un renversement historique de la question indienne s'est opéré : de la soumission à l'émancipation ; de la résistance passive à l'initiative ; du repli sur soi ou de l'insurrection sans lendemain à des actions collectives organisées et inscrites dans la durée ; de la reproduction de la tradition à la production de nouveaux liens sociaux et d'un nouvel imaginaire ; de la honte de soi à l'estime de soi ; du racisme intériorisé à l'affirmation de l'égalité dans la différence ; de la sujétion à la subjectivation. (2009, p. 42)

En este despertar, las organizaciones indígenas y partidos políticos étnicos han tenido un gran protagonismo, no solo como actores determinantes en procesos de resistencia contra la dominación y opresión en una región marcada por el despojo capitalista, la intervención imperial y las dictaduras militares, sino también como agentes de transformaciones sociales y procesos de democratización. A comienzos de los años 70, una serie de movimientos indígenas y negros emergen autónomamente con el ánimo de visibilizar las condiciones de pobreza, exclusión y

[152] Por razones investigativas, esta tercera parte de la tesis priorizará el análisis histórico del horizonte de lucha de los pueblos indígenas sobre aquel de los pueblos negros. Procuraremos no obstante involucrar la mayor cantidad de elementos filosóficos, histórico, sociológicos y jurídicos relacionados con las luchas negras en el continente.

miseria. Para tal propósito, desarrollan plataformas de luchas que respondan a intereses propios como indígenas; no como grupos subordinados a otros horizontes de lucha enmarcados por la guerra fría.

A pesar de las dificultades sociales y políticas, las primeras organizaciones indígenas autónomas lograron erigir los primeros cimientos, alcanzando así una orientación política y estratégica independiente (Materne, 1976; Bonfil Batalla, 1981; Bengoa, 2000; Le Bot, 2009). En efecto, estas organizaciones étnicas tuvieron que lidiar, por un lado, con la lucha armada como instrumento de la revolución socialista y, por otro lado, con el recrudecimiento de la violencia contra-revolucionaria y paramilitar. Asimismo, tuvieron que enfrentar la penetración del narcotráfico, las operaciones de la CIA y FBI, el extractivismo y economías ilegales en sus territorios. Todo lo anterior recrudecería los niveles de violencia, despojo y desplazamiento.

Paralelamente a estos procesos de organización indígena, actores relacionados con la sociedad civil, institutos indigenistas, misioneros y antropólogos críticos convergieron en la necesidad de descolonizar los presupuestos normativos presentes en cierta visión de la evangelización, el quehacer científico, la gobernanza estatal y el horizonte normativo de la liberación en el continente. Influenciada por la naciente teología de la liberación – que surge en el contexto del Concilio Vaticano II –**,** la teoría de la dependencia y las luchas anticoloniales tercermundistas, un grupo de antropólogos críticos llevó a cabo una serie de reuniones constituyendo el denominado Grupo de Barbados, el cual sirvió de plataforma para visibilizar y denunciar prácticas neocoloniales relacionadas con la asimilación cultural, la explotación laboral y el despojo de territorio (1971, 1977 y 1993)[153].

El objetivo de dicho grupo consistía no solo en denunciar la condición colonial en la cual viven los pueblos indígenas (dominación física y cultural), sino también en señalar la responsabilidad de los Estados, iglesias, actores políticos y científicos en la reproducción de dicha relación. En particular, la primera declaración *Por la liberación del indígena* (1971) constituyó

[153] Inicialmente el grupo fue conformado por Miguel Alberto Bartolomé, Guillermo Bonfil Batalla, Víctor Daniel Bonilla, Gonzalo Castillo Cárdenas, Miguel Chase-Sardi, Silvio Coelho dos Santos, Pedro Agostinho da Silva, Georg Grünberg, Nelly Arevelo de Jiménez, Carlos Moreira Neto, Esteban Emilio Mosonyi, Darcy Ribeiro, Scott S. Robinson, Stefano Várese.

una crítica a la visión del indigenismo paternalista, ya que denuncia la relación existente entre el colonialismo interno y el imperialismo. De acuerdo con la Declaración de 1971:

> Los indígenas de América continúan sujetos a una relación colonial de dominio que tuvo su origen en el momento de la conquista y que no se ha roto en el seno de las sociedades nacionales. Esta estructura colonial se manifiesta en el hecho de que los territorios ocupados por indígenas se consideran y utilizan como tierras de nadie abiertas a la conquista y a la colonización. El dominio colonial sobre las poblaciones aborígenes forma parte de la situación de dependencia externa que guarda la generalidad de los países latinoamericanos frente a las metrópolis imperialistas. La estructura interna de nuestros países dependientes los lleva a actuar en forma colonialista en su relación con las poblaciones indígenas, lo que coloca a las sociedades nacionales en la doble calidad de explotados y explotadores. Esto genera una falsa imagen de las sociedades indígenas y de su perspectiva histórica, así como una autoconciencia deformada de la sociedad nacional. Esta situación se expresa en agresiones reiteradas a las sociedades y culturas aborígenes, tanto a través de acciones intervencionistas supuestamente protectoras, como en los casos extremos de masacres y desplazamientos compulsivos, a los que no son ajenas las fuerzas armadas y otros órganos gubernamentales. (En Pérez Zabala, 2019, p. 130)

Asimismo, algunos organismos internacionales y multilaterales, tales como la UNESCO y la OEA, comenzaron a debatir las políticas basadas en la asimilación y la homogeneidad cultural. En 1981, la FLACSO y la UNESCO realizaron una reunión internacional sobre el *etnocidio* y *etnodesarrollo* con el interés de criticar una cierta visión del progreso y el desarrollo auspiciada por el indigenismo paternalista y las teorías de modernización. Integrada por líderes indígenas, académicos y funcionarios internacionales, la reunión giró en torno a prevenir el etnocidio en América Latina y los posibles enfoques de desarrollo capaces de restituir las fuentes simbólicas, políticas y materiales de la autonomía indígena.

Desde esta perspectiva crítica, la reunión presupuso que el desarrollo económico y tecnológico no puede realizarse a expensas de la identidad cultural. Dado que esta identidad soporta instituciones y relaciones sociales que confieren sentido a la existencia, no debe diluirse en una cultura homogénea y uniforme. Por esta razón, un nuevo enfoque sobre el desarrollo debe reconocer la autodeterminación de los pueblos en lo que concierne a la implementación de proyectos productivos, gestión de recursos e implementación de políticas públicas.

A raíz de la reunión, se emite la Declaración de San José (1981) la cual se inscribe en un contexto político internacional que busca armonizar la concepción de los Derechos Humanos con los Derechos de los Pueblos. Mientras que los primeros han tenido una amplia difusión, promoción y protección internacional, los últimos han tenido un desarrollo más bien lento y disperso debido

a las tensiones geopolíticas subyacentes a los procesos de descolonización mundial[154]. Desde esta perspectiva, la implementación de los Derechos de los Pueblos en América Latina reviste una importancia fundamental, ya que busca, por un lado, garantizar los derechos humanos en general y, por otro, combatir formas de racismo, apartheid y discriminación (colonialismo interno).

Prefigurando la Declaración Universal de la UNESCO sobre la diversidad cultural de 2001, la Declaración de San José relaciona normativamente la protección de la identidad cultural y la vocación universalista de los derechos humanos. Por ello, considera que el etnocidio es una « forma extrema de violación masiva de los derechos humanos, particularmente del derecho de los grupos étnicos al respeto de su identidad cultural » (1982, p. 23). En este sentido, la Declaración estipula lo siguiente:

> a) El etnocidio es un delito de derecho internacional equiparable a aquel de genocidio; b) el etnodesarrollo es un derecho inalienable de los pueblos indios; c) los grupos culturalmente diversos detentan el derecho a la autodeterminación y autogestión en lo que respecta a la consolidación y ampliación de su propia cultura; d) las contribuciones de los pueblos indios al progreso de la humanidad han sido distorsionadas y negadas por la visión colonial; e) los pueblos indios de América Latina son titulares de manera individual y colectiva de los derechos civiles, políticos y económicos; f) la relación entre los indios y la tierra se basa en una concepción espiritual y cultural que va más allá de la noción de propiedad o mercancía; g) los indios tienen derecho inalienable sobre sus territorios; h) la filosofía de vida, cosmovisión o espiritualidad de los indios debe ser reconocida como patrimonio cultural intangible; i) el reconocimiento de ciertas formas de autonomía administrativa es indispensable para alcanzar la armonía entre pueblos; f) sin estas garantías, los pueblos pueden verse obligados a invocar el supremo derecho a la rebelión contra la tiranía, la injusticia y la opresión poniendo en peligro la paz mundial. (1982, p. 24)

Estos esfuerzos organizativos e institucionales apuntaron no solo a transformar el enfoque hasta ahora priorizado por los Estados (asimilación, aculturización), sino también a reconocer las voces, acciones y propuestas de las propias comunidades indígenas. Es decir, se avanzó un paso más en el reconocimiento de los pueblos indígenas como sujetos deliberantes, actuantes y capaces de contribuir en la transformación de la sociedad en tanto protagonistas de su propio destino. Como resultado de estos procesos organizativos y luchas culturales, se comenzó a reconfigurar la relación de subordinación y paternalismo existente entre el mundo no indígena y el mundo indígena,

[154] Algunos esfuerzos orientados a la tipificación y delimitación normativa de los Derechos de los Pueblos han sido elaborados principalmente en África: 1. Declaración Universal de los Derechos de los Pueblos, Argel (1976); 2. Carta Africana de los Derechos Humanos y de los Pueblos, Nairobi (1981).

especialmente, en lo que concierne a la búsqueda de soluciones frente a la condición de pobreza, miseria y exclusión.

Desde esta perspectiva histórica, las luchas indias han procurado movilizar un amplio repertorio de exigencias y reivindicaciones que podemos resumir de la siguiente manera: I) defensa y recuperación de tierras; II) reconocimiento de la especificidad étnica y cultural; III) la igualdad de derechos frente al Estado; IV) Contra la « planificación familiar »; V) Turismo, artesanías y respeto a las expresiones culturales indias (Bonfil Batalla, 1992). Al respecto, Bengoa (2000) coincide igualmente al considerar la lucha por el *reconocimiento* cultural como una cuestión política fundamental, la cual, a su vez, ha dependido de una reinvención y revaluación de una identidad cultural históricamente despreciada. En este contexto, el *panindianismo* como horizonte normativo cobró un papel fundamental en los procesos de concertación entre los Estados y los pueblos indígenas, facilitando la comprensión, acomodación e institucionalización de las demandas indígenas.

En esta larga lucha social, nuevas instituciones, relaciones sociales, valores y representaciones nacionales han emergido con el ánimo de reconocer la igual dignidad de los pueblos indígenas y afroamericanos. Desde una comprensión intercultural de los derechos humanos, esta igualdad ha presupuesto por lo menos tres horizontes normativos. Primero, implica el reconocimiento de la igualdad jurídica ante la ley, es decir, el reconocimiento como seres humanos dignos, detentores de libertades y derechos fundamentales. Segundo, el reconocimiento de un conjunto de derechos sociales, laborales y sindicales que permitan garantizar las condiciones mínimas de subsistencia para una vida digna. Es decir, el reconocimiento de unos bienes sociales mínimos que permitan superar la menesterosidad relacionada con la carencia de servicios públicos, salud, educación, recreación y trabajo. Finalmente, el reconocimiento de la diferencia cultural como fundamento del ejercicio de la libertad y la autodeterminación de los pueblos autóctonos. En este contexto, la autonomía política, la educación bilingüe y la propiedad colectiva de la tierra son elementos indispensables para la armonía y la realización humana. Siguiendo las reflexiones de Roberto Stavenhagen, estos horizontes de lucha se pueden inscribir en varias vertientes del sistema internacional de derechos humanos:

> En primer lugar, los indígenas reclaman para sí todos los derechos individuales garantizados en la Declaración Universal (1948), los dos Pactos Internacionales de Derechos Humanos (1966) y numerosos otros instrumentos jurídicos internacionales de derechos

> humanos. Si bien esto puede parecer lógico y evidente, el hecho es que en numerosos países los indígenas siguen sufriendo discriminación étnica, racial y de género, y en algunos hasta hace poco eran sujetos de regímenes tutelares especiales sin disfrutar plenamente de todos los derechos humanos reconocidos. Su acceso a la justicia es generalmente difícil, su participación política es limitada, sus niveles socio-económicos se encuentran por debajo del promedio nacional, su identidad cultural es negada y sus características culturales son menospreciadas por la sociedad mayoritaria o hegemónica. Con razón el movimiento indígena planteaba desde sus inicios «el derecho a tener derechos». (2006, p. 24)

En términos generales, podemos decir que los procesos de resistencia cultural y lucha social han permitido enriquecer normativamente la justicia, democracia y emancipación (Villoro, 2002; Olivé, 2004; Stavenhagen, 2006; Villoro, 2007; Fornet-Betancourt, 2011). Recopilando una serie de manifiestos, ideas y propuestas elaboradas en estos espacios de discusión, Guillermo Bonfil (1992) ha caracterizado políticamente el « despertar indio » como un programa basado en una evaluación crítica de la modernidad y la imposición de vida « occidental » como paradigma civilizacional. Al haber sido fruto de una invasión y ocupación imperial que instala formas económicas de tipo capitalista, esta herencia occidental es concebida por los pueblos autóctonos como una matriz de dominación de la cual el continente se tiene que liberar. Por eso, el primer paso para la liberación supone el reconocimiento de una matriz civilizacional india paralela que debe ser reconstruida y revitalizada. Este horizonte normativo *panindianista* no solo deberá unificar las luchas futuras en un programa común, sino también sedimentar un pasado colectivo, gracias al cual los valores, instituciones, relaciones sociales y símbolos anteriormente despreciados por la cultura colonial puedan ser reivindicados positivamente.

Desde una cierta interpretación del tiempo cíclico, la ocupación imperial y colonial no sería más que un interludio en la larga trayectoria civilizacional de los pueblos indígenas. En este sentido, es necesario adoptar una nueva comprensión de la historicidad y relatar una historia paralela, narrada desde otra perspectiva, aquella de los indios, la cual no solo permitiese descolonizar los relatos y mitos nacionales, sino también contribuyese a la movilización política del pueblo indio. Desde esta perspectiva, la reconfiguración del pasado se ha transformado en un arma poderosa para construir las utopías venideras (Flores Galindo, 1994;Gomez-Muller, 2021). Por otro lado, el despertar indio presupone una crítica al capitalismo y su economía extractiva, al igual que su ideología de dominación, que no solo destruye las condiciones de existencia del ser humano, sino también de la vida animal y vegetal en su totalidad. De acuerdo con la proclama fundacional del CRIC colombiano,

> Un élément important de notre conception de vie, c'est notre façon de nous situer par rapport a la nature en général. Presque toutes les communautés indiennes se sont établies avec la nature, dans des rapports pacifiques et équilibrés qui, au long de siècles, leur ont permis de survivre et de se développer. A une époque récente, la pression extérieure de la « civilisation » a modifié par la force le comportement de certains groupes ; mais l'idée de destruction de la nature ou de son exploitation éhontée est totalement étrangère à la mentalité indienne. (En Materne, 1976, p. 38)

Este proceso de crítica y ampliación normativa responde a una nueva comprensión de la etnicidad que ya no refiere exclusivamente a una serie de rasgos objetivos (fenotipo, lengua, vestimenta), sino a la construcción táctica y estratégica de autorreconocimiento. Este permite tanto el realinderamiento político, fundamental para construir un nuevo sentido común (hegemonía), como el fortalecimiento de agendas, exigencias y espacios de negociación. Nos interesa particularmente la idea relativa a las identidades reinventadas y recreadas como detonante de movilización comunitaria (Peñaranda Supelano, 2014, p. 35).

En este contexto, la idea de una narración propia presupone la capacidad de autorreconocimiento como agentes históricos capaces de transformar la sociedad (Ricœur). Asimismo, concibe las luchas por la memoria como una estrategia fundamental para revertir identidades históricamente desvalorizadas y despreciadas (Fanon, Taylor). Al construir una relación positiva consigo mismo, los movimientos sociales étnicos han logrado desarrollar un soporte ideológico, psicológico y moral fundamental para conducir las luchas sociales (Honneth) y construir un nuevo marco institucional más democrático e incluyente.

De manera similar, este tipo de razonamiento práctico de corte cultural coincide con las perspectivas desarrolladas por Honneth y Fraser, al igual que con aquellas realizadas por Chantal Mouffe y Ernesto Laclau (2015). Inspirándose en los trabajos de Gramsci, estos últimos pretenden comprender la lucha por el socialismo como un proceso de articulación entre identidades y sujetos heterogéneos. Dado que las relaciones de identificación y reconocimiento son de naturaleza relacional, conviene tejer una serie de *cadenas de equivalencias* entre intereses y sujetos disímiles (feministas, indígenas, ecologistas, trabajadores, población LGBTIQ+) con el fin de construir una democracia radical que involucre e interpele la sociedad entera. Al considerar las luchas indígenas y afrolatinas más allá de reivindicaciones estrictamente sectoriales y grupales, se ha avanzado en la transformación general del Estado, los imaginarios sociales y sus respectivos consensos, al igual que en las correlaciones de fuerzas políticas. Como lo señala Emmanuel Renault:

> Il est clair qu'il existe un continuum entre les luttes sociales et les luttes identitaires, puisque des luttes redistributives peuvent avoir des composantes identitaires, et des luttes identitaires des composantes redistributives. Les luttes pour la reconnaissance de la valeur du travail fournissent une illustration du premier cas de figure, puisque c´est la valeur associée à l'identité de métier qu'il s'agit dans bien de cas de faire reconnaitre par le salaire. Les luttes des paysans indiens en Amérique latine, par exemple, fournissent une illustration du second cas de figure, puisque la défense de la culture indigène passe par la lutte contre les processus économiques dont l'agriculture paysanne, partie constituante de cette culture, est victime. Ainsi les dirigeants du soulèvement équatorien de janvier-février 2001 ont-ils prétendu « regarder avec deux yeux, comme pauvres et comme indiens » (2017, p. 233)

Siguiendo este orden de ideas, los pueblos indígenas y afroamericanos han sido claros protagonistas de las recientes transformaciones de lo político en el continente. Estas han involucrado reformas constitucionales y sociales que tienen como objetivo democratizar y ampliar los niveles de participación de la sociedad. Igualmente, han procurado redistribuir la riqueza, facilitando el acceso a servicios de educación, salud y bienestar social. También han buscado romper las brechas de desigualdad y el racismo que han determinado las relaciones históricas entre los pueblos indígenas, negros y mestizos. Para ello, la apropiación crítica de los elementos emancipadores de los discursos e instituciones de inspiración multiculturalista ha permitido producir y crear valores, instituciones y relaciones sociales novedosas (Bengoa, 2003). Aunque más adelante analizaremos en detalle el proceso de institucionalización del reconocimiento de la diversidad cultural en la región, vale la pena ilustrar algunas tendencias normativas. A pesar de sus especificidades,

> –a) el *constitucionalismo multicultural* (1982-1988), b) el *constitucionalismo pluricultural* (1989-2005), y c) el *constitucionalismo plurinacional* (2006-2009) tienen la virtud de cuestionar, progresivamente, los elementos centrales de la configuración y definición de los estados republicanos latinoamericanos diseñados en el siglo XIX, y la herencia de la tutela colonial indígena, planteando de este modo un proyecto descolonizador de largo aliento. (Yrigoyen, 2011, p. 141)

Elaboradas en respuesta a las demandas y reivindicaciones indígenas, estas transformaciones sociales han implicado una serie de *aportes normativos* al debate alrededor de reconocimiento de la diversidad cultural, que podrían redefinir los contornos de lo político. Estos aportes están relacionados, por ejemplo, con la transformación y adecuación constitucional del reconocimiento cultural, así como con la articulación de *la justicia cultural y la justicia social y económica*, la cual ha redundado en la construcción del *Buen Vivir* como horizonte de transformación del Estado y la sociedad tanto en su dimensión económica (redistribución) como cultural (reconocimiento) (García Linera, 2009; Huanacuni Mamani, 2010; Acosta, 2018; Merino, 2022).

Esquemáticamente, el *Buen vivir* es la traducción de la expresión *Suma qamaña* en aymara y *Sumaq kawsay* en quechua, cuyo significado está asociado a la vida en armonía, vida plena o vida en equilibrio. Lejos de tener un significado único, la idea hace referencia a múltiples apuestas políticas, sociales y culturales atravesadas por tensiones y contradicciones. En términos generales, el *Buen vivir* reivindica la armonía y el equilibrio entre los seres humanos y la naturaleza (*Pachamama*). Segundo, promueve y fortalece la armonía y el equilibrio entre los seres humanos. Tercero, pretende superar una forma de vida anclada en la adquisición de mercancías, acumulación de propiedades e instrumentalización de los seres humanos. El *Buen vivir* es una nueva visión de sociedad y de humanidad que oscila entre la utopía, la revolución y la reforma. Sus alcances son universales y su pertinencia es imprescindible para comprender, evaluar y superar la crisis humana y ambiental que afrontamos como especie. Con su constitucionalización en Ecuador y Bolivia, la idea del *Buen vivir* se ha anclado en el imaginario político del continente no solo como una apuesta de cambio y superación del extractivismo, las privatizaciones y la desigualdad social, sino también para restablecer los lazos rotos con la naturaleza.

Igualmente, las transformaciones sociales y constitucionales lideradas por las organizaciones indígenas han presupuesto una creativa articulación de la *justicia cultural* y de la *justicia política* (sistema de autonomías, jurisdicción indígena), al igual que la articulación de formas de *justicia cultural* y *educación* (Educación Intercultural Bilingüe) (Díaz-Polanco, 1991; CIDH, 2019; CIDH, 2021; González y otros, 2021). Así pues, la construcción de un Estado postcolonial y plurinacional ha implicado no solo la transformación de presupuestos monoculturales, sino también la acomodación de nuevas unidades políticas que reconozcan conjuntamente la soberanía nacional del Estado y la soberanía territorial de las comunidades indígenas. De acuerdo con Héctor Díaz-Polanco (1991), la autodeterminación puede declinarse en dos modalidades: la independentista y la autonómica. La mayoría de las organizaciones indígenas abogan principalmente por la versión autonómica y, por tanto, por apuesta relativa a la transformación del Estado existente. Oscilando entre formas variadas de autonomía, los Estados latinoamericanos han transformado las bases legales e institucionales buscando la inclusión igualitaria y el reconocimiento diferencial. Con el ánimo de armonizar los derechos de autodeterminación de los pueblos indígenas, un sistema mixto de jurisdicciones y sistemas educativos ha emergido a lo largo de las últimas décadas en varios países latinoamericanos

Finalmente, estas transformaciones han contribuido a construir posibles caminos alternativos de la modernidad, congruentes no solo con la heterogeneidad cultural del continente, sino también con la armonía de las relaciones entre los seres humanos y la naturaleza. Complementando los esfuerzos iniciados por Bolívar Echeverría (2011) y Enrique Dussel (2012), buscaremos ampliar y descolonizar los fundamentos normativos de la modernidad y el respectivo tratamiento del republicanismo, anarquismo y comunismo. Para ello, revitalizaremos las fuentes normativas indígenas subyacentes al advenimiento de la modernidad europea a partir de una comprensión de las memorias utópicas inspiradas en el comunalismo andino (Gomez-Muller, 2021).

Con una mirada global, esta investigación pretende contribuir a la comprensión del advenimiento, consolidación y transformación de nuevos movimientos sociales de carácter étnico-identitario, así como al análisis de las transformaciones constitucionales fruto de las olas de reivindicación, protesta y lucha social étnico-identitaria. Ciertamente, el análisis de los *aportes normativos* está claramente inspirado en un enfoque heredado de la teoría crítica y su búsqueda de articular el campo de la reflexión y la transformación social. Por ello, procuraremos abordar críticamente la formación de nuevos movimientos sociales y las transformaciones constitucionales y administrativas teniendo en cuenta las tensiones subyacentes entre clase y etnia, revolución y reforma, insurgencia armada y resistencia civil, vanguardia y movimiento de masas, entre otras. Estas luchas etno-culturales beneficiaron ampliamente a los pueblos indígenas, porque han garantizado

> el reconocimiento de sus identidades distintivas como sujetos de derechos colectivos y, entre estos, principalmente el derecho a ejercer la libre determinación, la propiedad colectiva del territorio y la participación política. Fueron esas luchas precisamente las que posibilitaron articular procesos de reconstitución colectiva como pueblos y reivindicar conocimientos tradicionales, espiritualidad e instituciones propias. En este contexto, tal reconocimiento se plasmó en un marco de derechos fundado en dos grandes hitos: el Convenio sobre Pueblos Indígenas y Tribales, 1989 (núm. 169) de la OIT, en que se reconocen por primera vez los derechos colectivos de los pueblos indígenas, y la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (2007), en que se reconoce su derecho a la libre determinación. El estándar mínimo de derechos de los pueblos indígenas, obligatorio para los Estados, se articula, a su vez, en cinco dimensiones: el derecho a la no discriminación; el derecho al desarrollo y el bienestar social; el derecho a la integridad cultural; el derecho a la propiedad, acceso, uso y control de las tierras, territorios y recursos naturales, y el derecho a la participación política y al consentimiento libre, previo e informado. (CEPAL, 2014)

En este orden de ideas, el principal objetivo de esta tercera parte de la tesis consistirá, pues, en detallar, definir y explicar los cinco *aportes normativos* al debate contemporáneo sobre los

derechos culturales, generados en América Latina y delimitados anteriormente (reconocimiento constitucional, convergencia de luchas identitarias y redistributivas, sistema de autonomías, educación intercultural bilingüe y la comprensión de una modernidad postcolonial) en función del contexto histórico, las teorías movilizadas y las estrategias discursivas y organizativas empleadas por los actores. Desde nuestro interés investigativo, esto nos permitirá tener un panorama general de los avances y desafíos del proceso de institucionalización del reconocimiento de la diversidad cultural, proceso en el cual se perfilan los aportes de lo que podría ser una nueva concepción de lo político, basada en el reconocimiento de la diversidad cultural. En este sentido, entendemos la categoría de « aporte » como el resultado de un doble ejercicio de recepción y transformación crítica de un amplio repertorio de ideas, instituciones y discursos políticos, de cuyo resultado esperamos construir los horizontes normativos de un nuevo orden jurídico, político y social.

Como nuestro objetivo consiste en analizar los principales puntos de aporte latinoamericano al debate sobre el reconocimiento de la diversidad cultural, debemos proporcionar algunas claves para definir el contexto histórico y conceptual de las propuestas y debates más recientes. Para ello, realizaremos en el Capítulo VI una breve genealogía de las condiciones de emergencia y formación del Estado-Nación en la región, teniendo como punto de partida los procesos de independencia. Posteriormente, analizaremos el proceso histórico de revitalización y autonomización cultural subyacente al discurso indianista de los años 70 del siglo XX. En el capítulo VII, analizaremos las evoluciones jurídicas y constitucionales fruto de la dialéctica entre luchas sociales étnicas y capacidad de transformación institucional a la luz del reto de la implementación. Expondremos las tendencias normativas que subyacen al reconocimiento constitucional de la diversidad cultural en América Latina. Finalmente, analizaremos los itinerarios de lucha por el reconocimiento cultural en Guatemala, Nicaragua y Colombia.

Continuando con el análisis del proceso de institucionalización, el reconocimiento cultural y los aportes latinoamericanos, en el Capítulo VIII analizaremos particularmente los casos de Ecuador y Bolivia, en donde los procesos de resistencia y lucha social e indígena han combinado de manera novedosa la justicia social (redistribución) y la justicia cultural (reconocimiento). En este contexto, la recepción crítica de las concepciones socialista, liberal y anarquista de la democracia, la justicia y la libertad se combinan con las fuentes normativas del mundo andino, amazónico y mesoamericano en el intento de construir un nuevo paradigma civilizacional,

plurinacional e intercultural. Partiendo de estas experiencias, abordaremos la emergencia y construcción de los procesos de interculturalización del socialismo y el *Buen Vivir*, así como la construcción de regímenes de autonomías.

A lo largo de esta tercera parte, nos esforzaremos por comprender cómo estos horizontes de transformación social basados en el reconocimiento han implicado una revisión crítica del legado de la modernidad, sus fundamentos políticos y, sobre todo, sus presupuestos eurocéntricos y coloniales. El examen crítico de los orígenes de la modernidad podría contribuir a descolonizar una serie de valores, instituciones y relaciones sociales, favoreciendo así la construcción de una sociedad alternativa, más justa y armónica. Con ello, contribuiríamos a cimentar una alternativa postcolonial al modo de vida capitalista y antropocéntrico que tiene la vida en el planeta Tierra al borde de la extinción.

VI. El desafío del reconocimiento cultural

A. Introducción

Para comprender la emergencia del discurso indianista a comienzos de los años 70, es importante analizar el trasfondo histórico de la formación y comprensión de la pluralidad de identidades que conforman el contexto social latinoamericano, al igual que los sucesivos modelos de integración y asimilación, los cuales estuvieron marcados principalmente por un enfoque colonialista y eurocéntrico. Este análisis histórico reviste un particular interés para la investigación, dado que la mayoría de sus Estados no solo nacieron fruto de procesos independentistas de los imperios coloniales europeos, sino también tuvieron que lidiar y gestionar la resistencia de los pueblos originarios. En efecto, el conjunto de imaginarios nacionales que fundamentarían las nuevas instituciones republicanas supuso conjuntamente la dominación, la asimilación o la aniquilación de los pueblos culturalmente diversos y resistentes al nuevo modelo de ciudadanía impuesto por el Estado. En este contexto, las ideas coloniales y modernas relativas a la homogeneidad cultural convergerían en la mente de los próceres independentistas y líderes políticos encargados de edificar nuevos Estados en un escenario post-independentista.

Con el objetivo de instaurar la cohesión y adhesión a los nuevos Estados republicanos, un nuevo modelo político basado en el asimilacionismo fue implementado a lo largo del siglo XIX. Luego de una fase de transformación con el advenimiento de las políticas indigenistas de comienzos del siglo XX, las políticas estatales frente a la diversidad cultural solo conocerán cambios sustanciales hacia la segunda mitad del siglo, con el reconocimiento constitucional y social de la diversidad cultural. Un factor que favoreció en parte tales cambios se relaciona con los procesos de organización y resistencia de los pueblos indígenas que, movilizando un amplio repertorio de reivindicaciones, interpelarían al Estado y la sociedad civil con el ánimo no solo de visibilizar las condiciones de exclusión y racismo, sino también de ofrecer soluciones institucionales para su inclusión y reconocimiento como sujetos iguales y diferentes.

A continuación, realizaremos un breve análisis histórico de las condiciones de emergencia de los nuevos discursos y políticas de reconocimiento de la diversidad cultural basados en el

multiculturalismo, interculturalismo y plurinacionalidad. Comenzaremos con B) una breve genealogía de las diferentes formas de control y dominación cultural en los albores de las repúblicas latinoamericanas. En concreto, abordaremos las diferentes etapas de las políticas destinadas a la asimilación cultural y a la aculturización de la población indígena (nación de ciudadanos, nación de « Blancos » y nación mestiza). Posteriormente, C) analizaremos la transformación de dichas políticas a la luz de las críticas elaboradas tanto por el pensamiento revolucionario latinoamericano como por los pueblos indígenas y sus respectivas organizaciones autónomas iniciada en los años 70. Denominado como el « despertar indígena », este último proceso de contestación y resistencia social supuso la crítica de una serie de horizontes normativos tributarios de una visión colonial y etnocéntrica de la ciudadanía, el Estado y la emancipación.

B. Independencia, homogeneización cultural y ciudadanía jerárquica

Aunque el derecho colonial y el derecho republicano tienen claras rupturas y continuidades, en lo que refiere al reconocimiento de la diversidad cultural parece que prima una prolongación de los presupuestos normativos coloniales. Por un lado, las rupturas se reflejan en la abolición de la esclavitud y el sistema de castas, lo cual sería remplazado por una visión universalista de la ciudadanía. Pero, por otro lado, los imaginarios nacionales y modelos constitucionales a lo largo del siglo XIX seguirán refractarios a la diferencia cultural. En efecto, se institucionalizará toda una serie de restricciones jurídicas, económicas y sociales al ejercicio pleno de la ciudadanía. Razón por la cual la ciudadanía de los indígenas sería *condicional, tutelar y paternalista*, pues dependerá no solo de procesos de evangelización y « civilización », sino también de la satisfacción de una serie de criterios económicos y sociales tales como la posesión de una propiedad y la capacidad de leer y escribir en castellano (democracia censitaria). En su versión liberal y republicana, estos sistemas presuponen una cierta visión de mundo y comprensión de normas y costumbres de origen europeo (inglés, francés y español) que opera como matriz civilizacional. En palabras de Bartolomé Clavero:

> Los Estados de lo que hoy llamamos América Latina nacen en la primera mitad del siglo XIX dotándose en efecto, como cimientos, de constituciones, unas normas confeccionadas por las que eran en aquellos tiempos minorías de cultura europea, pero afectando seriamente a las mayorías entonces indígenas. Los planteamientos de alcance más general de tales

> constituciones ignoran esta presencia humana, no europea, y sus disposiciones más específicas, cuando la advierten, lo que proyectan es una asimilación sin consideraciones ni siquiera de unos mínimos derechos que hoy diríamos humanos básicos […] Aquellas constituciones de hace cerca dos siglos predicaban libertades, a veces con verdadero empeño, pero también entendían que la humanidad indígena no habría de disfrutarlas hasta que no dejara de serlo, esto es, hasta que no abandonase todo aquello que estaba distinguiéndole, desde culturas y lenguas propias hasta control de territorios y manejo de recursos, todo ello. (2008, p. 22)

A lo largo del siglo XIX, el modelo de gobernanza producto de valores y nociones de vida buena de cuño europeo inspiró el constitucionalismo e imaginarios nacionales refractarios a la diversidad cultural y al pluralismo jurídico. Lo anterior supondrá la construcción de nuevos Estados-nacionales federales o centralistas, la integración económica, la homogeneidad cultural y la integralidad territorial, es decir, la congruencia entre la nación y el Estado (Gellner). Recordando el constitucionalismo moderno retratado por Tully, una serie de presupuestos normativos abiertamente racistas y coloniales ilustrarían un tipo gobernanza, la cual sería concebida como la condición de posibilidad del progreso, el reconocimiento de la igualdad y la libertad de la población en general. Concretamente, Raquel Yrigoyen califica este andamiaje institucional como el *constitucionalismo monista liberal,* el cual se esforzó a lo largo del siglo XIX a reducir y asimilar a los pueblos indígenas. En sus palabras:

> El Estado-nación monocultural, el monismo jurídico y un modelo de ciudadanía censitaria (para hombres blancos, propietarios e ilustrados) fueron la columna vertebral del horizonte del constitucionalismo liberal del siglo XIX en Latinoamérica. Un constitucionalismo importado por las élites criollas para configurar Estados a su imagen y semejanza, con exclusión de los pueblos originarios, los afrodescendientes, las mujeres y las mayorías subordinadas, y con el objetivo de mantener la sujeción indígena. (2011, p. 140)

En lo que respecta al asimilacionismo cultural, las políticas republicanas tendrán como objetivo general homogeneizar culturalmente las naciones colonizadas a comienzos del siglo XVI situadas cerca de las grandes metrópolis (Bogotá, Washington, Lima, Buenos Aires, Ciudad de México). Igualmente, buscarán asimilar a las naciones indígenas no sometidas con las que la Corona firmó tratados y parlamentos (Mapuches, Apaches, Cherokees, etc.). Asimismo, pretende « civilizar » y « evangelizar » aquellas naciones no colonizadas, cuyo único contacto había sido mediado por las misiones católicas (Amazonía). Si bien estas estrategias no obedecieron a un plan claro y demarcado, podrían ser concebidas como horizontes normativos que guían el razonamiento práctico, especialmente, aquel de los legisladores. En múltiples textos constitucionales, veremos cómo una serie de presupuestos normativos de origen colonial continuaron bajo el ropaje republicano.

De acuerdo con Yrigoyen (2006), estos tres tipos de sometimiento jurídico-cultural se desarrollaron en el marco del constitucionalismo liberal-conservador. El primero de ellos refiere al *modelo liberal-asimilacionista* implementado en la Constitución de la primera república venezolana y sus futuras transformaciones (Gran Colombia) (a). El sujeto de estas políticas eran los pueblos indígenas colonizados y anexados a la Corona española. Generalmente, estaban desprovistos de completa autonomía territorial y estaban sometidos a formas de gobierno indirecto y corporativo. Con el objetivo de igualar el estatus de todos los ciudadanos, la mita y los servicios personales serían abolidos, al igual que los fueros y autoridades políticas, la propiedad colectiva de la tierra y las tradiciones culturales que facilitan cierta cohesión social por fuera de la República.

El segundo refiere al *modelo segregacionista* de naciones colonizadas y tuteladas que se inspira en la experiencia llevada a cabo durante los primeros años de la independencia norteamericana (b). El sujeto de estas políticas eran pueblos indígenas que habían firmado tratados y parlamentos con la Corona – inglesa o española – y gozaban de una cierta soberanía y control territorial. El objetivo consistía en subordinar estas naciones haciéndolas orbitar alrededor de las nacientes repúblicas. Con el tiempo, este modelo no solo regularía el uso de la fuerza militar, la subordinación política y la tributación de los pueblos indígenas, sino también la ulterior anexión, ocupación e integración territorial. Podemos citar, por ejemplo, la primera constitución mexicana, según la cual

> Se constituyen estados de la Federación allí donde la minoría no indígena fuera capaz de hacerse cargo. Donde no, el territorio quedaba directamente sujeto a los poderes federales […]. Como *Territory* en Estados Unidos, *Territorio* en México es la categoría que distingue los territorios gobernados por los poderes federales respecto a los estados que cuentan en cambio con poderes constitucionales propios. Dicha política *territorial* fue entonces llamada de colonización y blanqueamiento. Bajo una u otra forma, es común por los estados americanos. (Clavero, 2008, p. 26)

Siguiendo la experiencia norteamericana, la mayoría de los próceres latinoamericanos desconocieron los tratados y parlamentos sellados entre las naciones indígenas y la Corona española, a excepción de los mapuches en Chile. Como resultado, los tratados fueron extinguidos unilateralmente bajo el pretexto del principio de derecho internacional, *uti possidetis,* según el cual los nuevos Estados republicanos podían heredar las fronteras trazadas por las previas potencias coloniales. Esto contradice, sin embargo, los intereses de las naciones indígenas, quienes estimaban que, si bien habían firmado pactos con antiguas potencias coloniales ahora inexistentes, los nacientes Estados republicanos deberían continuar con el reconocimiento de la autonomía y la

soberanía territorial. A posteriori, dicho reconocimiento habría podido ser considerado no solo como una retribución a la acción protagónica en pro de la independencia, sino también como garantía de paz y cooperación.

Por último, Raquel Yrigoyen describe el *modelo constitucional misionero-civilizador* con el que se pretendía contactar aquellos pueblos indígenas que se hallaban en territorios apartados y alejados de las grandes metrópolis y centros comerciales (c). Con el concurso del Estado y la Iglesia, se suspendería temporalmente la ciudadanía de los indígenas con el ánimo de « civilizarlos » mediante el catequismo religioso y el aprendizaje del español oral. De acuerdo con Edwin Cruz, en la Nueva Granada los principales lugares en donde se aplicaría este tipo de modelo sería la Amazonía y los llanos del Orinoco, junto a aquellos lugares en donde las comunidades indígenas habitaban en selvas de difícil acceso:

> Luego de la Conquista, los misioneros presentaron a los indígenas amazónicos como la antítesis de la humanidad. En la República, los « bárbaros » constituían un obstáculo para la integración nacional. Las misiones tenían como función transformar a los « salvajes, bárbaros e improductivos » en « individuos, civilizados y productivos » (García Jordán, 1998: 36). Las misiones pretendían domesticar la mano de obra « salvaje », castellanizarla, nacionalizarla y destinarla a construir infraestructura, producciones agrícolas o manufactureras. Para ello, fueron institucionalizadas en prefecturas y vicariatos apostólicos en los territorios orientales (Cruz Rodríguez, 2012, p. 71)

Teniendo en cuenta lo anterior, presentaremos a continuación tres imaginarios nacionales (la nación de ciudadanos, la nación de blancos y la nación mestiza), los cuales reflejan claramente modelos de gobernanza basados en presupuestos normativos coloniales y asimilacionistas (Gomez-Muller, 2016). Al examinar estos modelos, podremos comprender cómo la dimensión simbólica y jurídica subyacente a ciertos presupuestos normativos serviría para la justificación de la asimilación y homogeneización cultural. En aquella época, se pensaba que esta asimilación era indispensable para alcanzar la « civilización », es decir, desarrollar una economía industrial, afianzar una integridad territorial, y, sobre todo, cultivar el espíritu de la democracia liberal.

a. La nación de ciudadanos

En términos generales, la *nación de ciudadanos* buscará remplazar el sistema de castas impuesto durante el periodo colonial, según el cual la confesionalidad, la pureza de sangre y los

estamentos sociales predeterminaban no solo los valores, los comportamientos y los roles, sino también predestinaban la vida de los individuos de manera casi inmodificable. En este sentido, instaurará la igualdad jurídica, el Estado de derecho, la separación de los poderes públicos y la participación democrática en los asuntos públicos. Con el fin de universalizar y democratizar esta nueva comprensión del reconocimiento de la igual dignidad humana, fue necesaria la construcción de un imaginario nacional basado en un tipo de *identidad* humana universal, inmutable e indiferenciada[155]. En efecto, « Basée sur les présupposés culturels de la modernité politique, la nation de « citoyens » est la nation de l'égalité citoyenne. Conformément au modèle libéral classique, cette conception de la nation *semble* neutraliser toute référence ethnico-culturelle » (Gomez-Muller, 2016, p. 17). Este tipo de representación social imperaría durante las primeras décadas del siglo XIX (1810-1845) y su objetivo principal consistiría en garantizar la libertad, la igualdad y la fraternidad entre los ciudadanos. Ciertamente, muchos de estos presupuestos normativos defendidos por los próceres latinoamericanos provienen directamente de las obras de grandes filósofos ilustrados como Rousseau, Kant, Montesquieu y Smith, cuyo pensamiento fue indispensable en la formación de una nueva élite política. Así pues,

> The founding fathers and intellectual elites of the fledgling Latin American republics grandly ignored demographics and based the projects of their national societies on their self-perception as a Western, Catholic, racially European people, from which Indians and Negroes were excluded. These ruling groups tried hard to be accepted at the court of Western civilisation and to build nations in the image of Western political and economic models. They borrowed their legal systems and public administrations from Spain and France, their political constitutions from the United States, their economic liberalism from Great Britain and their military codes from Prussia. They desired, in true Darwinian fashion, to improve their racial stock and encouraged immigrant settlers from Europe. Indians and blacks (the descendants of former African slaves) were considered a burdensome obstacle to nation building. (Stavenhagen, 2002, p. 25)

Ahora bien, esta representación social republicana dista de ser un concepto culturalmente neutro, ya que su trasfondo de integración social presupone la herencia colonial y una matriz civilizacional como condición de posibilidad[156]. En concreto, esta herencia se refiere a un tipo de

[155] Este proceso de democratización y construcción nacional tuvo como fuente de inspiración una serie de eventos históricos de gran importancia política: la Independencia de las 13 colonias en Norteamérica en 1781, la Revolución francesa 1789, la Independencia de Haití en 1804 y la constitución gaditana 1812 (Del Águila, 2014).

[156] En palabras de Gomez-Muller : « Comparé au régime colonial de *castas*, qui discrimine les personnes en fonction de critère ethniques, l'affirmation républicaine d'égalité citoyenne comporte, indubitablement, le sens d'une certaine intégration juridique et sociale ainsi que celui d'une certaine forme d'unité nationale. Or ces modalités d'intégration ne sont ni culturellement ni idéologiquement « neutres » » (2016, p. 17).

religión, un modelo de familia, un régimen de propiedad y un uso de lenguaje particular que condicionará la vida en común, la administración de justicia, las transacciones económicas, etc. De hecho, el reverso colonial de las ideas de la ilustración, lejos de garantizar la plena libertad e igualdad, terminaría reforzando la jerarquización, subalternización y subordinación cultural. Los mitos del « buen salvaje » y el « progreso de la humanidad » sustentarían la idea según la cual ciertos pueblos, aunque cronológicamente contemporáneos a la cultura europea, divergen en el estado de maduración y evolución del espíritu y, por tanto, estarían atrapados en estadios previos del desarrollo histórico y civilizacional. Retratando esta discrepancia cultural, Santiago Castro-Gómez menciona la supuesta antítesis entre el mundo europeo y el mundo americano relatada por Locke, Bouffon y Rousseau:

> Mientras que las sociedades europeas han logrado desarrollar un modo de subsistencia basado en la división especializada del trabajo y el mercado capitalista, las sociedades americanas se encuentran ancladas en una economía perteneciente al « pasado de la humanidad ». La relación que existe entre un jornalero de Inglaterra y un pastor indígena de la Nueva Granada es de asimetría temporal. Ambos viven en el siglo XVII, pero pertenecen a *estadios diferentes del desarrollo de la humanidad*. Los diferentes modos de subsistencia en que transcurre la vida de estas personas son indicativos de que las sociedades progresan en el tiempo y de que este progreso consiste en un paulatino desarrollo del *trabajo productivo*. (2005, p. 35)

Debido a la pretensión de neutralidad étnico-cultural y los presupuestos epistemológicos universalistas de la Ilustración, la constitución de la *nación de ciudadanos* excluiría, por un lado, el reconocimiento cultural de las formas de vida de los pueblos indígenas y afrocaribeños, es decir, la forma de habitar y relacionarse con los demás miembros de la comunidad política, el mundo y el territorio. Y, por otro lado, justificaría la inferioridad cultural de dichos pueblos en función de criterios económicos y políticos tales como la inexistencia de la propiedad privada o un Estado centralizado. Cabe resaltar que la exclusión de los pueblos indios y negros habría sido igualmente una respuesta de las élites criollas a la rápida y hábil apropiación del *discurso igualitario* por parte de los grupos subalternos, lo cual sería visto como una amenaza para el poder político y el naciente capitalismo[157].

En efecto, lo que estaba en construcción era un nuevo tipo de *nacionalismo* conducido por la élite criolla heredera de la tradición hispanista e ilustrada, lo cual, con el tiempo, no solo permitiría el proceso de privatización y parcialización de la propiedad colectiva indígena, sino

[157] Las ejecuciones de Manuel Piar y José Prudencio Padilla serían algunos ejemplos de dicha reacción criolla.

también alentaría su evangelización como estrategia « civilizadora ». Al despojar a la población indígena de sus medios de subsistencia, se producirían nuevas subjetividades individualistas prestas a vender su fuerza de trabajo en el emergente mercado capitalista (forma de trabajo alienado). Así pues, « Le projet de nation de “citoyens” individualistes et séparés est en Amérique Latine solidaire du projet économique de démantèlement des formes de propriété communale qui, comme l’observait déjà Mariátegui en 1928, sont constitutives des mémoires culturelles américaines, du nord au sud du continent » (Gomez-Muller, 2016, p. 18). A continuación, veremos algunos textos constitucionales que integran los presupuestos normativos coloniales (monismo liberal y asimilacionismo). He subrayado algunas partes con el objetivo de resaltar el componente refractario a la diferencia cultural:

Acta de la Federación de las Provincias Unidas de Nueva Granada (1811).

> Artículo 24. No por esto se despojará ni se hará la menor vejación o agravio a las tribus errantes o naciones de indios bárbaros que se hallen situadas o establecidas dentro de dichos territorios; antes bien se las respetará como legítimos y antiguos propietarios, proporcionándoles el beneficio de la civilización y religión por medio del comercio y por todas aquellas vías suaves que aconseja la razón y dicta la caridad cristiana, y que sólo son propias de un pueblo civilizado y culto; a menos que sus hostilidades nos obliguen a otra cosa.
>
> Artículo 25. Por la misma razón podremos entrar en tratados y negociaciones con ellos sobre estos objetos, protegiendo sus derechos con toda la humanidad y filosofía que demanda su actual imbecilidad, y la consideración de los males que ya les causó, sin culpa nuestra, una nación conquistadora.
>
> Artículo 26. Pero si dentro de los límites conocidos de las Provincias, o entre Provincia y Provincia, hubiera naciones de esta clase ya establecidas que hoy pudieran hacer cómodamente parte de esta Unión o de las mismas Provincias, principalmente cuando ya no las aterra un tributo ignominioso, ni un gobierno bárbaro y despótico, como el que ha oprimido a sus hermanos por trescientos años, se las convidará y se las atraerá por los medios más suaves, cuales son regularmente los del trato y comercio, a asociarse con nosotros, y sin que sea un obstáculo su religión, que algún día cederá tal vez el lugar a la verdadera, convencidos con las luces de la razón y del evangelio que hoy no pueden tener. (Clavero, 2007)

Los artículos anteriores muestran paradójicamente cómo el predicado emancipatorio del reconocimiento de la igualdad y autonomía contrasta con el desprecio y rechazo a la cultura indígena. Así pues, las palabras « imbecilidad » y « bárbaros » discrepan de aquellas de « protección » y « respeto ». Por su parte, las palabras « razón », « humanidad », « propiedad » serían empleadas contradictoriamente no solo con el ánimo de resaltar el carácter emancipador, bondadoso y liberador de los presupuestos normativos inspirados en la igualdad, sino también de justificar su desprecio y dominación. Gracias a una comprensión etnocéntrica de la igualdad y la libertad, la construcción de los sistemas jurídicos americanos determinará la usurpación y

dominación de los territorios, culturas y sociedades indígenas. Desde la perspectiva del pueblo nasa en Colombia, la disolución de los resguardos justificada por el discurso de la igualdad ciudadana, lejos de representar un horizonte de emancipación, permitiría identificar el vocabulario de un nuevo agente de dominación:

> Los nasas habrían de sacar una nueva experiencia. Porque una vez ganada la « independencia », la eliminación del tributo que hiciera en 1820 el General Bolívar sólo duró pocos meses; y en 1821 el congreso expidió la primera ley colombiana sobre indígenas, dando un plazo de cinco años para acabar con los resguardos. Y aunque en 1828 Bolívar tuvo que corregir ese error y restablecer la legislación proteccionista para los indígenas, sus sucesores volvieron a negarla. Ante esta burla se desató la resistencia indígena, especialmente en el Cauca, llegando a ser tan fuerte de parte de las comunidades que, en 1848, un visitador eclesiástico de Tierradentro pidió a los curas que « se predique sobre el orden y el sometimiento al gobierno ». Y sin embargo a pesar de esa oposición, durante los años siguientes los gobernantes colombianos seguirán sacando leyes contra los resguardos hasta avanzado el siglo XX. (Bonilla V. D., 2014, p. 31)

Además del claro componente racial y político, la confesionalidad jugará un rol importante en los procesos de asimilación. Al respecto, las constituciones de Ecuador y Perú estipulan que los párrocos deberán obrar como los educadores y padres naturales de los pueblos indígenas. Como resultado, se les encomienda la salvación de esta « clase miserable »[158]. En efecto, la lógica ilustrada basada en la autodeterminación y la dignidad parece mezclarse con los preceptos de tutelaje confesional y protección divina, como lo expresan varias Constituciones de la primera mitad del siglo XIX:

> **Constitución de Perú** (1823).
>
> Artículo 90. Las atribuciones del Senado son: 10. Velar sobre la conservación y mejor arreglo de las reducciones de los Andes; y promover la civilización y conversión de los infieles de su territorio conforme al espíritu del Evangelio.

[158] El único caso en el cual parece traducirse correctamente los presupuestos normativos y el tratamiento a los pueblos indígenas refiere a Guatemala: « Declaración de Derechos de Guatemala (1838). Artículo 3. Aunque todos los hombres tienen por naturaleza iguales derechos, su condición en la sociedad no es la misma, lo que depende de circunstancias que no es dado nivelar a ningún poder humano. Para fundar y mantener el equilibrio social, las leyes amparan al débil contra el fuerte, y por esta necesidad en todas las naciones, aun las menos cultas, son protegidas particularmente aquellas personas que por su sexo, edad o falta de capacidad actual, carecen de ilustración suficiente para conocer y defender sus propios derechos. Por tanto, hallándose la generalidad de los indígenas en este último caso, las leyes deben protegerlos a fin de que se mejore su educación; de evitar que sean defraudados de lo mejor que les pertenece en común o en particular; y que no sean molestados en aquellos usos y habilidades aprendidos de sus mayores, y que no sean contrarios a las buenas costumbres » (Clavero, 2007).

Constitución de Ecuador (1830).

Título VIII. De los Derechos Civiles y Garantías.

Artículo 68. Este Congreso constituyente nombra a los venerables curas párrocos por tutores y padres naturales de los indios, excitando su ministerio de caridad en favor de esta clase inocente, abyecta y miserable.

Constitución de Argentina (1853).

Artículo 67. Corresponde al Congreso: Proveer a la seguridad de las fronteras; conservar el trato pacífico con los indios, y promover la conversión de ellos al catolicismo. (Clavero, 2007)

Con el paso de los años, la *nación de ciudadanos* se fue resquebrajando debido a las fuertes contradicciones y tensiones que estaban aflorando al interior de estos nuevos Estados. En ese contexto, el discurso republicano de igualdad comenzó a debilitarse siendo remplazado con un nuevo imaginario nacional relacionado con un tipo de la jerarquía de carácter racista, la cual se inspira en el evolucionismo social, el utilitarismo y el positivismo. Según este nuevo horizonte de gobernanza de 1850-1890, el origen de la inestabilidad, falta de cohesión y guerras intestinas en los nuevos Estados nacionales se encontraría principalmente en la falta de *homogeneidad racial* de la nación.

b. La nación de « Blancos »

Este cambio de paradigma de gobernanza presupuso retomar algunas ideas de ciertas corrientes ilustradas (Montesquieu y Kant) que, queriendo realizar una historia natural del ser humano, relacionaron el clima, la raza y el carácter moral de los pueblos del mundo. A juicio de estos autores, aunque todos los seres humanos presuponen una naturaleza común (dignidad), su nivel y estadio de evolución difiere en función de una serie de factores raciales y climáticos. Para Kant, por ejemplo, los europeos gozarían del nivel más avanzado de la evolución natural mientras que los africanos se encontrarían en su estadio inferior. Con este cambio de presupuestos epistemológicos, Kant podría, por un lado, defender universalmente la igualdad y la dignidad humana y, por otro lado, categorizar y jerarquizar a los seres humanos. Siguiendo la lectura de Castro-Gómez relativa a los presupuestos epistemológicos de Kant, se estima que

Por su peculiar temperamento psicológico y moral, algunas razas no pueden elevarse a la autoconciencia y desarrollar una voluntad de acción racional, mientras que otras van

> educándose a sí mismas (es decir, progresan moralmente) a través de las ciencias y las artes. Los africanos, los asiáticos y los americanos son *razas moralmente inmaduras* porque su cultura revela una incapacidad para realizar el ideal verdaderamente humano, que es superar el determinismo de la naturaleza para colocarse bajo el imperio de la ley moral. Solamente la raza blanca europea, por sus características internas y externas, es capaz de llevar a cabo este ideal moral de la humanidad. (2005, p. 41)

Partiendo de estos presupuestos normativos y epistemológicos, la élite criolla considerará que la unidad y progreso de la nación debía lograrse gracias a una serie de « mejoras » raciales mediante un proceso de blanqueamiento y limpieza de sangre. La idea era depurar los rastros de las « razas inferiores » en aras de subsumir a la totalidad de la población en la « raza superior ». En la cúspide de la pirámide racial, se encontraba la « raza » blanca de origen peninsular, seguida de criollos y mestizos quienes eran considerados superiores a los negros e indígenas, pero inferiores a los blancos. A diferencia de los negros e indígenas, los mestizos detentaban la posibilidad de lograr un « blanqueamiento » y devenir plenamente una « raza » de primera clase. Dentro de las « razas inferiores », la « raza » negra era considerada de tercera clase mientras que la « raza » indígena era considerada de segunda clase. A los ojos de la élite criolla, el proceso de « blanqueamiento » sería casi imposible para negros e indígenas. En este orden de ideas, « la multiplicidad, el pluralismo, o la 'heterogeneidad' de las comunidades de la América poscolonial se intenta borrar a través de la organización jerárquica u "orden natural" heredado de la colonia a partir del cual se cimienta el Estado nación" (Harker, 2019, p. 97).

Esta organización jerárquica sienta las bases de la *nación de « Blancos »* la cual se estructura a partir de la asociación de la diversidad cultural y racial con las fuentes del atraso y obstáculos para el progreso. Así pues, se construyó un nuevo modelo de gobernanza que buscaba *regenerar* el cuerpo social « enfermo » ahora entendido como organismo. Este cambio epistemológico de los presupuestos normativos allanó el camino para las Reformas Liberales de mitad del siglo XIX. Estas buscaban cambiar y modificar las costumbres coloniales y premodernas, evangelizar a los pueblos indígenas con la fe católica, fortalecer la subjetividad individualista anclada en la propiedad privada, « civilizar » aquellos pueblos que no habían sido hispanizados y, sobre todo, generar el marco legal, cultural y político para la emergencia del capitalismo. En palabras de Gómez-Muller:

> Face à la politique qui affirme l'égalité universelle en même temps qu'elle exclut de fait de l'égalité les personnes et les groupes qui sont porteurs d'horizons culturels non européens ou non exclusivement occidentaux, la nouvelle politique nationale met explicitement en question

> le principe même de l'égalité, en niant son contenu universel et en le réservant à un groupe particulier qui s'auto-identifie comme « civilisé » ou comme « blanc ». (2016, p. 20)

Este proyecto racista de construcción del Estado busca reducir la diferencia cultural y extender un imaginario europeo de nación y civilización. En Argentina, Uruguay, Guatemala y Chile estas reformas estuvieron acompañadas por políticas de migración de población europea restringiendo, a su vez, la entrada al país de « razas » provenientes de África o Asia. Este modelo de gobernanza tuvo como correlato un proceso de « pacificación » y « poblamiento » de regiones que estaban controladas por los pueblos indígenas, desatando conflictos armados y guerras culturales[159]. La ocupación militar de los territorios indígenas se logró bajo la égida del discurso de la homogeneidad hispánica, la unidad republicana y la libertad liberal individualista. Ampliando lo anterior:

> Dans la perspective de cette conception téléologique et eugénique du métissage, qui cherchera durant la deuxième moitié du siècle une nouvelle base prétendument scientifique dans le positivisme, le darwinisme social de Spencer et d'autres idéologies racistes de l'Occident (Gumplowicz, Agassiz, Heackel, Le Bon), le croisement des races est compris comme un simple moyen pour atteindre une fin suprême : une société « blanche » (blanchie), « civilisée » et « supérieure ». Le métissage n'est pas ici un phénomène social, mais plutôt un instrument naturel qui doit être dirigé par des politiques publiques de construction de la nation. L'unité de la nation n'est plus essentiellement politique, comme dans la vision du libéralisme classique, mais raciale et culturelle. Pour les libéraux ou « libéraux-conservateurs » (Hale) de la deuxième moitié du XIX siècle, construire l'unité nationale signifie construire une homogénéité ethnico-culturelle, c'est-à-dire, éradiquer l'hétérogénéité, la différence. (Gomez-Muller, 2016, p. 23)

Paralelamente a la *nación de ciudadanos y* la *nación de blancos* se despliega una serie de contradicciones sociales y políticas en el marco de la emergente economía capitalista y la superación de ciertos rasgos feudales de la estructura económico-social. Así pues, podemos analizar nuevas formas de servidumbre que fueron emergiendo durante el periodo de consolidación republicana. La parcelación, venta y división de la tierra colectiva tenía como objetivo crear un sistema económico de sujeción y servidumbre « voluntaria » en donde los indígenas sin tierras tuviesen que realizar trabajos remunerados y no remunerados empleando su fuerza de trabajo en las haciendas de los criollos.

Como resultado de esta transformación social, el arrendamiento de parcelas nació como nueva relación social, en donde los indígenas debían poner en venta su fuerza de trabajo para

[159] Estos procesos de asimilación cultural estuvieron mediados por ocupaciones militares: Guerra del Desierto en Argentina (1873-1885), las guerras del Yaqui (1870-1880) en México, etc.

satisfacer las necesidades básicas. Normalmente, la remuneración no era suficiente para pagar el arrendamiento, razón por la cual las deudas obligarían la « venta » de mayor cantidad de fuerza de trabajo, aumentando las jornadas laborales, so pena de ir a prisión o buscar un nuevo hogar. En este contexto, emergería el terraje, concierto, huasipungo, pongueaje, inquilinato o yanaconazgo como un conjunto de relaciones económicas de servidumbre que se prolongan a lo largo del siglo XIX y solo hasta la segunda mitad del siglo XX comenzaron a prohibirse. Siguiendo la definición de Udo Oberem y Segundo Moreno:

> Huasipungo se llama en Ecuador una parcela de tierra que el propietario de una hacienda pone a disposición de un peón -el huasipunguero- para que pueda cultivarla para sí. Para el huasipunguero resulta de esto la obligación de trabajar una determinada cantidad de días para el propietario de la tierra. Como salario recibe a cambio solo una escasa suma de dinero que, sin embargo, no debe ser menos de la mitad del salario mínimo de jornaleros fijado por la ley. Unidos al huasipungo van el derecho al uso del agua y leña, así como la autorización para mantener una determinada cantidad de ganado en los pastos naturales de la hacienda. (1981, p. 49)

La división de la tierra comunal indígena tuvo como horizonte político el paradigma de la propiedad privada liberal, cuya equivalencia jurídico-política se encuentra en la noción de ciudadano republicano[160]. El indígena despojado de su tierra tiene que vender su fuerza de trabajo y sujetarse a estas nuevas estructuras económicas para poder continuar con su supervivencia personal, familiar y comunitaria. Esta desestructuración capitalista de las relaciones comunitarias se puede ver clara en la penetración de la industria de quina en el Cauca colombiano a mitad del siglo XX:

> 1. El peonazgo separaba a los hombres de su familia y los alejaba del resguardo; 2. Los retiraba de la autoridad de los cabildos para someterlos a la de los capataces; 3. Les enseñaba a consumir productos de fuera y los ponían en contacto con los vicios de otras gentes; 4. Los alejaba de las mingas y demás trabajos comunitarios que eran su mejor escuela en la vida; 5.Y por último, hacía que con su propio trabajo, los nasas contribuyeran al saqueo de un recurso de las comunidades, tan valioso e importante para ellas, como era la quina. (Bonilla V. D., 2014, p. 34)

Este modelo de gobernanza terminó por construir una nación excluyente y altamente jerarquizada de modo que la nación de ciudadanos terminó siendo funcional a un sistema de dominación racial, cultural y económica. Este segundo imaginario de *nación de blancos* acrecentó

[160] Para ejemplificar la relación entre el capitalismo y el colonialismo, podemos examinar el caso colombiano: « Como medio de liberación del indio y de transformación de la economía pública, Ancízar preconizaba la política individualista del reparto de tierras, afirmado en el concepto político (de que participaron Murillo Toro en sus planteamientos agrarios y Rafael Núñez en su explicación teórica de la desamortización de bienes de manos muertas) de que sólo la "igualdad de fortunas" podía ser "asiento de la verdadera democracia » (García Nossa, 1945).

el desprecio, invisibilización y persecución a los pueblos indígenas, razón por la cual la dominación cultural republicana significaría la continuación del proyecto colonial « inacabado » por los españoles.

c. La nación mestiza y el indigenismo

Partiendo de los trabajos de Eduardo Devés (2000), consideramos que los procesos de transformación social latinoamericanos a comienzos del siglo XX estuvieron determinados por una alternación de oleadas modernizadoras e identitarias (Ilustración 1). Estas olas habrían de determinar la orientación normativa, discursiva y estratégica de manera similar a como sucedió entre la ilustración y el romanticismo en la Europa del siglo XIX y el populismo y el neoliberalismo en la América Latina del siglo XX. De acuerdo con Devés, la explicación del paso de una ola a otra depende de la coincidencia de tres factores: a) la aparición de una nueva generación; b) la irrupción de nuevas ideas en el ámbito internacional; c) la explosión de un gran suceso que precipite los cambios (por ejemplo, una guerra, una revolución, una crisis económica (2000, p. 21). En el caso que nos concierne, la generación protagonista de la emergencia de la nación mestiza creció en un contexto marcado por un creciente sentimiento antimperialista suscitado por la ocupación norteamericana a Cuba. Igualmente, está influenciada por el vitalismo y espiritualismo impulsado por Rodó y su obra *Ariel*, al igual que otras corrientes literarias tales como el paganismo y el indigenismo (Devés Valdés, 2000, p. 16).

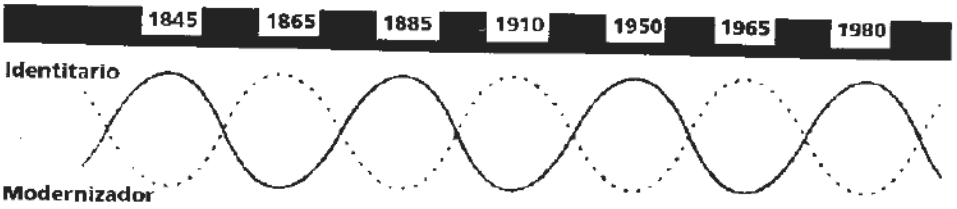


Ilustración 1

En contraste con la previa oleada positivista de cuño modernizador (nación de « Blancos »), las investigaciones de la antropología culturalista de Edward Tylor y Franz Boas contribuyeron a que el paradigma « científico » y evolucionista de la jerarquía de las razas comenzara a derrumbarse. Consecuentemente, el liberalismo clásico anclado en los derechos

individuales, la no injerencia del Estado y la expansión cultural evolucionista sufriera cambios sustanciales. La Revolución Mexicana de 1910 y las revueltas indígenas en todo el continente a comienzos del siglo XX (1910-1920) contribuyeron a que el paradigma racial fuese revisado por el paradigma culturalista (Díaz-Polanco, 1991;Villoro, 1998).

Tanto Manuel Gamio (1883-1960), quien fue directamente influenciado por las ideas de Boas (Aguirre Beltrán, 1982), como José Vasconcelos (1882-1959) contribuyeron a la crítica y superación de la nación de « Blancos ». A su juicio, el mestizaje dejaría de ser un proceso teleológico de limpieza de sangre que culminaría con el « blanqueamiento » del cuerpo social. Por el contrario, la « fusión de razas » o síntesis de razas comenzará a ser el objetivo político y modelo de gobernanza, sobre el cual debería nacer consecuentemente un nuevo tipo de nacionalismo. Desde la lectura de Gómez-Muller, la *nación de mestizos* impondrá la cohesión y homogeneidad de la nación desde una perspectiva culturalista. En este sentido,

> Entre la *nation métisse* et la *nation des Blancs* il y a donc à la fois rupture et continuité : rupture pour autant qu'on abandonne le racialisme blanc, et continuité dans la mesure où l'on reproduit l'exclusion séculière des mémoires culturelles non occidentales. Dans le modèle d'État métis, le dispositif caractéristique pour l'exclusion des mémoires culturelles indiennes ou noires est, précisément, le discours sur le métissage ; interprétant le métissage comme une synthèse dépassant la pluralité initiale, et transférant ce dépassement de la différence du « racial » vers le culturel, on tend à exclure de fait la diversité culturelle non occidentale de l'imaginaire national. (Gomez-Muller, 2016, p. 25)

Esta doble condición de ruptura y continuidad que señala Gómez-Muller presupone tanto un viraje epistemológico en la aproximación a la cuestión de la diversidad cultural como la continuación de la gobernanza política tutelar y paternalista. Si bien en el marco de la Revolución Mexicana se avanzó en el reconocimiento de los derechos sociales de los pueblos indígenas, negros y campesinos, estos derechos todavía estaban inscritos en un imaginario ilustrado y europeo de civilización y progreso. Al exaltar la simbología indígena y promulgar el mestizaje, otra ambivalencia se desprenderá, pues ¿cómo sería posible reconocer socialmente una identidad promoviendo, a su vez, su disolución a larga duración?

En efecto, el reconocimiento de las identidades indígenas estaba mediado por una comprensión estática e idealizada de la cultura, la cual desconocía el componente histórico en la configuración de las desigualdades sociales. En concreto, la pobreza de los pueblos indígenas fue asociada principalmente con diferencias culturales soslayando procesos de colonización, explotación y dominación socioeconómica (colonialismo y capitalismo). Por ello, los procesos de

integración tienen como objetivo superar los obstáculos estructurales que pueden « retardar » el progreso, entre los cuales se encuentra la diversidad lingüística, cultural y social además de las desigualdades económicas que se manifiestan en el analfabetismo y pobreza. Así pues,

> Pour assumer ce nouveau projet de nation, la Révolution doit affronter une série d'obstacles qui s'opposent à l'unification nationale, à l'incarnation de la patrie (Gamio: 167). Ces obstacles, générés par l'invasion européenne et la colonisation, sont d'après Gamio les suivants : « inégalités économiques entre les classes sociales, hétérogénéité des races qui constituent la population, différences des langues et divergence ou antagonisme des tendance culturelles » (Gamio). Reproduisant le schéma de l'État-nation moderne, l'auteur de *Forjando Patria* conçoit la nation en termes de peuple souverain, c'est-à-dire, comme une forme d'unité absolue excluant la diversité: à partir de ce présupposé, la différence ethnique et culturelle est considérée comme un mal. (Gomez-Muller, 2016, p. 27)

Así pues, la fusión de razas presuponía la desaparición de las culturas indígenas subsumiéndolas a una pretendida nueva cultura nacional, cuyos rasgos fundamentales (lengua, religión, sistema político) son de origen hispánico. En efecto, existe una preferencia e inclinación por la cultura europea (« buen mestizaje ») mientras que se desprecia y rechaza la cultura de origen indígena (« mal mestizaje »). Esta forma de liquidación de la diversidad cultural centrada en la categoría de « mestizaje » dominó en la primera mitad del siglo XX y tuvo amplio impacto en el indigenismo político estatal, una forma particular del indigenismo que en su origen fue un movimiento cultural y artístico que alcanzó a tener un importante significado crítico, en particular en el Perú y Guatemala. Buscando consolidar un nuevo tipo de nacionalismo, las políticas indigenistas estatales se caracterizan principalmente por comprender la diversidad cultural en términos de *aculturización*, mestizaje y fusión de razas en aras a definir los contornos de una nueva cultura fruto de la hibridación social. Basándose en las reflexiones de Gonzalo Aguirre Beltrán y su libro *El proceso de aculturización* (1957), Henri Favre define el mestizaje como

> el proceso mediante el cual la cultura india y la cultura occidental, que por principio se plantean como complementarias, deben interpenetrarse, intercambiar entre ellas préstamos y reducir poco a poco las diferencias, hasta el momento en que forme una sola misma cultura. A estas dos culturas se las tiene por iguales, al no atribuirse ninguna superioridad de una frente a la otra. Sin embargo, los indigenistas están de acuerdo en reconocer que la cultura india sufre de graves carencias de orden científico y técnico, causantes de la pobreza de la población indígena, así como de la precariedad de su existencia. (1996, p. 49)

Desde esta perspectiva, y fruto de una serie de encuentros políticos y académicos, el Instituto Indigenista Interamericano (III) sería creado durante el I Congreso Indigenista Interamericano de 1940 en Pátzcuaro (México)[161]: « La Convención de Pátzcuaro dio origen al Sistema Indigenista Interamericano, que desde 1953 se relaciona con la OEA como organismo especializado, mediante la creación de institutos nacionales para atender los asuntos indígenas, como el paradigmático Instituto Nacional Indigenista de México (1948) » (CEPAL, 2014, p. 33). Este sistema es paulatinamente ratificado por una serie de países latinoamericanos, lo cual contribuye a expandir la agenda indigenista en la región (Ilustración 2) (Giraudo, 2020).

Países	**Año de ratificación**
México, Estados Unidos	1941
Ecuador, El Salvador, Honduras, Nicaragua, Paraguay	1942
Colombia, República Dominicana, Panamá, Perú	1943
Bolivia	1945
Guatemala, Venezuela	1946
Costa Rica	1951
Argentina, Brasil	1954
Chile	1968

Fuente: elaboración propia a partir de la documentación del AHIII.

Ilustración 2

Conviene subrayar que el Sistema Indigenista Interamericano colaboró con múltiples organismos internacionales (OIT, OEA, ONU) con el fin de definir los presupuestos normativos en lo que refiere a la integración de pueblos indígenas y tribales. Desde esta perspectiva, el indigenismo estatal intentó conciliar su visión aculturizadora con el naciente sistema internacional de derechos humanos. Por ejemplo, contribuyó con la OIT en la definición y promulgación del Convenio 107 *Sobre poblaciones indígenas y tribales* (1957) (Bengoa, 2000, p. 274). Igualmente, asistió a la UNESCO en la formulación y definición de objetivos en la lucha contra el prejuicio racial y la cohesión interétnica. También, trabajó juntamente con la FAO y la OMS en algunos

[161] Conviene mencionar las palabras de apertura del presidente mexicano Lázaro Cardenas: “La celebración del Primer Congreso Indigenista Interamericano demuestra que el problema de las razas nativas de este continente ha rebasado ya los límites de una preocupación nacional y se ha elevado hasta contarse entre las cuestiones fundamentales que ameritan la convocación de asambleas representativas de las masas indígenas. Estas tienen derecho a pedir el reconocimiento de su personalidad social, porque constituyen contingentes humanos con primacía en la historia” (Cardenas, 1940) (Nuestro subrayado).

proyectos en América Latina (Misión Andina). Globalmente, las principales tesis defendidas por el indigenismo estatal fueron revisadas, adaptadas y acomodadas en función de diferentes contextos políticos hasta su posterior marchitamiento en los años 70 y 80.

En términos generales, la idea del indigenismo estatal era consolidar una política de integración y aculturización a modelos occidentales de vida, la cual debería ser aplicada a todo el continente latinoamericano. Para tal propósito, la ampliación de la escolarización y alfabetización de los indígenas a la educación republicana será uno de sus principales objetivos. Remplazando el modelo misional de la educación en el siglo XIX, la educación pública supone un proceso de castellanización como único medio capaz de garantizar la integración a la nación y, por tanto, el acceso a ciertos derechos sociales. De forma similar, la comprensión de la reforma agraria implicó la expropiación a grandes terratenientes con el ánimo de titular parcelas a la población indígena, cuya tenencia privada era concebida como medio de integración y reconocimiento de derechos civiles y sociales (Gómez E, 2018).

En México, por ejemplo, se reconocieron una serie de derechos colectivos de naturaleza temporal con el ánimo de facilitar gradualmente los procesos de asimilación cultural al modelo de la identidad mestiza conformada en lo esencial por elementos culturales de origen hispánico. Otros derechos fueron reconocidos de manera perenne, tales como la redistribución de tierra a comunidades agrarias – ejidatarios –. Estos derechos perdurarían hasta los años 90, en los cuales la propiedad comunal será disuelta por la reforma impulsada por el presidente Salinas al artículo 27 de la Constitución en el marco del Tratado de Libre Comercio entre México, USA y Canadá. En Perú, se declarará en 1922 la propiedad comunal indígena como imprescriptible e intransferible, reconociendo así la personalidad jurídica de las poblaciones autóctonas. Más adelante con la reforma agraria desarrollada por el general Velasco (1969) no solo se fortalecerá la propiedad colectiva de las tierras indígenas, sino se reconocerá el quechua como lengua oficial. Estos cambios serán abolidos posteriormente por la constitución de 1979. En Bolivia, Ecuador y Colombia se realizarán igualmente reformas en clave indigenista con el ánimo de proteger y facilitar la integración de las comunidades indígenas. De acuerdo con José Bengoa:

> El indigenismo contiene tres elementos a nuestro modo de ver inseparables: la denuncia de la opresión del indio, la búsqueda de política de superación de la situación indígena por el camino de su integración al conjunto de la sociedad y la manifestación, como consecuencia de lo anterior del carácter mestizo, indoamericano, del continente. Es un programa de denuncia y

> autoafirmación. Rescate de lo indígena para afirmar una identidad compleja, propia, autónoma y diferenciada de la cultura occidental. (2000, p. 205)

Raquel Yrigoyen compara el indigenismo estatal como un tipo de *constitucionalismo social integracionista* propio de la *nación de mestizos*, cuya forma de abordar la cuestión indígena se reduce a los problemas socioculturales de los pueblos indígenas y su posible integración a la nación. En este sentido, el reconocimiento de los derechos sociales y colectivos cobra un gran valor, en la medida en que el indígena pueda diluirse en la gran masa campesina. Este modelo asimilacionista, aunque continuaba el modelo de gobernanza indirecta y tutelar, garantizaba ciertos derechos colectivos y sociales de los pueblos indígenas.

El indigenismo tendrá varios desarrollos teóricos ulteriores, sobre todo, incorporando las tesis provenientes del movimiento anarquista y socialista. Respectivamente, Manuel González Prada y José Carlos Mariátegui representarán las principales fuentes intelectuales de este proceso de imbricación normativa y política. Retomando algunos de sus pensamientos, González Prada considera que el origen de la miseria y pobreza de los pueblos indígenas se explica en el advenimiento de la sociedad capitalista y, por tanto, su condición es una cuestión económica, no cultural ni racial, razón por la cual la abolición de su explotación depende de la abolición revolucionaria de la propiedad privada y el Estado burgués. En sus palabras: « La condición del indígena puede mejorar de dos maneras: o el corazón de los opresores se conduele al extremo de reconocer el derecho de los oprimidos, o el ánimo de los oprimidos adquiere la virilidad suficiente para escarmentar a los opresores » (González Prada, 1978).

Por su parte, Mariátegui comprende igualmente la miseria del indio en términos económicos, es decir, como la consecuencia de una relación social desigual basada en la explotación de propietarios a trabajadores. En su célebre *7 Ensayos sobre la interpretación de la realidad peruana* (1928), considera que el régimen de propiedad de la tierra concentrada en los grandes terratenientes y gamonales ha causado en el Perú el desarrollo paralelo de dos economías. Una economía capitalista anclada en el litoral limeño fortalecida por las exportaciones de guano y otra economía anclada en la sierra andina, en donde la dominación de los hacendados sobre los indígenas se basa en la explotación semifeudal de la tierra.

Para contrarrestar esto, Mariátegui, quien reivindica un « indigenismo revolucionario », considera que, si bien no es objetiva ni políticamente posible y deseable el restablecimiento del

Tahuantinsuyo, es posible traducir la cultura comunal de los pueblos indígenas en el espíritu colectivista de la sociedad socialista. Mariátegui escribe que el « ayllu » indígena ilustra el espíritu de solidaridad y cooperación indispensable para contrarrestar el individualismo liberal. De acuerdo con Gómez-Muller: « Lejos de ser algo superado históricamente, el comunismo andino – lo único subsistente del antiguo "comunismo incaico" – era para Mariátegui una práctica social y un "espíritu" siempre actual y vigente en un presente orientado hacia el futuro de un Perú socialista » (2021, p. 303). En este sentido, Mariátegui reconoce el potencial revolucionario de dichas prácticas colectivas y su espíritu « comunista » como fuente de inspiración y transformación social.

Para tal propósito, Mariátegui analizará críticamente las tesis del marxismo ortodoxo basadas en prejuicios *eurocentristas*, coloniales y evolucionistas, según las cuales lo « arcaico » y « premoderno » deberá ser superado por relaciones sociales individualistas a fin de crear las condiciones materiales para el advenimiento del socialismo. En efecto, partirá del análisis de la evolución de la comuna rusa (*Mir*) a lo largo de múltiples regímenes de propiedad con el ánimo de explicar su supervivencia a pesar de los múltiples intentos de parcelación, desmantelamiento y despojo capitalista. Subyacente a dicha resistencia, se presupone la existencia de una serie de valores, tradiciones y memorias culturales y utópicas que, a juicio de Mariátegui, lejos de contraponerse al análisis científico-materialista, lo complementaría (Löwy M. , 2014). En este sentido, y contrariamente a la explicación evolucionista y positivista relativa a la desintegración « natural » de la propiedad colectiva, la supervivencia de las tierras colectivas y comunales en el Perú podría explicarse en función de

> La vitalité du communisme indigène qui pousse invariablement les indigènes à des formes variées de coopération et d'association. L'Indien, en dépit des lois de cent années de régime républicain, n'est pas devenu individualiste. Et ceci ne vient pas de ce qu'il est réfractaire au progrès, comme le prétend le simplisme de ses détractaires intéressés. Cela vient, bien plus, de ce que, sous un régime féodal, l'individualisme ne rencontre pas les conditions nécessaires pour s'affirmer et se développer. Par contre, le communisme a continué à être pour l'Indien sa seule défense. L'individualisme ne peut prospérer et n'existe effectivement qu'à l'intérieur d'un régime de libre concurrence. Et l'Indien ne s'est jamais senti moins libre que quand il s'est senti seul. (Mariátegui, 2013, p. 93)

Este socialismo de cuño romántico buscaría encontrar puntos de mediación entre la economía y el mito, el desarrollo de las fuerzas de producción y la preservación de tradiciones comunitarias, le heroicidad revolucionaria y la heroicidad anticolonial (Löwy M. , 1999). Si bien Mariátegui no tuvo acceso a los pensamientos tardíos de Marx en torno a la comuna y las formas de economía comunitaria en Rusia, Argelia, China e India, es evidente que coinciden en el interés

de analizar otras posibles vías para la instauración del socialismo. Retomando ciertas reflexiones previas, la obra de Mariátegui anticipa un tipo de antropología que presupone la multilinealidad de la historia, el desarrollo de una estética de la producción y, sobre todo, la realización de formas de trabajo no alienado.

En paralelo, conviene mencionar que las condiciones de explotación económica y dominación cultural fueron igualmente relatadas, descritas y denunciadas por la literatura social y el arte latinoamericano inscrito o influenciado por el indigenismo. Principalmente, estas obras representan las condiciones de explotación y miseria de los indígenas, así como las relaciones pastorales, coloniales y aristocráticas que las sustentan. También, plasman la cotidianidad, la cultura, las costumbres y las prácticas de la población autóctona del continente. En este sentido, irrumpieron de manera subversiva en el imaginario nacional contribuyendo a conjurar una serie de prejuicios, estereotipos y estigmatizaciones. Al respecto, podemos citar la obra de los mexicanos Diego Rivera, Frida Kalho o David Alfaro Siqueiros. Igualmente, *Huasipungo* (1934) del ecuatoriano Jorge Icaza y *Ríos Profundos* (1958) del peruano José María Arguedas, entre otras obras literarias icónicas. En el caso colombiano, podemos mencionar la obra de los maestros Luis Alberto Acuña y Jesús Niño Botía. De acuerdo con Antonio García Nossa:

> Bien puede afirmarse – sin emplear lenguaje figurado – que la literatura ha sido la más importante forma de conocimiento científico del indio contemporáneo. Ni las ciencias sociales, ni las psicológicas, ni las diversas ramas del arte han podido acumular tantas experiencias sobre la vida humana frente a una naturaleza sin conquistar, tan denso análisis y tan vasta síntesis como « La Vorágine », « Doña Bárbara », « Huasipungo », « El mundo es ancho y ajeno ». En los cuatro casos el novelista es un constructor lírico de grandes poemas, que interviene apasionadamente en la vida de sus hombres y de sus paisajes y no como un simple espectador proustiano o como un narrador que ha proyectado enteramente sus reacciones emocionales en las cosas que crea. El paisaje, la comunidad, el hombre, no llegan a esta novela como fenómenos escogidos al azar dentro de un catálogo de muestras, sino como fuerzas vivas, sin nada de hechizo o artificial, refractarias a toda transformación del entendimiento que se imponen como son y se dan ya del todo hechas. (1945)

Para terminar, el imaginario de la *nación de mestizos* significó una nueva forma de experimentar la extranjería en su propio país, pues si bien las poblaciones indígenas dejaron de ser vistas como poblaciones biológica y racialmente inferiores, la diversidad cultural continuó siendo percibida como un obstáculo para el progreso. En este sentido, la experiencia doble de reconocimiento de derechos y culpabilización social por el atraso del país continuó generando resistencias al interior de los pueblos indígenas. La ciudadanía dejará de ser una noción abstracta e inexistente para los pueblos indígenas, implicando cambios sustanciales en relación con los

derechos sociales y civiles. Sin embargo, esta ciudadanía continuará siendo una *ciudadanía condicionada* a una serie de criterios culturales y sociales estipulados por la visión ilustrada de progreso. Solo con el despertar indio de los años 70 y la emergencia del multiculturalismo liberal, el modelo indigenista estatal será criticado ampliamente.

C. El proceso histórico de revitalización y autonomización cultural

Desde la época de las luchas indígenas contra la invasión europea en el siglo XVI pasando por el movimiento de resistencia cimarrona hasta las grandes revueltas de Túpac Amaru II y Túpac Katari a finales del siglo XVIII, los pueblos originarios y afroamericanos siempre se han envuelto en procesos de resistencia política, económica y cultural. En este contexto, las estrategias de lucha y resistencia relacionadas con mitos, memorias y prácticas históricas han contribuido a mantener vivo el sentimiento de pertenencia cultural y colectiva. Al estructurar posibles « comunidades hipotéticas » de naturaleza igualitaria, han servido para movilizar política y afectivamente el interés emancipatorio en condiciones sociales marcadas por procesos de desubjetivación y asimilación colonial. En efecto, la transmisión oral de formas de vida comunitaria previas a la invasión y esclavización europea ha favorecido la reproducción de un contra-relato histórico capaz de orientar normativamente nuevos horizontes de emancipación. Al respecto, Guillermo Bonfil Batalla escribe lo siguiente:

> La densidad histórica de los grupos étnicos, su carácter de fenómenos de larga temporalidad, le confieren a la conciencia de la propia historia una importancia especial. La referencia a un pasado lejano, a un origen común, mistificado en muchas ocasiones, se plantea siempre como base de legitimidad del grupo. En la condición de dominados, la conciencia de una época anterior de libertad le asigna a la dominación un carácter necesariamente transitorio, un fin ineludible, una temporalidad menor, totalmente incorporable en la larga trayectoria histórica del grupo. Al mismo tiempo, la continuidad del grupo étnico resulta de una lenta pero incesante acumulación de « capital intangible »: conocimientos tradicionales, estrategias de lucha y resistencia, experiencias, actitudes probadas; todo un arsenal difícilmente expropiable, una base creciente de elementos distintivos que fundamentan y posibilidad su identidad. (1981, p. 27)

Desde una comprensión cíclica del tiempo de ciertas culturas indígenas, se considera que la superación del periodo colonial implica la (re)construcción de formas propias de autonomía,

autogobierno y vida colectiva[162]. Por ejemplo, el mito del Inkarri ha logrado instalarse en la región andina durante varios siglos operando como una memoria utópica capaz de movilizar y alentar revueltas, asonadas, huelgas y luchas sociales anticoloniales[163]. A lo largo del siglo XIX y comienzos del siglo XX, este mito se ha reorientado en contra de los procesos de parcelación, descomunalización y ocupación territorial llevados a cabo por la élite criolla republicana[164]. De acuerdo con Flores Galindo,

> La idea del regreso del inca no apareció de manera espontánea en la cultura andina. No se trató de una respuesta mecánica a la dominación colonial. En la memoria, previamente, se construyó el pasado andino y se lo transformó para convertirlo en una alternativa al presente. Este es un rasgo distintivo de la utopía andina. La ciudad ideal no queda fuera de la historia o remotamente al inicio de los tiempos. Ha existido. Tiene un nombre: Tahuantinsuyo. Unos gobernantes: los incas. Una capital: Cusco. El contenido que guarda esta construcción ha sido cambiado para imaginar un reino sin hambre, sin explotación y donde los hombres andinos vuelvan a gobernar. El fin del desorden y la oscuridad. Inca significa idea o principio ordenador. (1994, p. 39)

De manera similar, podríamos mencionar los horizontes de emancipación elaborados por los pueblos afroamericanos, cuyas estrategias de lucha y resistencia se orientaron a la creación de comunidades libres tales como palenques (Colombia), quilombos (Brasil) y « *maroons* » (Jamaica). En este proceso, el auto-reconocimiento cultural y religioso permitió sustentar política y simbólicamente las nuevas relaciones de reconocimiento intersubjetivo recreando una memoria y un ethos común, así como la pertenencia a un territorio geográfico preciso, espacio histórico de la libertad y la autodeterminación. En conjunto, las estrategias de revitalización cultural lograron forjar una identidad colectiva diferenciada que no solo plasma un origen común, África, sino también una experiencia traumática y dolorosa compartida, la esclavitud. En efecto,

> Los negros esclavizados decidían huir de la plantación « monte adentro »; los líderes transformaban la cohesión religiosa en un elemento de confianza para el proceso de fuga. Se dio

[162] Otras memorias, mitos y prácticas son el Taki Unquy, el Paititi, el Pachakutik y el sueño del pongo.

[163] El Inkarri refiere al mito gestado alrededor de la muerte de Tupak Amaru I, el Inca, cuyo cuerpo fue desmembrado y repartido en los cuatro « suyos » El mito considera que, una vez reunido el cuerpo, los pueblos indígenas lograrán de nuevo un periodo de libertad, paz y armonía.

[164] Al respecto, podemos mencionar las denominadas « Guerras de Castas » en México, en donde la sublevación Maya contra la población blanco-mestiza en la provincia de Yucatán (1845) provocó la instauración de facto de dos países independientes. Igualmente, podemos recordar los procesos de resistencia Mapuche contra las Campañas del Desierto (1878-1884) en Argentina y la Pacificación de la Araucanía (1861-1883) en Chile. Asimismo, conviene recordar el levantamiento indígena dirigido por Pablo Zárate Willca y su respectiva *Proclama de Caracollo* contra el gobierno conservador en Bolivia (1899). También fue importante la rebelión dirigida por el indígena Fernando Daquilema en 1871 cerca de Quito, Ecuador. Finalmente, podemos citar la célebre insurrección indígena en Huancané y Azángaro (Perú) dirigida por el militar Teodomiro Gutiérrez Cuevas « Rumi Maqui » (1915), así como las « quintinadas » iniciadas por Manuel Quintín Lame (1915-1920) en Colombia.

> por todo el continente una fase de huida y asentamiento de comunidades cimarronas. Gracias a estas colectividades la tradición africana pudo conservarse y desarrollarse paralelamente al proceso de la sociedad colonial, donde solamente algunos momentos de esparcimiento se permitían para los esclavos en los bateyes, o por la promoción de cabildos negros para una división interétnica. Lenguas, ritos religiosos, culto a divinidades y antepasados difuntos, sociedades secretas tuvieron su gestación en los más recónditos lugares de la geografía americana, ya sea en fugas definitivas o momentáneas. Estas expresiones se manifestaron por medio de la música, canto y danza, las cuales son formas milenarias de manifestación afro. (Vargas Canales, 2022)

La « performatividad simbólica » de las acciones emprendidas por los miembros de la comunidad negra de la provincia de Esmeraldas (Ecuador) permite ilustrar la importancia política y afectiva de la revitalización cultural. Luego de constituir las primeras comunidades libres, sus miembros decidieron cambiarse de nombre y nombrar el entorno geográfico a partir de sus lugares africanos de origen. En efecto, la experiencia de libertad no podría ser completa sin la inclusión de horizontes de sentido que sanen y reparen las patologías socioafectivas producidas por la esclavitud y el colonialismo. Así pues,

> Emprendieron un prodigioso esfuerzo de (re)vitalización de la memoria histórica colectiva, para (re)establecer el sentido de sus vidas, decidieron mantener los nombres del tronco parental ancestral y desde el sitio de su natal África, desde donde fueron secuestrados, decidieron *nombrar(ser)*, Congo, Chalá, Loango, Carabalí, Lucumí, Mina, Minda, Angola (Angulo), Anangonó, etc. Nombraron a su « Río Coangue », igual al nombre del río de su patria ancestral. (Congo, Angola) (Chalá Cruz, 2020)

De forma paralela, una serie de prácticas religiosas de origen africano (Yoruba y Bantú) fueron reinventadas y revitalizadas mediante procesos de creolización e interculturalización. Amalgamando elementos de las culturas indígenas, africanas y europeas, la religiosidad afrolatina se cristalizó, por ejemplo, en el candomblé o el batuque brasileño basado en el culto a los orishas, el Vudú en Haití, el Gagá dominicano, la Regla Ocha-Ifá y el Palo Mayombe en Cuba, el Lumbalú en San Basilio de Palenque, Colombia, el Changó trinitario, la Kumina jamaiquina o la liturgia Garífuna centroamericana (Lund Rodriguez, 2012). Debido a su poder reparador y emancipador, estas estrategias de revitalización cultural han sido, no obstante, marginalizadas, despreciadas e invisibilizada por los discursos e instituciones republicanas post-independentistas. Movidas por un racismo biológico y cultural, las elites políticas, eclesiásticas y económicas han procurado asociar esta revitalización cultural y religiosa con el « satanismo » y la « brujería », lo cual ilustra no solo el nivel de desprecio y ausencia de reconocimiento de la diversidad cultural, sino también los esfuerzos por borrar las raíces africanas subyacentes a las identidades nacionales latinoamericanas y caribeñas (la nación de « Blancos » y la nación mestiza).

A comienzos del siglo XX, estas estrategias de reapropiación histórica y cultural impulsaron subsecuentemente proyectos literarios y políticos de naturaleza emancipatoria tales como el *Harlem Renaissance*, el panafricanismo, el negrismo y la *négritude* (Oliva Oliva, 2014). Algunas figuras históricas ligadas a estos movimientos son W.E.B. Du Bois, Marcus Garvey, Manuel Zapata Olivella, Jean Price Mars, Jacques Roumain, Aimé Césaire, Léon Gontran Damas, Nicolás Guillén, Abdias do Nascimento y Frantz Fanon (Martinez Peria, 2015). Fruto de este movimiento político-literario, se sentarían las bases de un tipo de nacionalismo negro que se opondrá a la dominación imperial y colonial (Vargas Canales, 2022). En efecto, el auto-reconocimiento de la identidad africana contribuyó positivamente a los procesos de descolonización e independencia en el Caribe y Suramérica (Cuba, Jamaica, Trinidad y Tobago, Antigua y Barbuda, Dominica, Guayana, Surinam, etc.), así como a la lucha por los derechos civiles de los años 60 en Estados Unidos. Este contexto de movilización política ofrecía una oportunidad para reconfigurar las jerarquías etnoculturales y sus respectivas formas de « blanqueamiento » y asimilaciones desarrolladas a finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX (Reid Andrews, 2007). En el caso concreto del Caribe,

> lo que comienza a ocurrir en la primera mitad del siglo XX ya no es una huida sino un proceso de aceptación y reconocimiento de lo que el sistema colonial por siglos había deslegitimado culturalmente: las raíces africanas empiezan a ser vistas como parte sustantiva de la identidad caribeña, y nacional, y a influir en el quehacer cultural -y con el tiempo también político- de sus pueblos (Oliva Oliva, 2014, p. 38).

Lo anterior causa la emergencia de organizaciones autónomas negras a nivel internacional y nacional. En el plano internacional, podríamos mencionar las siguientes organizaciones: la Asociación Universal para el Mejoramiento Negro -UNIA-, la Unión Intercolonial, La Liga Universal de Defensa de la Raza Negra y La Liga de Defensa de la Raza Negra. En el plano nacional, conviene mencionar dos casos pioneros en la conformación autónoma negra (Wade, 2008). En Cuba, el Partido Independiente de Color (PIC) fundado en 1908 representa un hito en los esfuerzos por articular un enfoque de reconocimiento a la vez igualitario y diferenciado culturalmente. De acuerdo con Carlos Agudelo, « Su reivindicación central era la representación proporcional para los negros en la administración pública, una reforma social y el fin de la discriminación en el trabajo contra negros y mulatos » (Agudelo, 2010). Debido a su contenido transformador, el partido será posteriormente ilegalizado por las elites liberales y conservadoras

blancas trayendo como consecuencia un levantamiento armado en 1912 que prefiguraría la Revolución de 1933.

En Brasil, el Frente Negro Brasilero (FNB) emerge en 1931 en Sao Paulo en un contexto de efervescencia política marcado por el fin de la primera República, el ascenso de Getúlio Vargas y el advenimiento de regímenes nacional-populares en la región. El Frente procuraba fortalecer los lazos entre la comunidad negra mediante un « proceso civilizador » basado en la moral, la educación y el trabajo (Agudelo, 2010). En efecto, su orientación política era ambigua y ambivalente, ya que, mientras un ala defendía el integrismo católico, la monarquía y ciertas ideas filofascistas de la *Ação Integralista Brasileira*, la otra tendía más a la integración a la sociedad mayoritaria mediante la adopción de valores liberales, republicanos y socialistas relacionados con la *Aliança Nacional Libertadora*. Finalmente, el Frente sufriría varias escisiones hasta su prohibición en 1937 por el Estado Novo.

Dicho esto, consideramos que el periodo de revitalización identitario de los años 70 no solo está vinculado con procesos de emancipación y liberación orientados al goce de derechos civiles, sociales y políticos, sino también al *resurgimiento* de memorias, mitos y prácticas culturales construidas a lo largo de siglos de resistencia étnica. En efecto, la visión orientada a la autonomización y liberación de la acción política, de la memoria histórica y del pensamiento propio tuvo como fin desafiar, por un lado, la « ventriloquía subordinante » de confesores, tutores, funcionarios estatales y vanguardias revolucionarias. Y, por otro lado, subvertir las relaciones de explotación cultural y económica subyacentes al proyecto de Estado-nación basado en la homogeneización cultural, la economía capitalista y la centralización político-administrativa.

En términos generales, nos interesa comprender y analizar las reivindicaciones relativas a la *liberación social y cultural* elaboradas desde los años setenta, lo cual nos suministrará, por un lado, una serie de materiales históricos, sociológicos y políticos indispensables para definir los contornos normativos del *reconocimiento cultural*. Y, por otro lado, permitirá identificar los aparatos y tecnologías discursivas e institucionales de sujeción, dominación y control social. Retomando una reflexión previa relativa al ambivalente carácter « ideológico » (althusserista) y « liberador » (hegeliano) del reconocimiento, consideramos igualmente que las luchas étnicas ejemplifican la transmutación de un marcador identitario de naturaleza ideológica, el *indio* y *negro* como insulto y ofensa, en un marcador político de naturaleza emancipatoria y liberadora. Gracias

a la lucha social y su respectivo motor psicosocial, se logró la reapropiación y resignificación de una serie de categorías, instituciones, discursos y prácticas previamente colonizantes, logrando así reparar una serie de « remanentes normativos » presentes también en las corrientes revolucionarias.

Lo anterior implica consecuentemente una revisión crítica del papel de las ideas y experiencias anarquistas y comunistas en el continente latinoamericano. Si bien muchas de estas incidieron positivamente en la gestación de procesos de transformación social, otras fueron, por el contrario, percibidas como inoperantes, contraproducentes e incluso regresivas en lo que concierne a las comunidades étnicas. Para comprender esta ambivalencia, es necesario diferenciar dos tendencias al interior de la « intelligentsia revolucionaria » latinoamericana: por un lado, podemos identificar el polo tendiente a la reproducción y aplicación « mecánica » de experiencias europeas y norteamericanas y, por otro lado, el polo tendiente a la interculturalización de horizontes normativos, discursos y estrategias organizativas. Con esta revisión crítica, podremos identificar concretamente los presupuestos filosóficos y políticos de las corrientes revolucionarias que obstaculizaron y promovieron respectivamente una posible *fusión intercultural de horizontes*.

En síntesis, podríamos decir que el despertar étnico representa una ampliación de los horizontes normativos de la teoría crítica, así como una depuración de vestigios coloniales y *eurocentristas* que operaban alimentando el interés de dominación. En efecto, esta ampliación normativa implicó la participación, representación e intervención pública de comunidades históricamente subalternizadas y despreciadas. Igualmente, supuso la reconfiguración multicultural y plurinacional de marcos jurídicos, constitucionales y políticos que transformarán las nociones de ciudadanía, democracia, soberanía e igualdad. Por esto, consideramos que las luchas por el reconocimiento de la diversidad cultural suponen una transformación normativa de *lo político* en general.

Haciendo eco de la pregunta formulada por Spivak, ¿Pueden hablar los subalternos?, consideramos que este despertar escenifica claramente la capacidad de los grupos históricamente explotados de combatir los procesos de inferiorización, racialización y jerarquización cultural. Con este panorama, (a) comenzaremos exponiendo los nacientes desafíos teórico-prácticos de una práctica intercultural de la emancipación social en la primera mitad del siglo XX; partiendo de los años 60 y 70, (b) analizaremos los discursos críticos relacionados con la *teoría de la dependencia*

y el *colonialismo interno*, así como las propuestas críticas de intelectuales indios; finalmente, c) identificaremos algunas tesis centrales relativas al resurgimiento de movimientos y partidos étnicos latinoamericanos.

a. El difícil reconocimiento de la diversidad cultural en el pensamiento crítico latinoamericano

Indiscutiblemente, la tradición crítica europea ha sido una fuente rica de inspiración para los procesos de transformación social en América Latina. Desde la recepción del liberalismo y el republicanismo durante las gestas independentistas, los sectores subalternizados del continente han leído y analizado críticamente las experiencias de cambio y transformación social ocurridas en Europa. La recepción del anarquismo y comunismo a finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX se inscribe consecuentemente en esta herencia de postulados políticos y filosóficos. En términos generales, consideramos que estos proyectos de inspiración revolucionaria contribuyeron positivamente a mejorar la calidad de vida de la clase trabajadora, los indígenas, las mujeres y los campesinos latinoamericanos. La profunda condición de miseria, exclusión, pobreza, represión y abandono de las mayorías sociales facilitó la propagación de dichas ideas de cambio social.

Ahora bien, la relevancia de las comunidades étnicas en los proyectos revolucionarios representó un reto teórico y político mayor. Si bien encarnaban la absoluta pobreza y exclusión, su potencial revolucionario era ensombrecido por presupuestos coloniales y *eurocentristas*. Al respecto, surgieron varios interrogantes: ¿la naturaleza de la revolución es obrera o campesina? O, más bien, ¿fruto de una alianza interclasista? ¿Cuál es el lugar de los pueblos originarios y afroamericanos en este proceso revolucionario? ¿Cómo entender la religiosidad y la mitología indígena y negra desde una perspectiva revolucionaria? ¿El racismo no es más que un epifenómeno de la dominación económica? ¿Son estas comunidades etnias, naciones o pueblos? ¿Cuál es el grado de autonomía que deberá reconocérseles en un estado socialista? Para abordar estas cuestiones teórico-prácticas « dos tentaciones epistemológicas » se encontraban subyacentes: el *eurocentrismo* y el excepcionalismo « indoamericano » (Löwy M. , 2007). Mientras que la primera se nutre del « mito del progreso » inaugurado por el naturalismo-cientificista y el humanismo-ilustrado, la segunda se alimenta del contextualismo creativo iniciado por el romanticismo.

A raíz de estos desafíos teórico-prácticos, la naciente teoría crítica latinoamericana desarrolló profundos esfuerzos de « traducibilidad cultural » de las discusiones relativas al « comunismo primitivo », « la cuestión nacional », « la cuestión de las razas », « el antimperialismo », « la descolonización » y la « autodeterminación de los pueblos » (Torres López & Cabaluz D, 2021). Estas reflexiones contribuyeron, por un lado, a la comprensión intercultural de la naturaleza de la revolución y, por otro lado, a la lucha contra ciertos presupuestos eurocéntricos de la teoría critica europea, contribuyendo así a la descolonización del anarquismo y comunismo latinoamericano.

Como veremos, la articulación y reconocimiento de la diversidad cultural al interior de las fuerzas revolucionarias tuvo picos de activa creación e innovación teórica, así como caídas de obliteración e indiferencia. A modo de hipótesis, consideramos que, aunque a inicio del siglo XX muchas organizaciones étnicas lograron tejer alianzas con fuerzas anarquistas, comunistas y de mujeres, la persistencia de presupuestos normativos de origen colonial causará la desintegración y desagregación de posibles espacios de diálogo y mediación intercultural. Parcialmente, esto fue causado por una « ceguera epistemológica » referida al excesivo sentimiento antirreligioso del movimiento anarquista internacional (Gomez-Muller, 2009, p. 48) y la hegemonía del estalinismo en los años 30 (Löwy M. , 2007).

Dicha ceguera será criticada gracias a esfuerzos teórico-prácticos de comprensión y diálogo intercultural, los cuales buscan estructurar de manera más simétrica e igualitaria la relación entre el campo socialista y el campo indianista. Recuperando previas experiencias de lucha, resurgirán movimientos sociales y políticos de naturaleza étnica con el ánimo de orientar normativamente el horizonte de emancipación hacia el reconocimiento de la diversidad cultural. Para comprender mejor estas reflexiones, analizaremos brevemente algunas discusiones teóricas subyacentes al naciente anarquismo peruano, así como ciertos presupuestos normativos determinantes en la evolución histórica del marxismo latinoamericano.

Siguiendo las reflexiones de Gomez-Muller (2021), el caso del anarquismo peruano ilustra claramente el desafío en torno al papel de los pueblos originarios en las luchas revolucionarias. A comienzos de siglo XX, el trabajo intelectual de Manuel González Prada representa un esfuerzo por criticar cierta concepción liberal de la igualdad y la justicia basada en enfoques racistas y evolucionistas. A su juicio, el origen de la pobreza y miseria de los indios se debe a la explotación

económica y no a la « inferioridad racial ». En efecto, el verdadero Perú estaba conformado mayoritariamente por indígenas quienes son explotados por el apetito capitalista e individualista de los blanco-mestizos. Paralelamente, Prada valora las prácticas e instituciones incaicas de antaño basadas en formas de justicia igualitaria y redistributiva, las cuales habían sido destruidas por « la guerra de todos contra todos » promovida por los españoles. A pesar de apreciar altamente las instituciones redistributivas de los Incas, no logra ver el valor político de dicho « comunismo primitivo » en la construcción del socialismo libertario contemporáneo. Así pues,

> A diferencia de Pi y Margall y de muchos otros « reformadores y revolucionarios », González Prada no relaciona nunca el proyecto político-social comunista y/o anarquista con la experiencia incaica de la propiedad comunal y de la justicia redistributiva. En « Nuestros indios » sugiere un comentario positivo sobre la « organización política y social » del antiguo « imperio incaico », admirada por « reformadores y revolucionarios europeos », pero nunca llegará a desarrollar este juicio. (Gomez-Muller, 2021, p. 281)

Ahora bien, las tesis de Prada presupusieron una visión eurocéntrica de la revolución que le impidió identificar el valor de las memorias, mitos y prácticas culturales de naturaleza utópica en la construcción del anarquismo. En efecto, este bloqueo cognitivo proviene del proceso de implantación del liberalismo, naturalismo y positivismo en el siglo XIX basado en la « ideología del Progreso », según la cual la Razón se habría impuesto sobre la Religión, el Estado Republicano sobre la Monarquía absolutista, la Civilización sobre la Barbarie, etc. Desde esta perspectiva evolucionista, el anarquismo tendría poco que aprender de las culturas indígenas; más bien, la tarea de los anarquistas consistiría en educar, instruir y formar a los pueblos originarios en los grandes avances y logros de la civilización europea.

En esta misma línea argumentativa, Gomez-Muller (2009) relata la sorpresa y decepción de un grupo de anarquistas mexicanos al ver la procesión de llegada de los ejércitos zapatistas insurrectos a la ciudad de México en 1917. Lejos de corresponder con el ideal de hombre revolucionario ilustrado y ateo, estos anarquistas presenciaron un conjunto de indígenas altamente fervorosos quienes llevaban sobre sus hombros una estatua de la Virgen de Guadalupe. Criticando el núcleo eurocéntrico de estos anarquistas, Gomez-Muller considera que « el mito racionalista (hoy diríamos: la ideología racionalista) funcionaba como una camisa de fuerza que ataba la reflexión e impedía una observación imparcial de la realidad: el prodigioso desafío zapatista a la propiedad y a la dominación establecida, incluyendo la de la jerarquía eclesiástica, fue ignorado, ocultado por el juicio a priori relativo a la “ignorancia” de las masas sometidas a la “alienación religiosa » (Gomez-Muller, 2009, p. 49).

Continuando con el caso peruano, la capacidad de resistencia, movilización y combate de los indígenas durante un ciclo de sublevaciones que parten de 1911 y se prolongan hasta 1923 contribuyó a problematizar muchas de las tesis anteriormente defendidas por el movimiento anarquista. De acuerdo con Gomez-Muller, se iniciaron dos tareas importantes: a) la revalorización de lo indígena; b) la descolonización del indigenismo y el anarquismo (2021, p. 283). En este contexto de insurrección indígena, la *Asociación Pro-derecho indígena* (API) fundada en 1909 y el grupo anarquista federado en torno al periódico *La Protesta* iniciado en 1911 comienzan a reorientar el horizonte de emancipación, lo cual supuso *indianizar* o *andinizar* la lucha revolucionaria. En efecto,

> Comienzan a intuir que el espíritu de resistencia de los indígenas tiene relación con una memoria andina de la justicia, esto es, con una determinada raíz civilizatoria, y se abren a la idea de que la noción de « civilización » no remite necesariamente a Europa. Emprenden de este modo una revisión (auto)crítica de la posición « anarquista » sobre los indígenas del Perú, así como de su política poscolonial de « educación » del indígena en escuelas racionalistas donde se aprende la Razón y la Ciencia. (Gomez-Muller, 2021, p. 285)

Desde este nuevo horizonte, una serie de intelectuales plantean que las instituciones y prácticas redistributivas del « comunismo inca » podrían inspirar parcialmente el tipo de socialismo libertario defendido por el anarquismo. Siguiendo la exposición de Gomez-Muller, el artículo de *La Protesta* firmado por E. de Arouet Prada y titulado « La raza indígena » (1914) desarrolla, por ejemplo, esta idea mediante una inversión de las categorías de civilización-barbarie. En efecto, la capacidad del « comunismo inca » de satisfacer las necesidades básicas de las mayorías es un claro ejemplo, dice Arouet Prada, de que la civilización incaica era más humana y justa que la actual civilización impuesta por los invasores españoles. Si bien los modelos de gobierno colonial y republicano eran igual de despóticos que el inca, los primeros eran además profundamente inequitativos. En este sentido: « Arouet Prada sugiere que el principal criterio de civilización es la justicia social, una justicia que asegura a todos el pan, el techo y el abrigo. En esta perspectiva, el relato sobre el « comunismo incaico » funciona como operador crítico del eurocentrismo, cuestionando de hecho la identificación establecida entre “civilización” y “Europa” » (2021, p. 287).

Además de los aportes y esfuerzos de mediación intercultural propuestos por el naciente anarquismo peruano, conviene analizar igualmente las tentativas realizadas por el marxismo latinoamericano. Para tal tarea, partiremos de la propuesta cronológica de Löwy (2007), quien identifica tres etapas de desarrollo histórico del marxismo en el continente. A nuestro juicio, estas

pueden ser leídas paralelamente a la luz de los desafíos teórico-prácticos suscitados por la « cuestión nacional » y el rol de los pueblos originarios. En concreto, 1) el primer periodo revolucionario (1920-1930) corresponde a una comprensión voluntarista de la revolución, cuya expresión teórica más desarrollada fue la obra de Mariátegui y la insurrección salvadoreña de 1932; 2) el periodo estalinista (1930-1959) refiere a la hegemonía soviética y la teoría de la revolución por etapas en los denominados países coloniales y semicoloniales; 3) un segundo periodo revolucionario (1959-) converge con la revolución cubana y la aceptación de todas las formas de lucha. Si bien estas etapas no corresponden *absolutamente* con una orientación revolucionaria predeterminada, presuponen un horizonte hermenéutico y epistemológico de análisis de la situación concreta en lo que refiere al reconocimiento de la diversidad cultural.

Para comprender mejor estos debates, conviene abordar previamente algunas discusiones fundacionales del movimiento socialista europeo orientadas no solo a describir y analizar la denominada « cuestión nacional » y la « autodeterminación de los pueblos », sino también trazar una posible línea de acción política de cara al naciente « nacionalismo » y « chovinismo patriótico ». Inicialmente, Marx y Engels priorizaron en *El Manifiesto Comunista* la vocación internacionalista de la clase obrera, según la cual las naciones y las fronteras terminarían por desaparecer a medida que la solidaridad, organización y lucha de los trabajadores se intensificara. A su juicio, la clase obrera es por naturaleza una clase universal, cuya vocación emancipatoria está determinada por la liberación de la humanidad entera y no por fidelidades nacionales (¡los trabajadores no tienen patria!). En este sentido, consideran que, si el *nacionalismo* es el producto de un tipo de ideología propia del capitalismo contemporáneo, el fin del Estado burgués y la propiedad privada traería consecuentemente el fin de las naciones.

Luego del fracaso de las revoluciones de 1845, Marx y Engels realizan una reorientación analítica nutriendo sus presupuestos económicos con contenidos históricos y antropológicos relativos a las luchas de *liberación nacional* de los pueblos colonizados (Irlanda, Polonia, Argelia,

México, China o India) [165]. Al ampliar su conocimiento sobre estas luchas, Marx pretende integrar la «cuestión nacional» en su teoría revolucionaria llegando a dos conclusiones que Michael Löwy resume de la siguiente manera: « 1) la nation qui en opprime une autre ne peut être considerée comme libre […] ; 2) la libération des nations opprimées est une des préconditions de la révolution socialiste à l'interieur de la nation dominante » (1997, p. 42).

Desde esta perspectiva, los socialdemócratas alemanes, los austro-marxistas y los bolcheviques, serán, pues, quienes aborden con mayor detalle los desafíos teórico-prácticos suscitados por la « cuestión nacional » y « la autodeterminación de los pueblos »[166]. Para abordar dichos desafíos, procuraron establecer una serie de criterios objetivos para identificar una *nación*. Así pues, esta sería el producto de una lengua compartida (Kaustky), un carácter psicológico común (comunidad de destino) (Bauer)[167] o el cúmulo *absoluto* de varios factores – territorio, lengua, historia, economía común – (Stalin)[168]. En esta discusión, dos fenómenos preocupaban particularmente a Lenin: « la ola de nacionalismo que infectaba al movimiento socialdemócrata y, por otra parte, las tendencias de ciertos sectores a poner en tela de juicio uno de los puntos claves del programa revolucionario (a saber, el derecho de las naciones a la autodeterminación) en favor de un reconocimiento unilateral y exclusivo del derecho de los "trabajadores" a la autodeterminación » (Díaz-Polanco, 1984).

---

[165] En los escritos de juventud, Marx subordinaba las luchas nacionales a las luchas de proletariado, razón por la cual, consideraba, por ejemplo, que la liberación obrera en Inglaterra sería la condición de posibilidad para la emancipación y liberación del pueblo irlandés. Estimaba también que, a pesar de violencia colonial e imperial, la ocupación inglesa en India, francesa en Argelia o estadounidense en México podría contribuir en la destrucción del feudalismo y su régimen señorial y, de esta manera, facilitar el advenimiento del socialismo. Sin embargo, dicha perspectiva sería trasformada de la mano de sus investigaciones históricas y antropológicas relacionadas con la comuna rural y el comunismo primitivo.

[166] De forma paralela, otras aproximaciones relacionadas con la autonomía organizacional fueron desarrolladas por el movimiento obrero judío (*Bund*) y su intento por asociar el reconocimiento cultural y el socialismo.

[167] Recuperando el principio de *individuación* nacional neokantiano y la explicación materialista de los cambios sociales, Otto Bauer estima posible y deseable el reconocimiento de cierta autonomía cultural (incluyendo autonomía organizativa, partidista y administrativa) en virtud del carácter histórico abierto e incompleto de las naciones. A su juicio, no habría contradicción entre un estado multinacional y socialista.

[168] Debido a su definición restrictiva y cumulativa de nación y la unidad orgánica del partido, Stalin terminará equiparando el nacionalismo opresor con el nacionalismo emancipador, lo cual lo conduciría a desafiar ulteriormente el proceso de *korenizatsiya* iniciado en los años 20 en la URSS. Este proceso político y cultural buscaba lograr la representación política de las nacionalidades minoritarias de la Unión Soviética en diferentes estancias del gobierno central. Con la llegada al poder de Stalin, se inicia subsecuentemente un proceso de rusificación de la URSS, relegando al olvido estos debates teóricos.

Rechazando una definición psicologista y reduccionista de la nación, Lenin aborda consecuentemente esta discusión involucrando elementos objetivos y subjetivos que le permiten comprender las luchas de liberación nacional como propulsoras de la revolución socialista. En un contexto multiétnico como el ruso, considera que el reconocimiento de la autodeterminación contribuiría a eliminar la desconfianza y competencia entre trabajadores de distintas nacionalidades (Löwy M. , 1997, p. 52), razón por la cual no vaciló en denunciar el nacionalismo gran-ruso promovido por ciertos sectores del movimiento revolucionario. Como consecuencia, estima que solo el derecho de secesión validaría y afianzaría una ulterior federación socialista de nacionalidades (¡solo el divorcio permite un matrimonio libre!). En su texto *Sobre el derecho de la autodeterminación de las naciones* (1914), Lenin polemiza inicialmente con las tesis de Rosa Luxemburgo quien asocia indistintamente el nacionalismo con la ideología burguesa. Allí, Lenin establece una clara diferencia entre un tipo de nacionalismo emancipador impulsado por las naciones oprimidas y un nacionalismo burgués, racista y chovinista. Así pues, el primero se basa en la idea de la igualdad entre los pueblos y la lucha contra el imperialismo desde una perspectiva internacionalista. El segundo se fundamenta en una fidelidad « irracional » a una nación y su pretendida misión divina, excepcionalismo civilizatorio o superioridad innata y eterna[169].

Como constatamos, lejos de ser una cuestión ajena y extraña a las reflexiones socialistas, la « cuestión nacional », « la autodeterminación de los pueblos » y las luchas por la liberación nacional constituyeron el foco de reflexión constante para el movimiento socialista europeo. La particular atención a estos debates se debió no solo a su importancia en la comprensión de los fenómenos sociales y políticos de aquel entonces, sino también a los principios políticos y filosóficos anclados en la emancipación, justicia e igualdad de los seres humanos y los pueblos del mundo. Esta importancia jugará consecuentemente un papel crucial en las discusiones del naciente movimiento socialista latinoamericano.

En efecto, el primer *periodo revolucionario* del marxismo latinoamericano (1920-1930) se caracteriza por una comprensión voluntarista de las luchas sociales, según la cual la revolución socialista depende de una amplia y sólida alianza obrera, campesina e indígena. Comprendiendo

[169] Esta última cuestión se prolongará como su « último combate » contra el chovinismo y la intolerancia hacia las minorías nacionales antes de su muerte en 1922 (*Acerca del problema de las nacionalidades o sobre la « autonomización »)* (Díaz-Polanco, 1984).

la naturaleza de la revolución a la luz de la composición multiétnica de las sociedades latinoamericanas, las nacientes fuerzas revolucionarias impulsan actividades de agitación y apoyo a las reivindicaciones indígenas. Por eso, se atribuye conjuntamente tareas agrarias, antimperialistas y anticapitalistas.

Paralelamente, este periodo corresponde con una reflexión tendiente a problematizar la identidad latinoamericana y sus raíces civilizatorias (modos de producción precolombinos) como posible « sustrato ontológico » capaz de confrontar la expansión del imperialismo norteamericano. A mediados de 1920, en Perú se inicia, por ejemplo, el estudio y análisis de los « modos de producción » de los Incas con el ánimo de comprender las raíces colectivistas y comunales de las reivindicaciones étnicas (Luis Eduardo Valcárcel, Cesar Antonio Ugarte, Hildebrando Castro Pozo). En concreto, este « afán indo-americanista » es comprendido en clave cultural de la mano del naciente *indigenismo* y en clave económica de la mano del marxismo heterodoxo.

Heredero de las reflexiones de los círculos anarquistas peruanos (Prada) y los debates fundacionales del socialismo europeo, la obra de Mariátegui representa el pico más alto de este periodo en los esfuerzos por interculturalizar los presupuestos normativos de la naciente teoría crítica latinoamericana. Reafirma que el « problema del indio » es ante todo una cuestión de orden económico relativo al régimen de propiedad de la tierra, el cual, dado su tendencia a la acumulación y desposesión, cercena la independencia y autonomía. Ahora bien, Mariátegui rechaza cualquier retorno « idealizado » al comunismo de los incas, pues este tipo de organización social pertenece a una civilización agraria que no puede ser reproducida en un mundo industrializado. Su interés se localiza, sin embargo, en imbricar las raíces milenarias del « comunismo agrario » (comunalismo) con la construcción de un « comunismo marxista ». Por tal razón, estudia la relación existente entre la vida cooperativa en las comunidades rurales (*ayllus*) y la función redistributiva de ciertas instituciones del estado incaico:

> En la perspectiva de Mariátegui, el « Estado » organizado por los incas « reprodujo » el estado social (« natural ») pre-existente, esto es, la organización comunal basada en el ayllu, la « célula del Imperio » que no fue creada por los incas. Lo « comunista » del Tawantisuyo reside solo en la « reproducción » de un « comunismo » preexistente de profundas raíces históricas. Lo que hay de « comunismo » en las instituciones incaicas deriva pues de este « comunismo originario ». (Gomez-Muller, 2021, p. 297)

El comunismo propuesto por Mariátegui deberá integrar los aspectos positivos del comunalismo milenario aun existente, así como los logros realizados por el liberalismo y la

ilustración. Igualmente, deberá incorporar los avances elaborados por la ciencia y técnica occidental. Como resultado, este socialismo de cuño romántico no presupone la disolución de prácticas culturales milenarias subsumiéndolas simplemente bajo la forma de « propiedad colectiva » y « ayuda mutua ». Por el contrario, reconoce la profunda relación simbólica existente entre la tierra y la vida comunitaria – *ayllu* –, la cual trasciende los cálculos estrictamente económicos y racionales. De acuerdo con Gomez-Muller, para Mariátegui el « comunismo agrario » de los indígenas andinos « es ante todo una manera de "ver" el mundo, en la cual la tierra aparece como "Madre común". Y es precisamente porque la tierra es Madre común que la tierra es común en la unidad del *ayllu*. El "comunismo agrario" subsistente en la vida comunal es pues una realidad cultural o, como dice Mariátegui, un "espíritu" » (Gomez-Muller, 2021, p. 305).

Desde esta perspectiva, el horizonte revolucionario en el continente tendrá que ver – dice Mariátegui – con una Reforma Agraria, cuya naturaleza reconozca la propiedad colectiva de las tierras indígenas tanto en su dimensión material como simbólica. A su juicio, esto podrá lograrse mediante a la instauración de cooperativas agrarias que, combinando la matriz técnico-instrumental moderna con la matriz ético-redistributiva indígena, subsumirán las comunas rurales indígenas (*ayllus*) en una forma de desarrollo superior. Arguye que es posible construir *modernamente* un tipo de sociedad alternativa a la sociedad capitalista oponiéndose entonces a la comprensión ilustrada del progreso, así como a la caracterización negativa de la ortodoxia marxista relativa a lo « arcaico » y « pre-moderno ». Así pues,

> La proposition la plus hardie et hérétique de Mariategui, celle qui soulèvera les plus grandes controverses, c'est celle qui résulte du passage de ses analyses historiques sur le « communisme inca» et de ses observations anthropologiques sur la survivance des pratiques collectivistes, à une *stratégie* politique qui fait des communautés indigènes le point de départ d'une voie socialiste propre aux pays indoamericains. C'est cette stratégie novatrice qu'il présentera dans les thèses envoyées à la Conférence Latino-américaine de Partis Communistes (Buenos Aires, juin 1929) sous le curieux titre «Le problème des races en Amérique Latine» (Löwy M. , 2014)

Continuando con la propuesta cronológica de Löwy, un segundo *periodo estalinista* (1930-1959) se desarrolla comprendiendo la revolución en clave evolucionista, mecanicista y etapista. De acuerdo con la Internacional Comunista de los años 30, las sociedades latinoamericanas pertenecen a la etapa de desarrollo « nacional-democrática », ya que sus fuerzas productivas no han destruido completamente las relaciones producción y control del trabajo de origen feudal. Dado que las fuerzas productivas del continente no han sido industrializadas y tecnificadas, es

necesario orientar las luchas populares hacia una revolución democrático-burguesa. A raíz de la ulterior alianza entre Estados Unidos y URSS durante la II Guerra Mundial, este periodo conoce el apogeo del browderismo – altamente influyente en los partidos comunistas latinoamericanos –, el cual defiende la coexistencia pacífica y de mutuo beneficio entre el mundo socialista y el mundo capitalista, impulsada por Jrushchov.

Luego de la creatividad teórica del primer *periodo revolucionario*, los presupuestos coloniales y eurocéntricos del movimiento revolucionario internacional se afianzarán a partir de los años 30, de modo que el polo tendiente a la reproducción y aplicación mecánica de las experiencias europeas se priorizará. Asimismo, la tendencia modernizante redundará en una comprensión etapista de la revolución socialista desarrollada en la obra de Stalin. Atrás quedarán los esfuerzos por comprender interculturalmente las luchas indígenas y campesinas. Se impondrá, consecuentemente, la idea según la cual el desarrollo de las fuerzas productivas – industrialización – predetermina el advenimiento de la revolución socialista, imponiendo una actitud pasiva y sumisa con las burguesías nacionales. En palabras de Gomez-Muller, la ortodoxia socialista y comunista:

> Compartían un esquema lineal, evolucionista y positivista de las « etapas » del « desarrollo » de las sociedades, basado en la ideología moderna del « Progreso »: en la etapa inicial se encontraba el « comunismo primitivo », de la cual se pasaba « necesariamente » por el desarrollo de las fuerzas productivas a las etapas del esclavismo, feudalismo y capitalismo, antes de llegar a la etapa « final » que sería la del « socialismo » (considerada por ciertos marxistas como fase « inferior » del comunismo). En esta perspectiva, la conjunción entre el « comunismo primitivo », considerado lo más atrasado, y el socialismo, considerado como lo más avanzado, aparecía como un despropósito. El agente social y político del socialismo era el « proletariado », que era un producto del capitalismo, y sin proletariado no era concebible el socialismo. (Gomez-Muller, 2021, p. 302)

Bajo la influencia estalinista, el movimiento comunista latinoamericano comenzará igualmente a considerar la racionalidad mítico-utópica como una forma alienada de comprensión de la realidad que obstaculiza el desarrollo de las fuerzas productivas. En efecto, la religión como « opio del pueblo », lejos de representar una posible fuente normativa de la revolución, representaría su antagonismo que iría en contra de la evolución y desarrollo científico de las sociedades. Mariátegui, por ejemplo, será tildado de romántico y populista por la ortodoxia marxista internacional. Se promoverán sindicatos campesinos y obreros subordinando el horizonte étnico-cultural a las reivindicaciones de clase. A juicio de Löwy,

> El resultado de ese proceso (estalinización) fue la adopción de la doctrina de la revolución por etapas y del bloque de cuatro clases (el proletariado, el campesinado, la pequeña burguesía *y* la burguesía nacional), como fundamento de su práctica política, cuyo objetivo era la concretización de la etapa nacional-democrática (o antiimperialista o anti-feudal). Esa fue la doctrina elaborada por Stalin y aplicada en China, y, más tarde, generalizada hacia todos los países coloniales o semicoloniales (inclusive, claro está, América Latina). Su punto de partida metodológico es una interpretación economicista del marxismo, ya encontrada en Plejanov y en los mencheviques: en un país semi-feudal y económicamente atrasado, las condiciones no están lo suficientemente maduras para una revolución socialista. (2007, p. 28)

De acuerdo con Edwin Cruz (2012) y Deborath Yashar (2005) este periodo coincide también con la emergencia de gobiernos nacional-populares y gobiernos desarrollistas que acentúan una política tendiente a la industrialización y tecnificación de la producción, universalización de la educación pública, el reconocimiento del sufragio femenino y del voto universal[170]. En concreto, buscan el fortalecimiento del Estado y de una economía interna, así como la mejora de la infraestructura terrestre, fluvial y aérea (Cruz Rodríguez, 2012, p. 75). Impulsada normalmente por « caudillos » y « generales », la relación entre el Estado y organizaciones sindicales crearía en Argentina, Ecuador, Brasil y México un régimen de *ciudadanía corporativista* el cual serviría de base para la redención del *pueblo* en su conjunto (populismo)[171]. De acuerdo con Ruth Collier y David Collier, este tipo de relación entre Estado y grupos sociales podría ser definida

> as corporative to the degree that there is (1) state structuring of groups that produces a system of officially sanctioned, noncompetitive, compulsory interest associations; (2) state subsidy of these groups; and (3) state-imposed constraints on demand-making, leadership, and internal governance. Corporatism is thus a nonpluralist system of group representation. In contrast to the pattern of interest politics based on autonomous, competing groups, in the case of corporatism the state encourages the formation of a limited number of officially recognized, noncompeting, state-supervised groups. (2002, p. 51)

A pesar de su heterogeneidad, ambigüedad política y burocratismo vertical, los gobiernos nacional-populares y populistas latinoamericanos construyeron un tipo de « participación ciudadana extensa » *incorporando* e *integrando* amplios sectores de la población, las *masas*, que transformó la previa « participación limitada » basada en una ciudadanía aristocrática, censitaria y

[170] En palabras de Atilio Borón, « el populismo combinaba un ascenso de la lucha y, en algunos casos, de la organización de las masas populares, de una parte, con, de otra, un liderazgo carismático y una relación directa entre el líder y su base plebeya que ponía en cuestión no solo la dominación oligárquica sino también la lógica de la democracia representativa » (Borón, 2012)

[171] Al respecto, podemos citar el caso de Getúlio Vargas en Brasil, Juan Domingo Perón en Argentina, Lázaro Cárdenas en México y parcialmente el de José María Velasco Ibarra en Ecuador.

oligárquica que excluía políticamente a las mayorías sociales[172]. Así pues, estos gobiernos impulsaron procesos de democratización mediante la promoción de unidades políticas de naturaleza grupal – el sindicato – que operaban como canal de comunicación directa con las esferas del Estado. Para lograr tales objetivos, se sirvieron, no obstante, de relaciones paternalistas y autoritarias como mecanismo de control social[173].

En este contexto marcado por el estalinismo y el nacional-populismo, las reformas sociales, políticas y económicas se enfocaron en la incorporación de las masas campesinas indígenas desde una perspectiva economicista, en donde la emancipación laboral constituyó el principal horizonte de acción política. En este sentido, se prestó relativamente poca atención a otro tipo de reivindicaciones relacionadas con la titulación comunal de tierras existentes, la educación bilingüe o la autonomía étnica. Por el contrario, se priorizó la titulación individual de tierras, la educación en castellano y el centralismo estatal. Se consagra así un acoplamiento entre el indigenismo « oficial » y los gobiernos nacional-populares (Svampa, 2016). En el caso concreto del régimen de propiedad de la tierra, « Las reformas agrarias, tanto en su versión desarrollista como en la revolucionaria, no asumieron al campesinado indígena en su carácter de indígena. Se lo percibió simplemente en su aspecto social y no en su aspecto étnico» (Bengoa, 1995). Globalmente,

> El paso de un Estado nacional oligárquico a uno más democrático e integrador y la creciente influencia de los partidos de izquierda con su enfoque clasista durante la primera mitad del siglo XX, trajo sin duda beneficios a los sectores indígenas, como voto universal, mayor acceso a la educación, participación política, derechos sociales y laborales. El sindicato se

[172] Al respecto, podemos mencionar los trabajos de (Germani y otros, 1973) Carlos Vila (1995), Collier & Collier (2002) y Enrique Dussel (2012), quienes coinciden al caracterizar los fenómenos sociopolíticos ligados al populismo como un esfuerzo reformista por armonizar los conflictos entre el capital y el trabajo mediante procesos de democratización.

[173] En el caso de Brasil y Argentina, estos gobiernos ilegalizaron y persiguieron partidos y organizaciones ligadas al movimiento socialista y comunista tales como *Aliança Nacional Libertadora* (ANL) y el Partido Comunista Argentino (PCA). A pesar de que las fuerzas populistas y socialistas coincidían en una visión antimperialista de la política, se diferenciaban en el análisis de los conflictos de clase y su respectiva solución. En palabras de Alain Touraine: « El populismo se opone a toda idea de conflicto social interno, en particular a la lucha de clases. El pueblo al que se refiere el populismo no es una clase sino una comunidad. Emplea un lenguaje antielitista pero que no debemos confundir con la ideología anticapitalista de los movimientos de clase occidentales. De ahí las difíciles relaciones entre el populismo y los partidos marxistas: tienen en común, en la mayor parte del mundo, el antioccidentalismo y el antiimperialismo, pero mientras que los primeros apelan a la especificidad nacional, los otros hablan en nombre de clases populares, de hecho, poco constituidas, y, cada vez más, de los intereses de la Unión Soviética, identificados con los de las clases populares a nivel mundial. Los regímenes populistas son antioligárquicos, antielitistas e igualitarios, pero apuntan más a la integración de una colectividad nacional, a la identificación del pueblo y del poder, que al desarrollo y a la superación de luchas sociales estructurales » (Touraine, 1989, p. 167).

> transformó en el principal espacio social de organización de su lucha y demandas; sin embargo, terminará jugando en contra de sus requerimientos específicos. (Oliva Oliva, 2014, p. 53)

Con el fin de ilustrar la reconfiguración de las exigencias económicas y culturales a mediados del siglo XX, mencionaremos brevemente el caso de algunos países (Ecuador, Guatemala y Bolivia) que ejemplifican el papel de los sindicatos y los gobiernos nacional-populares en la integración democrática de las masas indígenas campesinas. A pesar de su naturaleza progresista, también nos permite comprender el carácter paternalista y asimilacionista de las políticas de transformación propuestas. En el siguiente capítulo, abordaremos estas transformaciones de manera pormenorizada.

En Ecuador, la Confederación de Trabajadores de Ecuador, dentro de la cual nace la Federación Ecuatoriana de Indios (FEI) (1944) se inscribe en la herencia de la Gran Revolución Liberal (1895) y la Revolución Juliana (1925). Esta última había reconocido los primeros derechos sociales y laborales, así como la función social de la propiedad. Influenciada por el indigenismo de Estado y el partido comunista ecuatoriano, la FEI prioriza el reconocimiento de las reivindicaciones obreras y campesinas relacionadas con la mejora de las condiciones de trabajo de los huasipungueros, arrimados y yanaperos, aumento de salarios y legalización de tierras[174].

La FEI participará en la Insurrección de Mayo de 1944 que corona el retorno de Velasco Ibarra al poder y redunda en una efímera constitución (1945), altamente influenciada en el constitucionalismo social mexicano. Esta época coincide también con la fundación del Instituto Indigenista Ecuatoriano (1943) bajo el liderazgo de Pío Jaramillo Alvarado. En este contexto, la nueva constitución reconoce el quechua y otras lenguas originarias como constitutivas de la cultural nacional (Art. 5 y 143). También reconoce la participación de un « diputado funcional » indígena en el marco de formas de « representación corporativa » (universidades, industriales, campesinos, trabajadores, indígenas, fuerzas armadas, etc.) (Art. 23, 2)[175]. Por último, protege a los asalariados y apareceros indios contra formas de maltrato laboral, despido injustificado, abuso de las jornadas de trabajo y privación de remuneración. (Art. 148, u y m).

---

[174] A pesar de su clara tendencia clasista, esta Federación defendió paralelamente el derecho al uso del quichua y la educación intercultural, gracias a la orientación política realizada por las lideresas indígenas comunistas Dolores Cucuango y Tránsito Amaguaña. Al respecto, conviene resaltar que uno de sus órganos de propaganda, el boletín *Ñucanchic Allpa* [‘Nuestra tierra’], tenía al menos un artículo escrito en Quichua. (Albó, 2009, p. 121)

[175] Fundador y dirigente del PCE, Ricardo Paredes fue el primer diputado en representación de los indios.

En las décadas siguientes, la FEI tiene un rol activo exigiendo, por un lado, la reforma agraria, que tiene una implementación parcial durante las dictaduras militares reformistas de 1964 y 1973. Y, por otro lado, el reconocimiento del voto a analfabetos, en su mayoría indígenas y campesinos; reivindicación que es obtenida con la constitución de 1979 (Albó, 2009). Su influencia comienza a eclipsarse paulatinamente con la emergencia de organizaciones indígenas autónomas tales como ECUARUNARI (1972) y la COFENAIE (1980).

En Guatemala, la Revolución de 1944 puso fin a los 14 años de gobierno de Jorge Ubico, representante del liberalismo oligárquico. Esta revolución propuso el desarrollo económico del país a través de un proceso de modernización y autosuficiencia económica articulando un programa político de integración universal de las masas indígenas a la vida política nacional. En su etapa inicial, implementó robustos proyectos de infraestructura (puertos, carreteras, hidroeléctricas) y fomentó la creación de escuelas rurales con el fin de alfabetizar a la mayoría de la población indígena. Particularmente, reconoció constitucionalmente (Art. 80 y 83) « el mejoramiento étnico », (Art. 96) la imprescriptibilidad, inexpropiabilidad e indivisibilidad de tierras ejidales (Art. 137) y la solución de los denominados « problemas indígenas », lo cual conlleva a la fundación del Instituto Indigenista Nacional dirigido por Antonio Goubaud. Como horizonte de emancipación económica, la Revolución estableció la creación del código del trabajo (1947), el Seguro Social (1948) y la Ley de Reforma Agraria (1952). También, adelantó la derogación de la « ley contra la vagancia » la cual era utilizada para criminalizar y explotar a la población indígena.

En su segunda etapa, la reforma agraria lanzada por Jacobo Árbenz, la cual es acompañada por el recién fundado Partido Guatemalteco del Trabajo (PGT) - anteriormente Partido Comunista de Guatemala (PCG)-, prioriza la redistribución de las tierras ociosas de la *United Fruit Company* y su respectiva titulación individual. Con estas medidas, la reforma busca eliminar conjuntamente la acumulación de tierras de terratenientes, abolir la servidumbre y las prestaciones personales gratuitas que afectaban particularmente a colonos, mozos, trabajadores agrícolas y peones. Aunque la mayoría de las políticas presuponía una visión paternalista, individualista y asimilacionista de los indígenas, las comunidades originarias lograron ocupar nuevos espacios de poder, alcanzando así mayores niveles de representación política (alcaldías) y libertad económica (propiedad individual de la tierra).

En Bolivia, los procesos de sindicalización inician con el movimiento anarquista y comunista en los años 20. Estos se articulan alrededor de pequeños artesanos y el naciente proletariado urbano. Si bien estos primeros movimientos no tenían una preocupación directa en el reconocimiento de la diversidad cultural y las reivindicaciones campesinas, contribuyeron al establecimiento de la jornada de 8 horas y otras prestaciones sociales en el futuro (García Linera, 2009). En una retórica del « socialismo militar », los gobiernos de David Toro y Germán Busch (1936-1939) crearon el Ministerio del Trabajo y Previsión Social, decretaron el código del trabajo y la obligatoriedad de la sindicalización. En este contexto, Elizardo Perez propuso realizar el Primer Congreso Indigenista Interamericano, el cual, ante la muerte de Busch, se realiza finalmente en Pátzcuaro (México) con el apoyo de Lázaro Cardenas.

Luego, Gualberto Villarroel (1943-1946) intenta fallidamente la abolición del pongueaje y el mitanaje, lo cual habría beneficiado directamente a los campesinos indígenas. Esta situación obligó a los sindicatos y cooperativas a acumular fuerzas y reestructurarse en silencio hasta el estallido de la Revolución de 1952. Dirigida por el Movimiento Nacional Revolucionario (MNR), se institucionaliza una serie de transformaciones sociales, económicas y políticas destinadas a mejorar la vida y dignidad de las *masas campesinas*. En efecto,

> Aunque el nuevo gobierno estaba más concentrado en la nacionalización de las minas, principal fuente de divisas, desde un principio quiso asegurar una amplia base rural sin perder control sobre ella: declaró vigentes los decretos de Villarroel, fomentó una sindicalización controlada del agro, estableció el voto universal, incluyendo a mujeres y analfabetos, inició un vasto programa de escuelas rurales y, para implementar tanto cambio, creó enseguida el nuevo Ministerio de Asuntos Campesinos (la palabra « indígenas » se hizo tabú en el vocabulario oficial). (Albó, 2009, p. 29)

Finalmente, conviene mencionar el *segundo periodo revolucionario* (1959-) que, de acuerdo con Löwy, coincide globalmente con la victoria de la Revolución Cubana, así como la aceptación de « todas las formas de lucha » como medio para instaurar el socialismo. Renunciando al supuesto carácter progresista de las burguesías nacionales, este periodo supone una radicalización en los postulados teóricos del marxismo alimentado principalmente por las olas de rebelión anticolonial desatadas en África, el Caribe y Asia (Argelia, Angola, Mozambique, Guyana, Vietnam, Jamaica, Trinidad y Tobago, Tanzania, etc.). En efecto, muchos grupos revolucionarios priorizan la creación de focos guerrilleros en el mundo rural como único camino disponible para la liberación y emancipación frente al imperialismo. La *Conferencia*

Tricontinental de la Habana en 1966 y la creación de la *Organización Latinoamericana de Solidaridad* (OLAS) en 1967 afianzará posteriormente esta estrategia revolucionaria continental.

En países con amplia población indígena, estos focos guerrilleros representan, sin embargo, una triple « exterioridad cultural » que dificulta los procesos de reconocimiento y solidaridad espontáneos. En efecto, los desafíos teórico-prácticos de la acción revolucionaria no atañerán tanto a la dificultad de despertar la conciencia del obrero, sino a la articulación intercultural del mundo campesino e indígena en la guerra de guerrillas y de guerra popular prolongada. A los ojos de las comunidades indígenas, los guerrilleros eran vistos anticipadamente como a) hijos de la gran o pequeña burguesía; b) pertenecientes al mundo citadino y c) blancos, mestizos o ladinos. (Gros, 1991, p. 108). En este sentido,

> el guerrillero se da cuenta que todo un mundo lo separa de las masas campesinas: su lengua, su cultura, sus costumbres alimenticias o sus maneras de vestir, su visión del mundo y del tiempo. Aquel que había participado en la polémica sobre el carácter « feudal » o « capitalista » del campo toma conciencia de que lo que consideraba conocimiento científico del problema campesino no es en muchos de los casos más que una suma de prejuicios compartidos por el conjunto de las poblaciones urbanas sin distinción de opinión política o de « posición de clase ». (Gros, 1991, p. 140)

Como resultado, los nacientes movimientos guerrilleros « descubren » y « reconocen » una realidad que no estaba presente en el horizonte revolucionario del momento ampliamente marcado por la línea clasista de cuño estalinista. Carentes de los instrumentos teóricos y prácticos adecuados, los guerrilleros « erran » inicialmente en las selvas y campos de Bolivia, Guatemala y Perú desprovistos de la ayuda de la población rural que « por naturaleza » habría de protegerlos y acompañarlos en su lucha (Gros, 1991, p. 142; Escárzaga, 2017, p. 84) . De acuerdo con Fabiola Escárzaga,

> para los militantes marxistas mestizos de la década de 1960 en América Latina no fue fácil aceptar la existencia de la comunidad indígena como realidad vigente, y menos asumirla como sujeto revolucionario. En el mejor de los casos, la reconocían como un mecanismo de exacción compulsiva de fuerza de trabajo propia del régimen feudal o semi-feudal, como expresión de la exclusión y la pobreza indígena, y por tanto como parte de aquello que la revolución debía eliminar, si no como un obstáculo para la lucha (2017, p. 33).

En la América latina, se desarrollan, sin embargo, algunas excepciones de organización político-militar relativamente exitosas tales como la experiencia conducida por Hugo Blanco en el sur de Perú (1962-1963) y el caso de Luis Turcios Lima y la delegación guatemalteca en la Tricontinental. En efecto, ambos estiman que la lucha de los pueblos indígenas debe ser central en

la estrategia y el programa revolucionario latinoamericano (Gros, 1991)[176]. Al respecto, conviene analizar brevemente la experiencia organizativa ocurrida en el sur de Perú como ejemplo de articulación de las luchas indígenas y campesinas entorno a la redistribución de tierras y el reconocimiento de prácticas culturales.

En el Valle de La Convención peruano, habían emergido previamente los primeros sindicatos agrarios locales (1945-1948), cuyo objetivo era lograr el reconocimiento de comunidades campesinas amparándose en títulos que datan de la época de la colonia y del oncenio de Leguía (Flores Galindo, 1994, p. 295). Inicialmente, había predominado una estrategia de resistencia y de movilización social de corte jurídico y legalista basada en la politización del *recuerdo* y de la memoria histórica. En efecto, los verdaderos propietarios de esas tierras eran las comunidades indígenas, las cuales habían sido despojadas y expropiadas por gamonales durante el proceso de colonización del Valle. Al politizar la historia reciente, las comunidades campesinas e indígenas se dotan de un impulso vital para prolongar su lucha de recuperación de tierras. Tras el golpe militar de Manuel Odría (1948-1956), estas actividades son suspendidas temporalmente, ya que las condiciones políticas no permitían ningún tipo de actividad sindical o proselitista.

Luego de casi una década de dictadura, el impulso del reformismo agrario resurge con la recuperación y toma de terrenos exigiendo el reconocimiento de nuevas comunidades. Así pues, se forman los primeros sindicatos que, posteriormente, conforman la Federación Departamental de Cusco (1961) que agrupa a 214 secciones locales campesinas (Flores Galindo, 1994). Estas secciones son integradas principalmente por *arrendires*, *subarrendires* y *allegados* quienes estructuran una nueva forma de trabajo en las haciendas. Esquemáticamente, el arrendir trabaja una parte de la hacienda a fin de satisfacer sus necesidades personales y familiares a cambio de una serie de « trabajos personales », conocidos igualmente como « Condición ». Estos « trabajos personales » destinados a reparar caminos, recolectar la cosecha, construir linderos, etc. Dado que los arrendires no tienen tiempo suficiente para trabajar simultáneamente en la hacienda y en su

[176] Desde una perspectiva más reciente, algunos procesos de resistencia y liberación indígena han procurado reconciliar la expresión armada y la organización social y comunitaria. Al respecto, podríamos citar el Movimiento Indio Tojil en Guatemala (1980), el *Movimiento Armado Quintín Lame* (MAQL) (1984) en Colombia, el Ejército Guerrillero Tupac Katari (EGTK) (1988) en Bolivia, « ejército Asháninka » en Perú (1990) y el Ejército Zapatista de Liberación nacional (EZLN) (1994) en México. Lejos de inscribirse en la guerra de guerrillas de naturaleza foquista, estas experiencias insurgentes se ubicaron en un esfuerzo de visibilización y protección física de las comunidades, más que en un intento de toma del poder.

propia parcela, es necesario el trabajo de « subarrendires o « allegados » – jornaleros – que complementen temporalmente el trabajo en los « arriendos ».

De acuerdo con Hugo Blanco, este particular sistema de trabajo contribuyó a que los trabajadores temporales se alíen con los arrendires en la exigencia de reformas relativas la estructura de la tenencia de la tierra. Mientras unos reivindicaban la tenencia de la tierra ante el despojo gamonal del pasado, los otros exigían su redistribución, pues no poseían nada. Así pues: « Los campesinos entraron en contacto con la Federación de Trabajadores del Cusco (FDTC), la que colaboró en la organización de sindicatos que se afiliaban a la FDTC y los contactó con abogados. Cuando llegaron a ser ocho sindicatos, se organizó la Federación Provincial de Campesinos de La Convención y Lares (FEPCACYL) » (2019, p. 67).

La creación de la FEPCACYL permitió la coordinación y análisis de posibles itinerarios de lucha. Primero fue el desacato a los desahucios por deuda y a su política de desalojo. Luego fue la huelga que consistía en suspender los trabajos en la hacienda y dedicar el trabajo exclusivo en las parcelas. A diferencia de la huelga urbana – que implica la ausencia de remuneración –, las actividades huelguísticas en el campo permiten mayor tiempo de trabajo en las parcelas personales y, por tanto, significa mayor ingreso económico. En 1962, el movimiento comienza a organizar marchas, asambleas y procesos de agitación social, ocupando 70 haciendas y decretando una « Reforma Agraria » – redactada por Hugo Blanco – en todo el Valle. Este movimiento se extiende posteriormente en dirección a Cusco a contracorriente del río Vilcanota o Ucayali: « En sólo 1962 y 1963 se invadieron unas 200 haciendas, con participación de 500 a 3.000 campesinos quechuas en cada caso y más de 50.000 hectáreas afectadas » (Albó, 2009, p. 177).

Previamente, Hugo Blanco había llegado a Cusco en 1958 huyendo de Lima en donde había organizado una protesta en contra de la visita del vicepresidente norteamericano Richard Nixon. En la región cusqueña, promovió la organización sindical de los niños vendedores de periódico, causando molesta a los dueños de los informativos, lo que redunda posteriormente en su captura. En la cárcel, conoce a Andrés González, líder sindical, quien había sido apresado por sus luchas en las haciendas del Valle. Él lo introduce en las luchas campesinas de la región facilitándole contactos con activistas de la zona. En Chaupimayo, comienza a trabajar como « allegado » en una plantación de coca y café. Durante este trabajo agrícola, Hugo Blanco confiesa que

> Me di cuenta de lo beneficioso que era para la lucha el trabajo colectivo (ayni, faena, tequio, minga) pues en las pausas del trabajo, se conversa informalmente. En esa época de lucha contra el hacendado, naturalmente era el tema de conversación más frecuente. Esto tenía como resultado que, para la asamblea dominical del sindicato, los problemas llegaban después de haber sido « masticados » informalmente durante la semana en las pausas de los trabajos colectivos (2019, p. 70)

Siendo oriundo de Cuzco, quechuahablante y conocedor de la teoría de Trotsky relativa a las nacionalidades oprimidas, Blanco tuvo una amplia comprensión de las reivindicaciones sociales y culturales de los campesinos indígenas. En efecto, el trabajo de Hugo Blanco combinaba la actividad agrícola con la agitación social, en particular, mimeografiando volantes y panfletos contra los hacendados. Con el llamado a la huelga promovida por la Federación en 1962, el sindicato de Chaupimayo se incorpora interrumpiendo toda actividad productiva durante más de siete meses. Agitando la consigna « Tierra o Muerte », declaran allí: a) el inicio de la « Reforma Agraria », b) el fin de las haciendas y c) la repartición de tierras. Anticipando la represalia del gobierno, Hugo Blanco contribuye a la creación de milicias de autodefensas con el ánimo no solo de responder a posibles represalias de militares y hacendados, sino también de garantizar la permanencia de la reforma en el uso de la tierra. Con escopetas y carabinas, las autodefensas disuaden todo intento de volver a la dominación y explotación anterior, razón por la cual Blanco pasa a la clandestinidad siendo capturado posteriormente en 1963.

En la prisión de El Frontón, construye una relación epistolar con José María Arguedas en torno a la importancia de las tradiciones indígenas en la construcción del socialismo. Su juicio inicia en 1965 y se convierte en acto político que le permite denunciar los vejámenes que sufre la población campesina. Logra escapar de la pena de muerte gracias al apoyo internacional orquestado por Jean-Paul Sartre y Simone de Beauvoir. De acuerdo con Galindo, la experiencia insurgente en La Convención representa una prolongación de la interculturalización del marxismo iniciada décadas antes por Mariátegui y, en este sentido, un capítulo más del itinerario de la utopía andina.

Si bien la experiencia armada en La Convención fue calificada por la prensa, el ejército y la oligarquía como un « foco guerrillero », su nacimiento responde a otro tipo de lógicas organizativas y políticas. En este sentido, se distancia de una comprensión « vanguardista » de la lucha foquista, la cual sí era promovida por ciertos sectores de la izquierda que se habían separado del APRA en 1958. Con una perspectiva de lucha guerrillera, el Frente de Izquierda Revolucionaria (FIR), el Movimiento de izquierda Revolucionaria (MIR) y el Ejército de Liberación Nacional

(ELN) comienzan en efecto a operar militarmente en ciertas zonas rurales del país. A diferencia de estas guerrillas, Hugo Blanco logra interpretar las prácticas de trabajo colectivo y la toma de decisión asamblearia como instrumento para la consecución de la Reforma Agraria. En este sentido, es consciente de la importancia de las tradiciones y reivindicaciones culturales, así como la politización de la memoria histórica como instrumento de lucha y resistencia. De acuerdo con Fabiola Escárzaga:

> Blanco no estaba en contra de la táctica guerrillera, sino en contra de su uso artificial, pues era una forma extraña al medio. « La guerrilla es una táctica que puede ser utilizada en determinado país y en determinadas condiciones, ¡pero no es una estrategia! » Al respecto, considera que la guerrilla rural es una de las formas que puede tomar la lucha armada en Perú, pero no la principal. Las guerrillas debían surgir como en Chaupimayo, impulsadas por los campesinos del lugar y como fruto de su maduración, bajo la forma de milicias campesinas relativamente estables. El aislamiento obligó a que transitaran de milicia campesina a guerrilla. (2017, p. 75)

Desde la perspectiva de las ciencias sociales, este *segundo periodo revolucionario* converge igualmente con un « fulgurante viraje hacia la identidad » (Devés Valdés, 2003), en donde el afán « nuestroamericano » busca de manera simultánea la valoración positiva de los pueblos indígenas y la construcción del socialismo. Criticando la oleada modernizante, un conjunto de debates emergieron prefigurando el nacimiento de las corrientes liberacionistas (filosofía, pedagogía y teología), dependentistas y tercermundistas, las cuales concedían una nueva atención a temas relacionados con la identidad cultural, la interculturalidad y la crítica del legado colonial[177]. En este contexto,

> El marxismo penetró a gran escala en las universidades latinoamericanas y enriqueció el estudio de la sociología, de la economía política, de la historia y de la ciencia política. Las ideas de las ciencias sociales norteamericanas y sus imitadores en América Latina, las teorías del desarrollo de la CEPAL (Comisión Económica para América Latina de las Naciones Unidas), con su problemática dualista -sociedad moderna contra sociedad arcaica-, y las teorías congeladas de la izquierda tradicional, generalmente de origen estalinista, fueron cuestionadas y criticadas en una serie de obras de investigación teórica y empírica. (Löwy M. , 2007, p. 51)

[177] Enfocándose en una perspectiva epistemológica, ontológica y hermenéutica, podemos mencionar el texto de Edmundo O'Gorman *La invención de América* (1958) y la obra de Miguel León-Portilla, *La filosofía náhuatl* (1957). Igualmente, conviene mencionar el famoso debate que orbita alrededor de la propuesta de Augusto Salazar Bondy y su texto *¿Existe una filosofía de nuestra América?* (1968), así como su respectiva réplica en manos de Leopoldo Zea en *La filosofía americana como filosofía sin más* (1969). También, es necesario resaltar el trabajo de Rodolfo Kusch *América Profunda* (1962) y la obra de Enrique Dussel *Filosofía de la Liberación* (1977). Estas discusiones generaron un amplio eco en la relaboración de un nuevo horizonte de liberación en el continente, especialmente, por la mediación sugerida entre las esferas económicas y culturales.

Estas nuevas corrientes de pensamiento social crítico problematizaron consecuentemente las teorías de la modernidad funcionalista (Rostow) y las teorías del desarrollo tributarias de una concepción etapista y evolucionista del progreso. También revisaron el supuesto « dualismo estructural » entre « feudalismo tradicional » y « capitalismo moderno » subyacente al marxismo ortodoxo. De manera destacada, la teoría de la dependencia emerge como una de las propuestas críticas más difundidas en los contextos académicos y militantes del momento, ya que propone un sugerente análisis capaz de articular las esferas de dominación internacional y nacional[178]. En efecto,

> L'un des apports majeurs des théories de la dépendance est d'articuler des facteurs externes de la domination à celle des dynamiques internes des sociétés latino-américaines. Contrairement à une interprétation répandue, la théorie de la dépendance n'est pas seulement une réeleboration » tiers-mondiste « de la théorie de l'impérialisme. Elle s'intéresse en réalité bien moins aux mécanismes externes de la domination impériale qu'aux modalités de son internalisation sociale. La dépendance n'est pas la simple exploitation verticale et unidirectionnelle de la périphérie par le centre, mais un système de domination complexe qui articule les estructures politiques et sociales locales aux dynamiques globales du capitalisme. (Colin & Quiroz, 2023, p. 74)

De forma paralela, la contribución teórica de Pablo González Casanova y Rodolfo Stavenhagen relativa al « colonialismo interno » y la reflexión de Alejandro Lipschutz sobre la « autodeterminación de los pueblos indígenas » (1974) aportaron en la renovación del interés por establecer mediaciones interculturales entre el campo socialista e indianista[179]. También la reflexión de ideólogos indígenas tales como Fausto Reinaga, Ramiro Raynaga, Antonio Pop Caal y Arcadio Montiel, entre otros, contribuyeron a crear las bases filosóficas y políticas de un horizonte de emancipación panindianista.

Durante este periodo, se desarrollan de manera paralela una serie de organizaciones indígenas que comienzan a elaborar interculturalmente una cierta visión de la *liberación social y cultural* conforme a su necesidades y exigencias específicas (Bonfil Batalla, 1981; Le Bot, 2009).

---

[178] Los trabajos más destacados de las corrientes dependentistas fueron desarrollados por Ander Gunder Frank, Ruy Mario Marini, Sergio Bagú y Fernando Henrique Cardoso y Theotonio dos Santos, entre otros.

[179] De manera paralela, la reedición y publicación de una serie de reflexiones promueve ampliamente el debate intercultural en círculos académicos y militantes. Así pues, Carlos Guzmán-Böckler publica en Guatemala *Colonialismo y revolución* (1974), se reedita el texto *La cuestión Indígena en Colombia* (1975) de Ignacio Torres Giraldo y Julio Cotler da a conocer su texto en Perú *Clases, Estado y Nación en Perú* (1978). Globalmente, estas reflexiones intentan abordar los debates sobre las nacionalidades indígenas, la autodeterminación de los pueblos y la liberación nacional desde una perspectiva marxista y dependentista, razón por la cual no solo revisan críticamente la idea de dualidad de sociedades y sus respectivos modos de producción, sino también sugieren una reformulación del sujeto revolucionario, incluyendo a los pueblos indígenas y campesinos.

La nueva intelligentsia indígena crea núcleos de divulgación y discusión (emisoras, talleres, federaciones, escuelas rurales, centros culturales, etc.) con el ánimo de denunciar no solo el *carácter incompleto* de los procesos liberales y nacional-popular de reconocimiento ciudadano, sino también la invisibilización de sus reivindicaciones en los proyectos revolucionarios.

Así pues, se inicia un proceso de demarcación y diferenciación política frente a otros actores sociales (movimientos guerrilleros, sindicatos, partidos políticos), lo cual se logra gracias a la previa participación de los indígenas en luchas agrarias. De acuerdo con Edwin Cruz: « El sindicalismo sirvió como experiencia de socialización política, pero también de aprendizaje del funcionamiento de la política local y nacional. Eso haría posible la posterior emergencia de una élite política e intelectual indígena que empezaría a plantear un discurso y a diferenciarse de otros sectores populares » (2012, p. 98).

b. 1970: la reorientación del interés emancipador

Antes de abordar en detalle la emergencia y evolución de las múltiples organizaciones étnicas en el continente latinoamericano, conviene realizar brevemente una presentación de algunos debates estrictamente teóricos que prefiguraron la orientación normativa de las luchas por el reconocimiento de la diversidad cultural. Oscilando entre un horizonte de emancipación de origen occidental y la elaboración de un pensamiento propio, las nacientes organizaciones étnicas articularon una serie de estrategias políticas y discursivas de naturaleza heterogénea.

En este contexto, los movimientos indígenas emprendieron las luchas sociales relacionadas con la recuperación de tierras, el acceso a la educación, el trabajo y el reconocimiento de derechos políticos en un horizonte que visibilice su cultura y sus tradiciones en clave transformadora y revolucionaria. En este sentido, la defensa de la identidad propia se convirtió en una estrategia transformadora del orden establecido, ya que no solo desafiaba los dispositivos de control implantados previamente por el Estado oligárquico y la Iglesia católica, sino también interpelaba el sentido común de la « nación mestiza » y su respectiva tendencia al « blanqueamiento ». En efecto,

> Una característica del movimiento indígena moderno es el panindianismo cultural, que involucra elementos y conceptos comunes en las reivindicaciones de casi todas las organizaciones indígenas latinoamericanas. Estos temas incluyen la crítica al modelo neoliberal, el reconocimiento de una identidad y unos derechos propios y específicos, la educación multicultural y el uso de las lenguas indígenas, la demanda por reformas agrarias, una mayor autonomía territorial y la defensa de las riquezas naturales. (Alcántara Sáez & Marenghi, 2007, p. 55)

Dado que el ambiente de contestación y resistencia estaba ampliamente marcado por el marxismo, estas nuevas organizaciones étnicas debieron abordar consecuentemente una serie de debates y discusiones con el ánimo de marcar nuevos alinderamientos políticos. Reflejo de las contradicciones políticas del momento, el debate entre la orientación exclusivamente *clasista* y *étnica* de las luchas sociales no tardaría en avivarse[180]. A pesar de que el diagnóstico de la condición de pobreza y colonización de las masas indígenas era compartido por la mayoría de los sectores revolucionarios e indígenas, la definición de los horizontes de liberación carecería de unanimidad. De acuerdo con Héctor Díaz-Polanco:

> Este punto ha enfrentado a los que sostienen, por un lado, que la problemática étnica es estrictamente un asunto « clasista » que debe enfocarse y solucionarse en el terreno de las transformaciones de la estructura y las relaciones *económicas*, con los que opinan, por otro, que si bien la cuestión étnica tiene su raíz en la conformación clasista y este es el punto de arranque fundamental, supone dimensiones socioculturales que trascienden las líneas estrictas de las divisiones *económicas* entre clases sociales y que, por ello mismo, requiere otro conjunto de cambios para alcanzar la igualdad entre todos los sectores de la sociedad, al tiempo que se respeten las particularidades o especificidades de los sistemas con identidades diferenciadas. (1987, p. 15)

En efecto, el encuentro entre dos razones revolucionarias, la socialista y la indianista, será de naturaleza antagónica en la década de los setenta. Dado que la definición del sujeto y la estrategia revolucionaria eran diferentes, el vocabulario, el sentido común y la simbología serán consecuentemente divergentes (García Linera, 2009, p. 480). A continuación, nos proponemos analizar inicialmente ciertos presupuestos normativos subyacentes a la orientación política que reivindica conjuntamente la importancia del enfoque clasista y étnico[181]. Posteriormente, abordaremos algunas propuestas teóricas y filosóficas elaboradas por los propios indígenas, y cuya

[180] En el campo norteamericano, este debate tuvo igualmente una expresión ideológica, la cual fue compilada por Ward Churchill y su libro *Marxism and Native Americans* (1992). En dicho libro, se retrata la contradicción ideológica entre, por un lado, un marxismo altamente influenciado por el etapismo estalinista y su respectivo desprecio de las causas indígenas y, por otro lado, un indianismo desconfiado de la lucha de clases y la matriz industrial subyacente a su propuesta política.

[181] Conviene mencionar que muchas de estas reflexiones se nutren de las líneas de investigación sobre el etnocidio y el colonialismo desarrolladas por antropólogos, etnólogos y sociólogos franceses tales como Jean Malaurie, Georges Balandier, Pierre Clastres y Robert Jaulin (Leblanc & Petit, 2022).

orientación es exclusivamente étnica. En concreto, nos interesa analizar la traducción política de estos debates en plataformas y programas de lucha por la liberación económica y cultural, los cuales serán analizados en mayor detalle en el próximo capítulo.

1.

Ilustrando el segundo tipo de opinión señalada por Díaz-Polanco, la reflexión de Pablo González Casanova en su libro *La Democracia en México* (1965) se inscribe en un esfuerzo por interculturalizar el horizonte de liberación en América Latina mediante una relectura de la teoría de la dependencia. Casanova considera que la dominación ejercida sobre los pueblos indígenas es producida por un « colonialismo interno », en donde la sociedad blanca-mestiza sustrae « domésticamente » la fuerza de trabajo de poblaciones dominadas y ocupadas. A su juicio, este tipo de colonialismo se inscribe en un tipo de dominación cultural y civilizatoria basada en marcadores étnicos y raciales que iniciaron con la colonización, se prolongaron durante los procesos de independencia en el siglo XIX y persisten hoy en día. En sus palabras:

> El colonialismo interno corresponde a una estructura de relaciones sociales de dominio y explotación entre grupos culturales heterogéneos, distintos. Si alguna diferencia específica tiene respecto de otras relaciones de dominio y explotación (ciudad-campo, clases sociales), es la heterogeneidad cultural que históricamente produce la conquista de unos pueblos por otros, y que permite hablar no sólo de diferencias culturales (que existen entre la población urbana y rural y en las clases sociales), sino de diferencias de civilización. (González Casanova, 2015, p. 146)

En efecto, el colonialismo interno subsiste en sociedades que no solo vivieron procesos de independencia política, sino también atravesaron etapas aceleradas de industrialización y reforma agraria, tal como es el caso mexicano. Desde una perspectiva mundial, la subsistencia del colonialismo interno se inscribe en la naturaleza dependiente y periférica de las economías latinoamericanas. Dado que el margen de ganancia de los dueños del capital es fluctuante e inestable, y altamente sensible a los ciclos de crecimiento y desaceleración de los países industrializados, las burguesías nacionales han implementado históricamente una serie de dispositivos de explotación y dominación destinados a « resarcir » la asimetría económica estructural que reduce sus ventajas comparativas. Al recrudecer las condiciones de trabajo (sobreexplotación y semi-esclavitud), la burguesía nacional logra extraer mayores cantidades de plusvalor, ampliando así no solo el margen de ganancia, sino también reduciendo los costos de producción. Así pues,

> relations of exploitation between regions within a country paralleled those between colonising and colonized countries: the existence of a territorial distinction; the monopolization of trade and (sometimes) control of production in the colonized territory by an external elite that was ethnically and/or racially distinct; the control of the colony's institutions by that elite; and the subordination of the colonised population in political, economic and cultural terms to the coloniser's priorities (Wade, 2010, p. 67)

De manera similar, Rodolfo Stavenhagen profundiza muchas de estas ideas en su texto *Siete tesis equivocadas sobre América Latina* (1965) enfocándose especialmente en los impactos negativos del colonialismo interno en los pueblos culturalmente diversos. Complementando las elaboradas por Casanova, estima que las comunidades indígenas, lejos de estar aisladas de la sociedad nacional y, por tanto, aparentemente inmunes al capitalismo (regiones de refugio), están perfectamente integradas y articuladas con la lógica de desposesión y acumulación mundial.

A su juicio, la *primera tesis* equivocada sobre América Latina refiere al supuesto carácter dual de sus sociedades. Desde su perspectiva, la supuesta dualidad entre la sociedad arcaica y moderna, feudal y capitalista, no es más que el resultado de un solo proceso global e integral de la economía mundial. Desde la colonia, los ciclos de prosperidad y pobreza en América Latina han estado condicionados por las necesidades económicas de las metrópolis y su lógica de producción de bienes y mercancías manufacturadas. Por ello, los poderes imperiales han asignado a los países coloniales tareas específicas relacionadas con el sector primario (minería, pesca y agricultura) subordinando así la organización social, las instituciones y el poder político a los intereses de ultramar[182].

Tras la independencia, las nacientes Repúblicas reproducirán de manera análoga la asignación de tareas específicas a los pueblos indígenas y negros como medio para desarrollar domésticamente el capitalismo. En este sentido, existe una continuidad entre el régimen colonial y las nacientes repúblicas, ya que la asignación del trabajo asociado al sector primario dependerá de criterios raciales y sociales[183]. Alternando formas de remuneración asalariada – jornalera

[182] Algo similar es desarrollado por André Gunder Frank en su libro *Capitalismo y subdesarrollo en América Latina*: « El "problema indígena", por ende, no reside en ninguna falta de integración cultural o económica del indígena en la sociedad. Su problema, como el de la mayoría del pueblo, reside, por lo contrario, en su misma integración expoliadora en la estructura metrópoli-satélite y en el desarrollo del sistema capitalista generador de subdesarrollo general » (1968, p. 118).

[183] Al respecto, Aníbal Quijano (2014) considera que la asignación mundial del trabajo relativo al sector primario ha dependido de un proceso de racialización y jerarquización cultural, lo cual no solo ha mantenido históricamente las cadenas de producción en las ciudades y sus respectivos flujos hacia el extranjero, sino también ha permitido la reproducción del ciclo de la vida en general (manutención, alimentación).

principalmente –y arrendamiento de parcelas, el capitalismo dependentista – dice Stavenhagen – ha creado zonas o enclaves económicos que combinan la explotación de clase con la dominación cultural.

Lógicamente, la *segunda tesis* equivocada se relaciona con la idea según la cual el progreso de las « zonas subdesarrolladas » y « zonas de refugio » (« arcaicas », « tradicionales » « premodernas » o « feudales ») se alcanzaría mediante la difusión de procesos de industrialización y tecnificación intensivos. Dicho de otro modo, el progreso se lograría mediante el « trasplante » de la sociedad moderna en la sociedad tradicional. Siguiendo esta argumentación, el autor identifica las siguientes tesis equivocadas que se desprenden de una comprensión errónea del tipo de capitalismo desarrollado en la región:

- *Tercera tesis:* la existencia de zonas rurales atrasadas, tradicionales y arcaicas es un obstáculo para la formación del mercado interno y para el desarrollo del capitalismo nacional y progresista.
- *Cuarta tesis:* la burguesía nacional tiene interés en romper el poder y el dominio de la oligarquía terrateniente.
- *Quinta tesis:* el desarrollo en América Latina es creación y obra de una clase media nacionalista, progresista, emprendedora y dinámica, y el objetivo de la política social y económica de nuestros gobiernos debe ser estimular la «movilidad social» y el desarrollo de esta clase.
- *Sexta tesis:* la integración nacional en América Latina es producto del mestizaje.
- *Séptima tesis:* el progreso en América Latina sólo se realizará mediante una alianza entre los obreros y los campesinos, alianza que impone la identidad de intereses de estas dos clases.

En contradicción con estas tesis, Stavenhagen considera que la penetración masiva de los productos industriales de origen extranjero ha deteriorado los circuitos económicos locales, causando éxodos rurales y empobrecimiento campesino (ladinización y proletarización del indio). También ha enriquecido a nuevas clases terratenientes y usureras que han prolongado las previas relaciones de dominación y despojo. En muchos casos, este proceso se ha acompañado con la ocupación militar y paramilitar. Más allá del goce de algunos productos manufacturados, la mayoría de la población sigue en la pobreza sufriendo las consecuencias del colonialismo interno y del capitalismo dependiente. En sus palabras:

> En la medida en que el desarrollo localizado en algunas zonas de América Latina se basa en la utilización de mano de obra barata (¿no es esto principalmente lo que atrae a nuestros países el capital extranjero?) las regiones atrasadas –que son proveedoras de esta mano de obra

> barata– desempeñan una función específica en la sociedad nacional y no son meramente zonas a las que, por una razón u otra, no ha llegado el desarrollo. Además, estas zonas «arcaicas» son generalmente exportadoras de materias primas, también baratas, a los centros urbanos y al extranjero. (2010, p. 152).

Continuando con la argumentación, el autor procura desmontar estas tesis equivocadas señalando que el supuesto capitalismo nacional progresista ha demostrado históricamente su incapacidad para orientarse autónomamente de la influencia norteamericana y sus intereses económicos. Los golpes militares en Paraguay (1954), Argentina (1955, 1962, 1966 y 1976), Brasil (1964), Bolivia (1968), Chile (1973) y Uruguay (1973) demuestran claramente la vacilación política de esta clase social. A contrapelo de algunas ideas del momento, no existe – dice Stavenhagen – una contradicción profunda y necesaria entre las emergentes burguesías industriales con las viejas clases terratenientes aristocráticas. Por el contrario, las experiencias de reformas agrarias de inspiración cepalina han demostrado cómo ambas clases se han aliado para frenar, entorpecer y minimizar la redistribución de la tierra. De hecho, « La desaparición de la aristocracia latifundista en América Latina ha sido obra exclusivamente de los movimientos populares, nunca de la burguesía. La burguesía encuentra en la oligarquía terrateniente más bien un aliado para mantener el colonialismo interno, el cual en última instancia beneficia por igual a estas dos clases sociales » (Stavenhagen, 2010, p. 160).

De manera análoga, el desarrollo y progreso en América Latina no está tampoco encarnado – dice Stavenhagen – en las denominadas « clases medias » que, debido a la fluidez del concepto, son usualmente utilizadas para representar los intereses de las clases dominantes. Fruto de la industria de la publicidad y *mass media,* el sistema valorativo de la población es moldeado en función de los intereses capitalistas de los grandes centros económicos mundiales. A nivel psicológico, estético y político, este sistema crea hábitos de consumo en vez de delimitar orientaciones políticas definidas. Así pues, « El fortalecimiento de la «clase media» – ya no como hecho sociológico, sino como política social– no tiene por meta esencialmente el desarrollo económico de un país, sino la creación de una fuerza política capaz de apoyar a la clase dominante existente y de servir como amortiguadora de las luchas de clases que pueden poner en peligro la estabilidad de la estructura social y económica vigente » (Stavenhagen, 2010, p. 166).

Dado que las clases medias son erróneamente pensadas como el motor de emancipación en América Latina, el « mestizaje », « ladinización » o « cholaje » tampoco representa un discurso de emancipación. Por el contrario, esta comprensión de la identidad nacional está, más bien, orientada

a invisibilizar y deslegitimar las luchas de la clase trabajadora, los pueblos originarios y afroamericanos. También ha funcionado para fortalecer la matriz civilizacional eurocéntrica, según la cual el progreso se logra gracias al « correcto mestizaje » (blanqueamiento), base fundamental de la unión del *pueblo*. Desde una posición que no logra separarse completamente del integracionismo indigenista, Stavenhagen esgrime: « La integración nacional (entendida en el sentido de la plena participación de todos los ciudadanos en los mismos valores culturales y en la relativa igualdad de oportunidades económicas y sociales) se realizará en las zonas indígenas no con el desarrollo de una categoría biológica-cultural nueva, sino con la desaparición del colonialismo interno » (2010, p. 160).

Tras haber expuesto generalmente algunas ideas relativas al « colonialismo interno », conviene resaltar finalmente el trabajo de Alejandro Lipschutz (1974), quien realiza un esfuerzo por interculturalizar el horizonte socialista de liberación y las reivindicaciones de autonomía de los pueblos indígenas. Desde un nuevo esquema interpretativo, se suma al esfuerzo por reanimar positivamente una serie de discusiones de los años 30 relacionadas con la « cuestión nacional » y la « autodeterminación de los pueblos », las cuales fueron desestimadas por las corrientes ortodoxas de inspiración estalinista.

Comparando la situación de la Rusia zarista y América Latina, Lipschutz resalta las reflexiones de Marx, Engels y Lenin relativas a las luchas de las naciones oprimidas y su importancia para comprender las luchas culturales de los pueblos indígenas. Desde esta perspectiva, Lipschutz considera que la adecuada comprensión de las reivindicaciones indígenas podría servir para la construcción de Estados socialistas multinacionales en América Latina. En efecto, presupone la existencia de un « patriotismo doble », el cual podría contribuir a la construcción de nuevas Repúblicas Socialistas que superen la homogeneidad cultural como fin del Estado (Unión de Repúblicas Federadas Latinoamericanas). A su juicio, la pertenencia cultural local y regional de los pueblos indígenas no contradice la pertenencia nacional y, por tanto, no habría divergencia entre las luchas culturales-étnicas y las luchas clasistas-obreras. En sus palabras:

> Nuestros mapuches, los quechuas y aimaras en Perú y Bolivia, los diversos grupos indígenas en México y en tantas otras repúblicas seguirán el mismo camino que las naciones o tribus en el suelo del antiguo imperio zarista. Habrá en nuestra América, comarcas o repúblicas autónomas de araucanos, quechuas, aimaras, mayas y otros; habrá comarcas y repúblicas como

> las propagaba [promovía] Lenin en el mencionado escrito de 1914 y como las hay ahora en la URSS. (1974, p. 93)

A pesar de esta rica discusión al interior de la tradición marxista y su traducción en los debates latinoamericanos, los esfuerzos teóricos por interculturalizar los presupuestos normativos del socialismo fueron lentos y dispersos. La hegemonía estalinista y su particular visión de la nación ocultaron estos debates, causando consecuentemente una ceguera epistemológica para el tratamiento de reivindicaciones étnicas y culturales. Adicionalmente, la línea armada de tendencia foquista no solo subordinó lo político a lo militar, sino también relegó a segundo plano las preocupaciones teórico-prácticas sobre el reconocimiento cultural y el posible rol de los pueblos originarios como sujetos revolucionarios. Las experiencias insurgentes en Guatemala, Nicaragua, Perú, México y Colombia ilustran la frágil y tensa relación entre las guerrillas y los movimientos indígenas. En paralelo, la instauración de dictaduras militares, doctrinas de seguridad nacional y estados de excepción de abierta naturaleza anticomunista y antipopular (Plan Cóndor) desencadenó procesos de « clandestinización » que, por un lado, dificultaron el debate teórico y la comunicación social y, por otro lado, sembraron la desconfianza entre múltiples actores sociales.

2.

Paralelamente a los esfuerzos de interculturalización del horizonte revolucionario de cuño marxista, « intelectuales duales » (Estermann, 2016) tales como Fausto Reinaga, Ramiro Reynaga, Guillermo Carnero Hoke, Virgilio Roel Pineda y Antonio Pop Caal problematizaron críticamente algunos elementos canónicos de la teoría crítica europea con el ánimo de integrarlos a las luchas culturales, étnicas y anticoloniales de los pueblos originarios[184]. Siguiendo a Bonfil Batalla (1981), estos esfuerzos teóricos se encaminaron a organizar y sistematizar los contenidos normativos de un posible pensamiento político capaz de guiar y orientar la liberación de los pueblos culturalmente

[184] Al respecto, conviene aclarar que la categoría de « intelectual » se distancia de su sentido referido al mundo universitario profesional y académico, en donde la figura y protagonismo individual es altamente estimado. Citando la edición de Claudia Zapata titulada *Intelectuales indígenas piensan América Latina* (2007), María Elena Oliva reseña una posible definición: « Es posible identificar al menos dos tipos de intelectuales: uno crítico y otro dirigente. El primero alude a un intelectual más ligado al ámbito del conocimiento, particularmente disciplinario, que teoriza sobre su condición indígena y cuyos postulados pueden o no ser considerados en las organizaciones. El segundo se refiere a un intelectual más político y vinculado a las organizaciones del movimiento, generalmente líder y por lo tanto influyente ideológicamente. Igidio Naveda, quechua peruano, ha identificado un tipo de intelectual intermedio, que tiene una formación disciplinaria -sobre todo profesores, sociólogos y abogados- en un espacio académico, y que a su vez está muy vinculado al seno del movimiento » (2014, p. 14).

diversos. Al presuponer un paralelismo civilizacional entre el « mundo occidental » y el « mundo indígena », algunos de estos intelectuales radicalizan los postulados normativos subyacentes a sus demandas de autonomía política y cultural. Bajo el rubro de *indianismo*, no solo asumieron una posición de negación total de la « civilización Occidental », expresión ideológica del invasor y colonizador, sino también vislumbraron un nuevo tipo de organización social concordante con la matriz civilizacional indígena basada en la propiedad colectiva (redistribución) y en la armonía entre los seres humanos (reciprocidad).

Estos esfuerzos teóricos se nutren de una reinterpretación y reapropiación del legado cultural presente en estructuras de organización social indígena (ideas, prácticas e instituciones) que han perdurado durante varios siglos. La existencia de prácticas e instituciones colectivas relacionadas con la ayuda y el trabajo mutuo, la toma de decisiones y la resolución pacífica de conflictos (ayni, minga, apachikuy, tequio, tinkuy, yanapakuy, etc.) han contribuido a la pervivencia de un sentido común y un razonamiento práctico de naturaleza intersubjetiva. Gracias a la transmisión oral de estas estructuras, los pueblos originarios han podido mantener cierta cohesión social que ha facilitado la reproducción de lazos culturalmente diferenciados. Esas estructuras han sido consecuentemente vehiculadas como estrategias de resistencia frente a los procesos de desposesión y privatización iniciados por el colonialismo y el capitalismo. En efecto, la cotidianidad de la vida, la revitalización de la memoria histórica y la lucha por la autonomía convergen en el esfuerzo por preservar un tipo de organización social e identidad cultural históricamente desvalorizada por la civilización occidental. En palabras de Bonfil,

> La cotidianidad, pues, estaría garantizada como matriz de la diferencia por la existencia de ámbitos sociales en los que las relaciones y los contenidos y los significados culturales correspondientes resultan compartidos exclusivamente por los miembros del grupo. La familia, las actividades hogareñas, el uso del tiempo libre, ciertas formas de asociación para el trabajo, la vida ceremonial, ritual y festiva, se encuentran entre las instancias institucionalizadas que permiten una práctica cotidiana diferenciada y, en consecuencia, hacen posible la permanencia de una identidad étnica. (1981, p. 25)

Ilustrando el origen histórico de estas estructuras de organización social en el mundo andino, conviene mencionar el rol transmisor que tuvieron los *Comentarios Reales* (1609) del Inca Garcilaso de la Vega y la *Primer nueva corónica y buen gobierno* (1615) de Felipe Guamán Poma de Ayala. Como cronistas indígenas, estos autores resaltan el rol transformador y emancipador de estas prácticas incas, en la cual cierta idea de justicia, buen gobierno e igualdad social está entrelazada con la cotidianidad de la vida y el sentido común. Refiriéndose al caso de los

Comentarios, Gomez-Muller (2021) explica cómo el Inca Garcilaso, utilizando el lenguaje de su época, describe estas estructuras como pertenecientes a un tipo de « filosofía práctica » que, en el caso de los incas, tuvo un desarrollo prodigioso en comparación con otras civilizaciones milenarias:

> En el relato historial del cronista cuzqueño [El Inca Garcilaso], la filosofía moral representa el mayor logro cultural o « civilizatorio » alcanzado por los incas, muy por encima de sus saberes en « filosofía natural » y de los conocimientos técnicos. En estos últimos campos sus saberes eran « cortos » (escasos), mientras que en la filosofía moral los incas « se extremaron », alcanzando formas de sabiduría inexistentes tanto en la Roma antigua como en la España y la Europa contemporáneas. (2021, p. 110)

Al respecto, conviene recordar el caso del razonamiento práctico griego ilustrado por Ricœur. En efecto, Aristóteles no habría más que formalizado y sistematizado un pensamiento práctico y una « teoría de la acción » ya presente en los mitos, costumbres e instituciones helénicas. Desde una perspectiva similar, el Inca Garcilaso relataría un tipo de « filosofía moral » que expresa « un saber normativo y axiológico cristalizado en formas específicas de lo social y de lo político, en reglas de vida individuales y colectivas, así como en instituciones y prácticas políticas » (2021, p. 111). En este contexto, la *reciprocidad* comunal de los ayllus y la *redistribución* institucional convergerían, de acuerdo con los cronistas, en el esfuerzo por satisfacer las necesidades de las mayorías y, en particular, de los más pobres, vulnerables y necesitados.

Así pues, la « ley común » refiere a un mecanismo de participación en el trabajo de mantenimiento y mejoras de los bienes de la familia y la comunidad, así como de los bienes comunes o de la « República ». Esta participación se basa en el sistema tripartito de repartición de la tierra (Sol, Rey y comuneros), cuya asignación dependía de criterios sociales tendientes a proteger a la mayoría trabajadora. En este sentido, la asignación tripartita garantizaba que la parte dedicada al culto del Sol y al Rey estuviese siempre subordinada al beneficio de la mayoría de los comuneros. Ancladas en la cotidianidad de la vida, estas prácticas redistributivas fijaban consecuentemente « limites objetivos al apetito de poder y de riqueza de los grupos socialmente hegemónicos » (2021, p. 117).

De manera similar, la « ley de la hermandad » ilustra el interés por satisfacer las necesidades de los vecinos mediante la adjudicación anual y proporcional de tierras a nuevas familias, que podían por otra parte gozar libremente de las tierras « pertenecientes » al ayllu local. A pesar de que una cierta parte de la producción es acumulada privativamente, la mayoría de los

bienes eran redistribuidos proporcionalmente según las necesidades de las familias y los hogares. Para poder adjudicar nuevas tierras, la ley de la hermandad dependía de una unidad de medida, el *tupu*, que tomaba en consideración una serie de elementos indispensables para su explotación y asignación tales como el número de integrantes en la familia, los recursos hídricos, la calidad de la tierra, la extensión, la proximidad, etc. En este sentido, « el tupu no separa lo que es medido (la tierra) del ser social (el humano) que la mide para hacerla producir de tal manera que *todos* los miembros de la sociedad dispongan de lo necesario para vivir » (Gomez-Muller, 2021, p. 126).

Finalmente, « la ley en favor de los pobres » está destinada a suministrar una serie de « mínimos vitales » (alimentos, vestimenta, techo, etc.) a quienes sufrieran alguna limitación física (enfermedad, vejez, discapacidad) o no tuvieran una familia lo suficientemente numerosa para ocuparse del cultivo de la tierra. Dado que el dinero y la propiedad eran inexistentes en esta sociedad, la condición de pobreza de una persona refería, más bien, a la incapacidad de vivir sin el apoyo de la comunidad. Este tipo de « protección social » era cubierto conjuntamente por pósitos estatales que suministraban semillas y por el *ayllu* que ofrecía trabajo desinteresadamente.

Con el ánimo de comprender mejor las estructuras de organización social mencionadas por el Inca Garcilaso, conviene complementar y contrastar científicamente el relato con los datos suministrados por la historiografía, etnología, arqueología y antropología contemporánea. Sin pretender realizar una presentación exhaustiva, mencionaremos algunas tesis analizadas por Alfredo Gómez-Muller (2021), las cuales no solo confirman la existencia de estas estructuras sociales, sino también su funcionamiento basado en la reciprocidad y la redistribución.

En términos generales, la voz *ayllu* registrada en los primeros diccionarios quechua y aymara en el siglo XVI ha sido traducida históricamente por casa, linaje, casta, familia, tribu o genealogía. Esta definición presupone la existencia de un origen o ancestro común – real o ficticio – que confiere unidad y sentido a una serie de prácticas reproducidas de generación en generación. En este sentido, autores como Henrich Cunow, John Murra, Nathan Wachtel, Henri Favre o David Brading consideran que, tal como lo describió el Inca Garcilaso, existieron efectivamente una serie de comunidades andinas prehispánicas estructuradas en relaciones de parentesco, caracterizadas por la tenencia colectiva de la tierra y la redistribución periódica de lotes en función de las necesidades (2021, p. 139). Siguiendo la investigación de estos autores, podemos desestimar entonces las « tesis antigarcilacistas » que consideran la totalidad de datos presentes en

Comentarios Reales como una ficción, idealización e invención individual (Menéndez y Pelayo). En efecto,

> Los nuevos estudios sobre el Perú de los incas han permitido establecer que la práctica de la solidaridad comunal constituyó la base de la sociedad inca y de la organización del Tawantinsuyo. La estructura socioeconómica y cultural que articulaba y confería sentido a las prácticas comunales de bien común era aquella que el Inca Garcilaso denominaba « concejo », esto es, el *ayllu* o comunidad. El *ayllu* aseguraba a todos sus miembros lo necesario para la vida humana, redistribuyendo equitativamente la tierra en función de las necesidades de cada unidad familiar y utilizando para ello el *tupu*, una unidad de medida que evaluaba la superficie de la tierra necesaria para el mantenimiento de una persona. (2021, p. 136)

Ahora bien, aunque exista suficiente evidencia para confirmar la presencia de estas comunidades de parentesco y sus respectivas relaciones sociales, conviene indicar algunos aspectos del relato del Inca Garcilaso que carecen de sustento empírico. Continuando con la exposición de Gómez-Muller, Henrich Cunow fue el primero en estimar que las estructuras de ayuda mutua y redistribución tienen su origen en comunidades pre-incaicas y no en las élites incaicas. Contrariamente a lo señalado por el Inca Garcilaso, estas élites se habrían contentado en reproducir, adaptar y « estatizar » las prácticas comunales. En este sentido, el Inca Garcilaso sobredimensionó e idealizó su naturaleza estatal, otorgándole una centralidad que no corresponde con la realidad empírica del *comunalismo* andino estudiado por Wachtel o Favre. En palabras de Gomez-Muller, « La imagen negativa dada en los Comentarios Reales de los pueblos y culturas anteriores a la expansión inca es evidentemente “inventada”, como dice Cunow, quien en este punto tiene ciertamente razón » (2021, p. 143).

Las investigaciones antropológicas abiertas por Cunow tendrían, sin embargo, un efecto paradójico. En vez de « corregir » ciertos aspectos y datos presentes en los *Comentarios*, terminarían desestimando la totalidad del relato relegándolo al terreno de la « no cientificidad », tal como lo habían hecho anteriormente los hispanistas conservadores. Solo en los años 70, se restituye el valor historiográfico y científico de los *Comentarios*, mediante la incorporación de la dimensión subjetiva del narrador y el carácter apologético de la obra. Estas dimensiones comienzan a ser tenidas en cuenta como fuente de investigación científica, ya que abordan un tipo de historicidad que puede contribuir a la explicación de contexto social y cultural dado.

En este sentido, la historicidad subjetiva operaría como un sustrato vivencial subyacente a la reproducción escrita de memorias utópicas que contribuirían por su parte en la prolongación de procesos de resistencia anticolonial (Alberto Flores Galindo). Como resultado, Brading, Flores

Galindo y Wachtel plantean una posición más equilibrada que se aleja de la línea positivista inaugurada por Cunow. En palabras de Gomez-Muller, « el reconocimiento de la presencia de elementos de "ficción" en el relato historial del Inca Garcilaso no […] lleva a caracterizar *globalmente* el relato como una ficción o "novela utópica", como lo hacían los "antigarcilacistas" en juicios con frecuencia no exentos de supuestos eurocéntricos y de conformismo social » (2021, p. 148). En el marco de la construcción contrahegemónica de memoria histórica, el Inca Garcilaso se esforzaría consecuentemente en plasmar una serie de acontecimientos y datos históricos de la manera más fidedigna posible. En efecto, la invención « idílica » se inscribiría en un esfuerzo por legitimar y revalorizar ciertos aspectos de la cultura inca como medida de resistencia frente a la colonización española y su respectiva construcción hispanizante de la historia. Frente a cierta imagen « justiciera » y « civilizatoria » de la colonización española, el Inca Garcilaso opondría un estado de « bienestar » regulado por la « sabiduría » y « civilización » incaica.

En síntesis, la existencia de una serie de estructuras sociales basadas en la tenencia colectiva de la tierra, la redistribución periódica de lotes y la ayuda mutua ha sido comprobada por múltiples estudios e investigaciones. Más allá de los debates sobre su funcionamiento y naturaleza, estas estructuras han contribuido históricamente a conferir sentido a la vida comunitaria y a sustentar una memoria utópica que podría orientarse en fortalecer luchas contemporáneas y modelos de sociedad alternativos. Por este motivo, el potencial transformador de estas vivencias cotidianas y formas de razonamiento práctico será altamente valorado durante el despertar étnico de los años 70.

Recuperando críticamente algunos debates iniciados por los círculos anarquistas peruanos y continuados por Mariátegui, algunos autores indianistas como Fausto Reinaga o Guillermo Carnero Hoke relacionaron esta « filosofía moral » con un tipo de « socialismo originario » capaz de orientar políticamente las luchas indias en el continente. Así pues, estimaron que los valores subyacentes a este tipo de « socialismo » representan los ideales de igualdad, reciprocidad y justicia social con mayor profundidad y vitalidad que el marxismo. Por sus presupuestos eurocéntricos, materialistas y deterministas, el socialismo marxista-leninista sería, a su juicio, incapaz de instaurar verdaderos lazos sociales igualitarios. En este contexto, el reto epistemológico, hermenéutico y político consistió en traducir estas herencias culturales en programas políticos, estrategias organizativas y horizontes de emancipación.

Con el ánimo de ejemplificar los esfuerzos de reapropiación política y revitalización cultural iniciados por los autores indianistas, abordaremos únicamente los esfuerzos intelectuales iniciados en Bolivia, ya que no solo representan un foco importante de debate y discusión, sino también coinciden coyunturalmente con un amplio proceso de agitación, organización y movilización indígena. Así pues, expondremos brevemente ciertos aspectos de la vida y obra del « intelectual dual » Fausto Reinaga, cuyo legado influenció ampliamente las discusiones sobre la liberación indígena en América Latina. Igualmente, expondremos algunas posiciones aclaratorias de Ramiro Reynaga relativas a la propuesta de revolución socialista defendida por los marxistas y por los indios. Finalmente, mencionaremos el esfuerzo de construcción programática elaborado en el *Manifiesto de Tiahuanacu* (1973), el cual significa en un hito regional en la formulación política de las reivindicaciones de los pueblos originarios.

De manera similar al ejercicio teórico y militante de Georg Manuel en Norteamérica, las reflexiones de Fausto Reinaga representan un esfuerzo por elaborar un pensamiento crítico autónomo, así como una estrategia de organización y lucha política independiente. Conviene mencionar que sus reflexiones se enmarcan en una serie de « crisis de conciencia » que lo obligan a replantear constantemente sus presupuestos ideológicos y normativos. En efecto, los efectos psico-emocionales del colonialismo y el racismo supondrán un esfuerzo vital y existencial de *reinterpretación narrativa* de su propia identidad, en la cual coagulan varias experiencias de desprecio, exclusión y violencia política. Podríamos decir que su búsqueda intelectual se orienta, entonces, a analizar y revertir filosóficamente los efectos negativos de la dominación colonial y, con ello, elaborar herramientas de emancipación que puedan ser transmitidas al conjunto de la población india.

De acuerdo con Gustavo Cruz (2013), su trabajo intelectual podría dividirse en tres grandes etapas: a) la etapa inicial se nutre del marxismo-leninismo, el nacionalismo y el indigenismo, en la cual la lucha de clases se enmarca en una subyacente « lucha de razas » orientada a la « liberación nacional »; b) la segunda etapa coincide con su orientación política de tipo *indianista*, en donde, separándose del « pensamiento cholo-mestizo », considera que el indio es el único responsable de su propia liberación, razón por la cual el indio debe estar en la vanguardia política y revolucionaria (revolución india); finalmente, c) la etapa amáutica responde a un interés « mesiánico » y « salvacionista », en el cual, involucrando la categoría abstracta de *humanidad,*

radicaliza la dicotomía entre « el mundo occidental », destinado a la guerra y catástrofe, y « el mundo indio », ejemplo de paz y estabilidad.

Nos interesa particularmente abordar la segunda etapa de su evolución intelectual, porque coincide con el periodo en el cual la categoría de indio es resignificada adoptando una connotación positiva y emancipadora. En este contexto, su libro *La Revolución India* (1970), prologado por Luis E. Valcárcel, representa concretamente la emergencia de un nuevo marco teórico de comprensión sobre la realidad boliviana, así como la postulación de un nuevo sujeto revolucionario. Al incluir también el *Manifiesto del Partido Indio de Bolivia,* la obra presupone consecuentemente la autonomización del movimiento indio de cara a otras expresiones y organizaciones sociales. En palabras de Cruz: « la vergüenza que confiesa haber tenido en los años veinte, en los años sesenta se transformó en fuerza reivindicativa hasta hacer del indio el hombre por excelencia del mundo, contrario a la bajeza humana del blanco-occidental y del blanco-mestizo boliviano y americano » (2013, p. 67). En este contexto, Reinaga se separa, por un lado, de las fuerzas sociales federadas en torno al nacionalismo del MNR y, por otro lado, de los presupuestos normativos y organizacionales de los partidos de tendencia marxista-leninista (POR y PIR), en los cuales los indios, a su juicio, cumplen únicamente el rol de « retaguardia ». Igualmente, se aleja políticamente de las estrategias foquistas del ELN comandadas por Ernesto « Che » Guevara y su experiencia guerrillera en Bolivia.

Al respecto, conviene mencionar la reflexión que Reinaga hace en su *Revolución India* (1970) sobre el origen indio de una cierta comprensión de la lucha anticolonial que posteriormente influenciará a Marx y el desarrollo del socialismo en contextos coloniales. Esta comprensión proviene del indio Dionisio Inka Yupanqui, quien habría expuesto en el Parlamento de Cádiz durante la ocupación napoleónica (1810) la famosa consigna: « Un pueblo que oprime a otro pueblo no puede ser libre ». Restituyendo históricamente la influencia política de las luchas indias en la liberación de los pueblos, Reinaga critica al marxismo latinoamericano que, por sus prejuicios coloniales y eurocéntricos, habría entendido erróneamente – exceptuando tal vez a Mariátegui – las reflexiones anticoloniales de Marx. En efecto, escribe:

> Lo triste es que los marxistas blancos y mestizos de Indoamérica, han tomado al diputado Inka Yupanqui como a Marx, patas arriba. Porque la cuestión nacional en América, no es la cuestión nacional de Irlanda (1869). El indio, por el que clamaba Inka Yupanqui ante las Cortes de Cádiz, es la nación oprimida; y la nación opresora es el mestizo blanco, gendarme-sayón del imperialismo. Imperialismo y Nación mestiza, oprimen a la Nación india. Es esto lo

> que no quieren o no pueden ver los famosos «marxistas de Latinoamérica...» El diputado inka ante las Cortes de Cádiz, pedía clamorosamente la libertad del indio; luchaba por la liberación del indio. Y Marx, en su tiempo, igual que aquel diputado planteaba y luchaba por la liberación de Irlanda. (Reinaga, 2010, p. 165)

En el marco del Pacto Militar-Campesino, Reinaga reivindica abiertamente su origen indio como estrategia de resistencia y orientación política, razón por la cual se propone forjar una ideología india, el indianismo, y un instrumento político propio, el Partido Indio Boliviano. Siguiendo a Frantz Fanon[185], el « negro genial » como lo llamaba, considera que la liberación cultural, psicológica y moral de los pueblos colonizados no solo implica analizar los aparatos ideológicos y estatales de dominación, sino también un proceso de revitalización de « lo propio », es decir, de aquellas prácticas, ideas, memorias y símbolos ocultados, estigmatizados y despreciados por la ideología dominante. Frente a la construcción ficticia de la nación como chola y mestiza, estima que la Wiphala representa verdaderamente el sentir nacional del pueblo indio boliviano que ha sufrido 200 años de represión, dominio y violencia racial, cultural y económica.

Como resultado, piensa que la liberación del pensamiento no solo depende de un cambio de las estructuras económicas del poder, sino también de un proceso de « concientización histórica » que contradiga el « relato oficial » construido por los invasores o « fieras rubias ». En este sentido, Reinaga procura definir claramente la orientación filosofía y política de su proyecto indianista, el cual, de acuerdo con Gustavo Cruz, se nutre de dos cuestiones particularmente importantes, a saber: a) la dialéctica indianista del indio versus el cholo o mestizo; b) el indianismo definido como superador del indigenismo (2013, p. 207).

Si bien usa de una serie de categorías tributarias de la crítica europea, Reinaga se aleja de la teoría revolucionaria marxista-leninista ortodoxa, la cual, a su juicio, se ha mostrado inoperante en el contexto boliviano. En efecto, esta teoría ha buscado campesinizar a los pueblos indígenas y despojarlos de su identidad cultural, reduciéndolos a una simple « clase social ». En su lugar, propone la defensa del indio como « raza », « pueblo » o « nación », cuyo « comunismo

[185] Esta influencia puede rastrearse no solo en las apreciaciones que el mismo Reinaga hizo de Fanon, sino también en el vocabulario y campo de análisis relacionado con el rol de la Iglesia, la relación entre blanquitud y riqueza y la construcción simbólica de monumentos y estatuas, entre otros. En palabras de Ivan Calle Apaza: « La obra más esencial de Fausto Reinaga, sin duda alguna es “La Revolución India” (1970); en este libro, en su mayor parte escrita, notamos una influencia clara y a la vez encontramos las mismas ideas y términos que Frantz Fanon utiliza en sus diferentes escritos, tales como: Occidente, metrópoli, violencia organizada, blanco, situación colonial, colonizado, reino de la libertad, entre otros » (2011, p. 63).

ancestral » o « socialismo preamericano » es un baluarte político y emancipatorio que debe ser reivindicado. Al respecto, estima que los avances de la ciencia y técnica europea deben estar subordinados a los sistemas comunales milenarios y, no de manera inversa, tal como lo proponen ciertas corrientes indigenistas revolucionarias.

Desafiando el esquema lineal y evolucionista de la teoría del progreso y desarrollo, considera entonces que la lucha anticapitalista es obsoleta si no se combate igualmente « la ideología occidental » que dio nacimiento al capitalismo. Desde esta perspectiva, la tarea de las organizaciones indígenas consiste en liberar « raza », « pueblo » o « nación » oprimida históricamente por la amplia gama de versiones ideológicas que ha adoptado la matriz civilizacional occidental (republicanismo, liberalismo, marxismo-leninismo, etc.). Suponiendo un antagonismo entre la civilización occidental y la civilización india, Reinaga desarrolla críticamente una reinterpretación de la naturaleza de la modernidad europea como tributaria del individualismo y el imperialismo:

> El Occidente es un sistema social *individualista de propiedad privada*: el Tawantinsuyo, el Inkanato, es un *sistema social colectivista de propiedad socialista*. El Occidente por antonomasia es propiedad individual, por tanto, guerra; el Inkanato, en contraposición, es propiedad social, por tanto, paz. El Occidente ha hecho del hombre « lobo del hombre », mientras que el Inkanato ha hecho al hombre hermano del hombre, en una sociedad de trabajo y amor. Y este occidente es quien puso en tela de juicio la humanidad de sus habitantes. España negó la condición de ser humano al « natural » de este continente; creyó y pensó que el aborigen era una especie distinta de la especie humana. (Reinaga, 2010, p. 46)

Partiendo de estos presupuestos, aclara que la liberación del indio no se puede reducir exclusivamente a cuestiones relacionadas con el « trabajo », « el salario » y « la propiedad », ya que estas formas de organización social son extrañas a la sociedad india. Así pues, estima que las relaciones de explotación y dominación colonial transcienden las bases económicas, inscribiéndose así en una relación de deshumanización más profunda: el colonialismo que bestializa y animaliza a los seres humanos[186]. En efecto, no se puede luchar contra la explotación capitalista sin reivindicar primordialmente el fin de la dominación colonial, la cual cronológicamente hablando es anterior a la emergencia de la dominación burguesa. En sus propias palabras,

[186] Retomando las reflexiones de su padre, Ramiro Reynaga escribe al respecto: « La explotación racial es la primera, es la base de toda otra forma de injusticia, es la que permite y origina todos los males sociales, incluso la explotación clasista » (1981, p. 101).

> En Bolivia no existe la tal burguesía territorial o rural; el indio no es un asalariado; no vive del salario. El indio no es una clase social. ¿Entonces qué es? El indio es una raza, un pueblo, una Nación oprimida. El problema indio no es el problema « campesino ». El campesino auténtico lucha por el salario. Su meta es la justicia social. El indio no lucha por el salario, que nunca conoció; ni por la justicia social, que ni siquiera imagina. El indio lucha por la justicia racial, por la libertad de su raza; raza esclavizada desde que Occidente puso su pezuña en las tierras del Tawantinsuyo. El problema del indio no es un asunto de asimilación o integración a la sociedad « blanca, civilizada »; el problema del indio es un problema de LIBERACIÓN. El indio no puede, no tiene que ser « campesino » de la sociedad « blanca »; el indio tiene que ser hombre libre, en « su » sociedad libre. (Reinaga, 2010, p. 52)

Continuando con nuestra exposición, conviene mencionar igualmente el trabajo de Ramiro Reynaga, hijo de Fausto Reinaga, quien no solo contribuirá en las discusiones teóricas sobre el horizonte de liberación del indio, sino también fomentará procesos de organización política, tal como la creación del *Consejo Indio Suramericano* (CISA) fundado en Ollantaytambo en Perú (1980). Nos interesa particularmente la crítica de Ramiro Reynaga a la racionalidad teleológica y predeterminada subyacente al marxismo ortodoxo latinoamericano, el cual pretende imitar las experiencias socialistas europeas. De manera similar a Fausto, considera que la América precolombina vivió la práctica comunitaria del « socialismo » sin haber atravesado por las etapas del esclavismo, feudalismo y capitalismo. Por tal razón, el verdadero camino en la construcción del socialismo supone un proceso de reconstrucción normativa de las fuentes morales y políticas de las antiguas civilizaciones indígenas. El camino hacia el socialismo no se halla entonces en la sumisión a los procesos de « maduración » de las fuerzas productivas. Por el contrario, estima que:

> La revolución marxista-india será nueva, nueva en el sentido auténtico, porque la novedad no es un fenómeno ahistórico, menos antihistórico, no es algo universalmente inusitado, suspendido en el aire sin contacto con el tiempo y el espacio. La novedad es consecuencia necesaria de lo ancestral, tiene que nutrirse de lo que ya fue y es, no de lo que parece, por eso novedad es reencuentro con las raíces más profundas de un pueblo, es retorno dialéctico a su esencia. (1981, p. 109)

Finalmente, es importante mencionar cómo estos problemas teórico-prácticos se tradujeron en programas políticos en el seno de las nacientes organizaciones indígenas. Al respecto, el *Manifiesto de Tiahuanacu* (1973) articula claramente el nuevo horizonte emancipador elaborado durante el despertar étnico. Reunidos en el centro ceremonial de Tiwanaku, un grupo de jóvenes

hijos de la Revolución de 1952 suscribieron un manifiesto que busca analizar críticamente los logros y falencias de la nueva sociedad boliviana[187].

En términos generales, el manifiesto denuncia la reproducción de la dominación cultural e ideológica que, bajo nuevos ropajes, procuran asimilar e integrar a las amplias nuevas masas indias. Evocando las palabras que habría pronunciado el indio Dionisio Inca Yupanki en las Cortes de Cádiz, el manifiesto afirma que el colonialismo no solo atenta contra la dignidad de los colonizados, sino también pervierte psicológica y moralmente al colonizador, volviéndolo igualmente esclavo. Con clara resonancia al *Discurso sobre el colonialismo* de Cesaire, este Manifiesto expone consecuentemente la doble condición de dominación de los pueblos indígenas: explotados económicamente y oprimidos política y culturalmente. En efecto, esta condición se refleja en « la falta de participación real de los campesinos quechuas y aymaras en la vida económica, política y social del país » (En Bonfil Batalla, 1981, 216) Para superar esta ausencia, la elaboración de políticas destinadas a la población indígena debe no solo adaptarse a los contextos culturales del país, sino también contar con la participación activa de los destinatarios de dichas políticas. Queriendo imitar el modelo de desarrollo de otros países, la dirigencia boliviana ha desconocido, por tanto, la realidad cultural de las masas indígenas promoviendo un tipo de ciudadanía completamente ajeno a las especificidades culturales del país:

> La escuela rural por sus métodos, por sus programas y por su lengua es ajena a nuestra realidad cultural y no solo busca convertir al indio en una especie de mestizo sin definición ni personalidad, sino que persigue igualmente su asimilación a la cultura occidental y capitalista. Los programas para el campo están concebidos dentro de esquemas individualistas a pesar de que nuestra historia es esencialmente comunitaria. El sistema cooperativo es connatural a un pueblo que creo modos de producción en mutua ayuda como el ayni, la mink'a, yanapacos, camayos... La propiedad privada, el sectarismo político, el individualismo, la diferenciación de clases, las luchas internas nos vinieron con la Colonia y se acentuaron con los Regímenes Republicanos. La reforma agraria está concebida también dentro de ese esquema. (En Bonfil Batalla, 1981, 217)

Además de denunciar las políticas asimilacionistas de la escuela rural y la reforma agraria, el Manifiesto también rechaza una visión materialista del progreso, según la cual solo la redistribución de riqueza económica sirve de criterio de evaluación de las políticas sociales emancipatorias. También estiman que el fortalecimiento y revitalización de las estructuras

[187] Este manifiesto es firmado por el Centro de Coordinación y Promoción Campesina Mink'a, el Centro Campesino Túpac Katari, la Asociación de Estudiantes Campesinos de Bolivia y la Asociación Nacional de Profesores Campesinos.

milenarias de organización social anteceden la liberación de los indígenas. Para ello, es necesaria la relectura de la « historia oficial » heredera de la visión blanca-mestiza de la nación, la cual promueve el desprecio e infravaloración de la cultura indígena. Razón por la cual plantean críticamente una relectura del ciclo histórico que va desde la colonización española, pasando por la Independencia hasta llegar a la Revolución del 52. Consecuentemente, promueven un tipo de organización política autónoma creada, dirigida y apoyada por los campesinos indígenas como único medio de liberación y reproducción de la historia, héroes y heroínas, ideales y valores propios.

c. La emergencia de organizaciones sociales y partidos políticos étnicos

Luego de haber introducido generalmente la reorientación filosófica, ideológica y doctrinaria relacionada con la reivindicación de organizaciones sociales y partidos étnicos en América Latina, conviene profundizar su evolución histórica. Tras acceder a formas de educación secundaria y superior, los liderazgos indígenas impulsaron y crearon organizaciones *autónomas* como una forma de *liberación* de la acción política y de la memoria histórica. Lo anterior supuso una ruptura con el indigenismo paternalista de Estado, así como con el tutelaje de las comunidades religiosas y partidos políticos de izquierda (Van Cott, 2005, p. 9). Al respecto señala Stavenhagen:

> El pensamiento expreso de estos grupos, en sus manifiestos, declaraciones y programas, tiene los siguientes puntos comunes, teniendo en claro que cada uno le da en su interior un peso específico distinto: la recuperación de la historia como conocimiento de la resistencia anticolonial; la recuperación y valoración de las lenguas propias como vehículo y expresión de la conciencia colectiva de cada nacionalidad india; la recuperación y afirmación de la racionalidad de cada grupo indígena en sus relaciones con la naturaleza; la reactualización histórica de la idea y del proyecto de territorialidad étnica como sustento material y simbólico de cada grupo; la formulación de una política y de una práctica autónoma en todo lo que atañe a la vida en el interior del grupo (1988, p. 149)

Este proceso de reorientación política se entrelaza con dos fenómenos sociales importantes, la migración hacia las ciudades y la colonización de las cuencas selváticas (Amazonas). Por un lado, la llegada a las ciudades no solo supuso el acceso a educación superior y a un abanico profesional más variado, sino también la experiencia del racismo y la exclusión, cuyo efecto político fue la reafirmación y reapropiación de una identidad india. Por otro lado, y gracias al boom

energético de la postguerra, la explotación de la minería y los hidrocarburos a gran escala se intensificaría en regiones históricamente apartadas. Como resultado, nuevas industrias penetran y ocupan amplios territorios selváticos despojando y desplazando a los pueblos originarios. En este escenario, la organización indígena surge como respuesta a esta penetración capitalista y sus mecanismos de desposesión y dominación.

En efecto, liderazgos y organizaciones sociales y políticas de naturaleza étnica comienzan a revitalizar aquellos componentes que no solo habían sido invisibilizados durante el periodo de reconocimiento ciudadano corporativo iniciado por los gobiernos nacional-populares, sino también por las propuestas de reforma estructural impulsadas por la CEPAL. Simultáneamente, se orientan políticamente contra el progresivo desmonte de derechos sociales iniciado por el neoliberalismo, los gobiernos autoritarios y las dictaduras militares. Todo lo anterior supuso esfuerzos de articulación local, nacional y regional que lograron trazar agendas y plataformas de lucha comunes.

Desde sus inicios en los años 70, el proceso de autonomización ha articulado conjuntamente las luchas agrarias por la propiedad colectiva de la tierra y las demandas de reconocimiento cultural diferenciado. En este sentido, las nacientes organizaciones indígenas lucharon no solo por el goce de derechos civiles, sociales y políticos fundamentales, sino también por derechos especiales de grupo relacionados con la autonomía territorial, la participación política o la educación intercultural bilingüe. Desde esta perspectiva, el acceso a los derechos sociales (educación, tierra y salud) no es verdaderamente *universal* cuando su goce está condicionado a la asimilación cultural o aculturación, razón por la cual la lengua, la historia y la cultura constituirán ejes discursivos fundamentales de este nuevo horizonte político. Retratando el caso del katarismo boliviano, Álvaro Garcia Linera escribe:

> El aporte fundamental de este periodo es la reinvención de la *indianitud*, pero ya no como estigma, sino como sujeto de emancipación, como designio histórico, como proyecto político. Se trata de un auténtico renacimiento discursivo del indio, a través de la reivindicación y reinvención de su historia, de su pasado, de sus prácticas culturales, de sus penurias, de sus virtudes, que ha de tener un efecto práctico en la formación de autoidentificaciones y formas organizativas. (2009, p. 486)

Si bien la presencia de organizaciones y partidos étnicos data de los años 70 y 80, su irrupción de alcance nacional comienza en los años 90 debido principalmente a una reconfiguración del orden constitucional y, particularmente, de una nueva normatividad electoral.

Como veremos detalladamente en el próximo capítulo, estas transformaciones contribuyeron a la democratización social, la transformación de los Estados-monoculturales y la resignificación del sentido común altamente marcado por el racismo y el colonialismo. Por el momento, nos concentraremos en las condiciones de emergencia de las organizaciones indígenas autónomas y su respectiva participación política desde una perspectiva continental.

Para comprender socialmente la emergencia de organizaciones étnicas, nos apoyaremos en el trabajo de Yashar (2005), quien siguiendo los trabajos de Collier y Collier (2002), estima que este fenómeno sociopolítico en países como Bolivia, México, Perú o Ecuador podría explicarse debido a las transformaciones estructurales concomitantes a un cambio de régimen de ciudadanía, el cual transita de un modelo nacional-popular a uno neoliberal. Si consideramos que un régimen de ciudadanía estipula institucionalmente los criterios requeridos para gozar de una serie de derechos, podemos decir que el régimen nacional-popular, a pesar de sus limitaciones, amplió sustancialmente los criterios de inclusión ciudadana, ampliando el padrón electoral y promoviendo nuevas formas de protección social. Como resultado, se creó un *dualismo político* que aseguraba, por un lado, la inclusión social y política de las masas campesinas e indígenas y, por otro lado, facilitaba una cierta autonomía local. En estos países, « Before the state, Indians assumed identities as peasants – thereby gaining access to the social services and goods (in other words, *social rights*). Within the community, peasants assumed their identities as Indians – thereby securing local cultural enclaves – » (Yashar, 2005, p. 64).

Con la irrupción del neoliberalismo en los años 70, el desmantelamiento progresivo de los derechos civiles, políticos y sociales, que beneficiaban particularmente a las poblaciones indígenas, supuso la politización de las identidades étnicas locales como estrategia de resistencia y lucha social. Al desestructurarse el régimen de ciudadanía corporativista, se descompuso igualmente el dualismo étnico-campesino, lo cual causa la politización de una forma de pertenencia cultural diferenciada. Razón por la cual, se puede constastar que allí « Where autonomy was possible, ethnic cleavages were weak. Where autonomy was subsequently challenged, ethnic cleavages became more salient » (2005, p. 54).

Desde una perspectiva similar, Donna Lee Van Cott (2005) estima que la orientación clasista de las organizaciones campesinas e indígenas de los años 30 y 50 cambiaría en los años 60 desarrollando una agenda de reivindicaciones más heterogénea tales como las demandas de

autonomía y reconocimiento cultural diferenciado. En este contexto, las nuevas organizaciones étnicas convergen parcialmente con las experiencias de resistencia de los movimientos de izquierda libertaria y autonomista que emergieron luego de Mayo del 68. En lo esencial, estas experiencias organizativas priorizarán la participación y toma de decisión igualitaria y descentralizada, directa y asamblearia, con el objetivo de preservar una independencia política. Por eso, procuran formar movimientos y confederaciones basadas en estructuras horizontales. En efecto, estas nuevas organizaciones lucharon « to maintain independence and were explicitly oriented toward defending cultural and ethnic rights and to advancing long-standing territorial claims, as opposed to the limited set of socioeconomic demands that the [classical] left promoted » (Van Cott, 2005, p. 10).

Con el ánimo de analizar detalladamente los procesos de autonomización política iniciados en los años 70, nos inspiraremos en los trabajos de Yvon Le Bot (2009), quien formula respectivamente tres ciclos de formación, consolidación e irrupción política. A su juicio, 1) el *ciclo de formación* (1964-1978) inicia con la conformación de la Federación Shuar y las primeras organizaciones kataristas en Bolivia; 2) el *ciclo de consolidación* (1977-1990) comienza con la fundación del *Comité de Unidad Campesina* (CUC) en Guatemala y las primeras organizaciones indígenas nacionales; y, finalmente, 3) el *ciclo de irrupción victoriosa en política* (1991-) coincide con las primeras victorias electorales de partidos políticos étnicos en el continente[188].

Teniendo en cuenta este esquema de evolución histórica, las primeras organizaciones indígenas autónomas (1964-1975) surgen en el marco de los procesos de reforma estructural impulsados por los Estados latinoamericanos, la CEPAL y el programa de ayuda estadounidense Alianza por el Progreso. También, se enmarcan en la reorientación de la política pastoral de la Iglesia Católica tras el Concilio Vaticano II. En América Latina, la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (1968, Medellín, Colombia) procura aplicar la Doctrina Social de la Iglesia desde una perspectiva liberacionista anclada en la Opción Preferencial por los pobres y su

[188] Conviene mencionar que, aunque el MITKA (Movimiento Indio Tupaq Katari) y el MRTKL (Movimiento Revolucionario Tupac Katari de Liberación) irrumpen en 1978 en Bolivia, su desempeño electoral tuvo poca incidencia política. El ciclo descrito por Le Bot se inscribe, por el contrario, en un horizonte electoral de inserción política relacionado con la elección del vicepresidente boliviano Víctor Hugo Cárdenas (1993), así como la victoria de la lista de las Autoridades indígenas de Colombia (Lorenzo Muelas) y la Organización indígena de Colombia (Francisco Rojas Birry) a la Asamblea Nacional Constituyente de Colombia (1990).

respectiva pastoral india, operaria y ecológica. En países como Brasil, Chile, Nicaragua, Ecuador y Guatemala, los sectores más progresistas de la Iglesia ligados a la Teología de la Liberación emprendieron la construcción de *Comunidades Eclesiásticas de Base* (CEBs), las cuales contribuyeron positivamente en el proceso de autonomización de las organizaciones indígenas.

En este contexto, las nacientes organizaciones indígenas exigen que se tenga en cuenta las especificidades culturales y territoriales de las comunidades, razón por la cual buscarán complementar la titulación individual con formas de propiedad colectiva, evitando así la subordinación de lo indígena a lo campesino. Igualmente, se opondrán a la castellanización de la educación pública, impulsando formas de educación intercultural bilingüe. Así pues, los primeros procesos de organización indígena serán de naturaleza local y regional, priorizando el fortalecimiento de las redes de apoyo destinadas a la recuperación de tierras, la reconstrucción de la memoria y las tradiciones culturales, al igual que a la definición de una plataforma de lucha que imprima una identidad propia.

Como resultado, nacieron la Federación Shuar (1961), la Confederación Nacional de Asociaciones Regionales Mapuche (CNAM) (1969) en Chile y la Confederación de Pueblos de la Nacionalidad Kichwa del Ecuador (ECUARUNARI*)* (1972) en Ecuador. También surgieron las primeras organizaciones kataristas en Bolivia (1969-1971), el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC*)* (1971) en Colombia, la Alianza de Progreso para Miskitu y Sumu (ALPROMISU) (1973) en Nicaragua y la Asociación Indígena de la República Argentina (AlRA) (1975). En palabras de Le Bot:

> Dans une première phase, les mouvements indigènes s'apparentent donc aux mouvements paysans et se développent dans leur orbite. Les acteurs se définissent en termes sociaux, mettent l'accent sur les revendications socio-économiques (terre, crédit, routes, etc.), et combattent une domination et des adversaires (en premier lieu des propriétaires terriens) eux-mêmes définis en termes sociaux. Toutefois, des caractéristiques et des orientations spécifiques et différentes se font jour peu à peu. Les acteurs s'affirment non seulement comme paysans (certains ne le sont pas), mais aussi comme Indiens. Ils dénoncent et combattent une domination qui est autant culturelle que sociale. (2009, p. 58)

Continuando con la cronología propuesta, se desarrolla respectivamente un segundo *ciclo de consolidación* (1978-1990), en donde las organizaciones indígenas amplían sus procesos políticos proyectando una dimensión nacional y continental a sus reivindicaciones. Logrando mayores niveles de unidad programática y política, pudieron articularse con otros actores sociales tales como sindicatos, partidos políticos y organismos internacionales. En este contexto, nacen,

por ejemplo, la União das Nações Indígenas (1977) en Brasil, el Comité de Unidad Campesina (1978) en Guatemala, Ad Mapu (1978) en Chile, la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB) (1979), la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (AIDESEP) (1980) y la Organización Nacional de Indígenas de Colombia (ONIC) (1982). También se crea la Confederación de nacionalidades indígenas de la Amazonía ecuatoriana (CONFENIAE) (1982) y la Confederación de nacionalidades indígenas de Ecuador (CONAIE) (1986).

Globalmente, estas organizaciones se sumaron a los esfuerzos por democratizar sociedades altamente marcadas por la violencia, la pobreza y las dictaduras militares, en donde antiguos regímenes nacional-populares eran remplazados paulatinamente por una comprensión neoliberal de la ciudadanía. Este ciclo está marcado por la pérdida de centralidad política de los sindicatos, exceptuando Bolivia, el desmonte de reformas agrarias, la criminalización de los movimientos sociales y el recrudecimiento de la lucha guerrillera. En efecto,

> Class-based federations have lost political and social leverage throughout the region, and consequently Indians have lost their formal ties and access to the state. Most dramatically for Indians, states have slowed down (in some cases reversed) land reforms, privatized land markets, liberalized agricultural prices, eliminated agricultural subsidies, and diminished credit programs. The reforms threaten a communal land base that the state had once made inviolable. In other words, they have threatened the social rights that had been extended with the earlier corporatist citizenship regimes. (Yashar, 2005, p. 68)

Desde una perspectiva regional, los dos ciclos de autonomización organizativa y política redundan igualmente en esfuerzos por ampliar el espectro de acción y coordinación de las luchas indígenas. En este sentido, se desarrolla el Primer Parlamento Indio de América del Cono Sur en Paraguay (1974), en el cual representantes de 11 naciones indígenas discutieron en 4 lenguas oficiales (guaraní, chulupí, español y portugués) el conjunto de problemas que les atañe como pueblos indígenas. De la misma manera, se celebró el primer Congreso de Movimientos indios de Suramérica en Ollantaytambo, Perú, (1980) que termina priorizando la línea étnica-cultural en detrimento de la línea estrictamente clasista[189]. Igualmente, se constituyó la Coordinadora de las

[189] A modo de balance: « Mientras en 1974 el Parlamento Indio del Cono Sur se preocupaba principalmente de las condiciones de vida de los indios en sus países respectivos, el congreso de Ollantaytambo planteó los problemas en términos resueltamente políticos y de "liberación" mediante la "descolonización", siguiendo para ello un radicalismo creciente que sitúa en adelante en la lucha ideológica entre el occidentalismo y el indianismo" » (Boisson, 1982, p. 62).

Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (COICA) (1982)[190], la cual federa y representa a 511 pueblos, incluyendo 66 pueblos en Aislamiento Voluntario y Contacto Inicial. Este periodo coincide también con la prolongación de los procesos anticoloniales de luchas por el reconocimiento negro iniciados en la década de los sesenta y setenta, cuyo antecedente inmediato fue el Coloquio de la Negritud y América Latina de 1974, en Dakar, organizado por Léopold Sédar Senghor, presidente de la República del Senegal. En efecto,

> El movimiento social de la negritud fue muy importante en Latinoamérica durante los años 70 y 80. Su momento cumbre se dio con la realización de los tres Congresos de la Cultura Negra de las Américas: Colombia (1977), Panamá (1980) y Brasil (1982). Estos congresos buscaron afirmar una identidad cultural negra latinoamericana, cuestionar el racismo y construir una relación simbólica con el continente y la diáspora africana. (Valderrama Rentería, 2021).

Si bien estos son solo algunos ejemplos de una amplia gama de movimientos y organizaciones indígenas y afroamericanas en el continente, vemos una clara tendencia de *autonomización* organizativa y política enraizada en reivindicaciones étnicas y culturales que buscan traducir localmente los esfuerzos impulsados en el ámbito internacional. Al final de este ciclo de consolidación organizativa, las exigencias de participación y autonomía política se fortalecerán, repercutiendo positivamente en una serie de transformaciones constitucionales sin precedentes en el continente. En virtud del contexto político de cada país, se institucionaliza constitucionalmente el reconocimiento de la diversidad cultural, alterando los imaginarios nacionales y criterios de participación política. Tal cambio se realiza a través de múltiples canales: a) procesos de paz entre Estados y grupos insurgentes; b) reconocimiento de tratados internacionales; c) presión y movilización social (Alcántara Sáez & Marenghi, 2007). Concretamente,

> C'est à partir de la fin des années 1980 et du début des années 1990 que les Etats latino-américains, prennent un peu de distance avec les traditions juridiques d'inspiration jacobine, nationale-étatique ou libérale, entrouvrent la porte à une « politique de la reconnaissance ». Sous la pression du mouvement indien et grâce aux relais qu'ils trouvent au sein de certains secteurs des couches moyennes urbaines, la question de la différence et des droits culturels a fait irruption

[190] Esta Coordinadora está compuesta por la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (AIDESEP) (Perú); la Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB) (Brasil); la Organización Regional de los Pueblos Indígenas de Amazonas (ORPIA) (Venezuela); la Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia (CIDOB) (Bolivia); la Confederación de las Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana (CONFENIAE) (Ecuador); la Asociación de Pueblos Amerindios de Guyana (APA) (Guyana): la Organización Nacional de los Pueblos Indígenas de la Amazonia Colombiana (OPIAC) (Colombia); la Organizaciones Indígenas de Surinam (Organization van Inheemsen en Surinam) (OIS) (Surinam): Federación de Organizaciones Autóctonas de Guyana Francesa (Fedération des Organisations Autochtones de Guyane) (FOAG) (Guyana Francesa) (2023).

> dans le débat public au Brésil, en Equateur, en Colombie, au Guatemala et au Mexique, par exemple. Les mouvements indiens ne sont pas une création des politiques multiculturelles, mais, à l'inverse, l'adoption de textes relatifs aux droits culturels est le résultat de demandes formulées par les groupes concernés et n'a connu un début d'application que là où ces demandes étaient appuyées par des luttes concrètes. (Le Bot, 2009, p. 67)

Con la avanzada neoliberal, la caída del bloque soviético, la globalización y la internacionalización de agenda multiculturalista, el horizonte de lucha de los pueblos indígenas se reorienta, de acuerdo con Le Bot, hacia un tercer momento de *irrupción política* (1991-). En efecto, las luchas políticas se reconfiguran y redireccionan alternando formas de participación política y la movilización social. De tal modo, los indígenas irrumpen en escenarios políticos históricamente reservados a la élite blanco-mestiza tales como alcaldías, gobernaciones, asambleas, ministerios e incluso presidencia. Igualmente, protagonizan grandes movilizaciones sociales, protestas y huelgas que adoptan, en algunos casos, una forma insurreccional, logrando en ciertos casos deponer presidentes y dirigentes políticos. En efecto, el derrocamiento y debilitamiento de gobiernos neoliberales permitirá la llegada al poder de gobiernos alternativos en la primera década del siglo XXI (Ilustración 3) (Roberta, 2012).

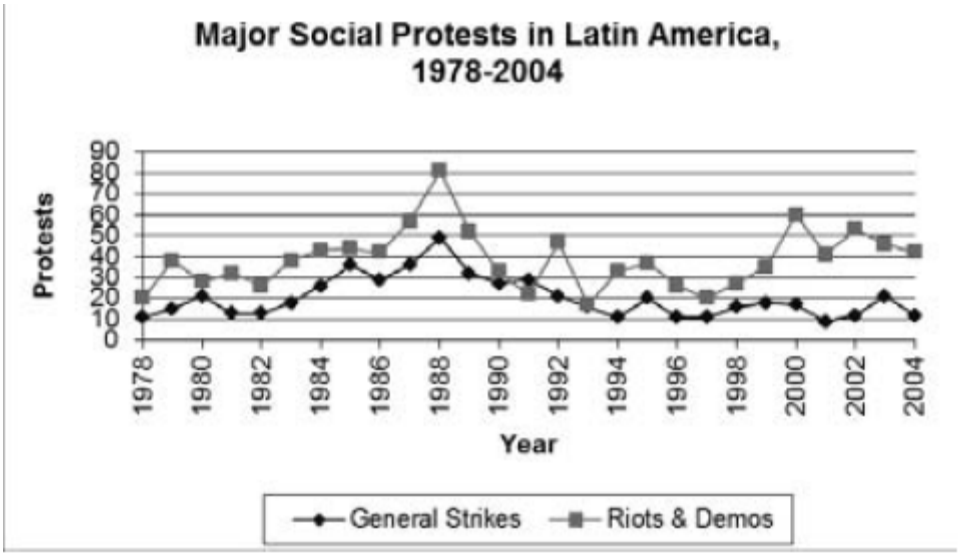


FIGURE 1.1 Major Social Protests in Latin America, 1978–2004
Data collected from Information Services Latin America press reports (ISLA 1970–)

Ilustración 3

De forma paralela, se desarrollarán experiencias organizativas de carácter regional que buscan generar integración continental y establecer puntos de mediación entre los organismos internacionales (ONU, OEA, OIT) y las demandas vehiculadas por los movimientos y partidos étnicos. Al respecto, podemos mencionar el Enlace Continental de Mujeres Indígenas de las

Américas (ECMIA) (1992), el Consejo Indígena de Centroamérica (CICA) (1995), la Red de Mujeres Indígenas sobre Biodiversidad (RMIB) (1998). Igualmente, conviene mencionar la Alianza de Mujeres Indígenas de Centroamérica y México (2004) y la Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas (CAOI) (2006).

En lo que refiere a la participación política, la coyuntura de transformaciones constitucionales de la década de los 90 impacta positivamente la formación de partidos étnicos, ya que no solo permite la inserción de reivindicaciones culturales en grandes procesos de transformación institucional, sino también promueve la aglutinación de fuerzas sociales y políticas. De acuerdo con Van Cott: « Active participation in a major constitutional reform process is a motivating factor for the formation of ethnic parties by indigenous social movements, which seek to ensure their new constitutional rights are realized, while providing an excellent mobilizational tool for future electoral competition » (2005, p. 11).

Estableciendo una unidad orgánica entre movimientos sociales y partidos políticos, estas nuevas fuerzas electorales se definirán a sí mismas como « movimientos políticos » que procuran distanciarse de la clásica organización vertical y burocrática de los partidos tradicionales y hegemónicos, así como de una visión centralizada del poder. En este sentido, prefieren conformar movimientos políticos sensibles a un tipo de organización federal y descentralizada con amplia participación de sus miembros o « bases sociales ». Así pues, la idea de un « movimiento de movimientos » o « partido de movimientos » caracterizará este tipo de agrupaciones políticas[191]. Siguiendo a Donna Van Cott, definimos un partido étnico como

> an organization authorized to compete in elections, the majority of whose leaders and members identify themselves as belonging to a nondominant ethnic group, and whose electoral platform includes among its central demands programs of an ethnic or cultural nature. […] My definition of ethnic party includes entities that call themselves «political movements» in order to distance themselves from the negative connotations associated with political parties, but that otherwise meet the definition. I also include parties that incorporate nonindigenous candidates and form electoral alliances with nonindigenous parties and social movements, provided that ethnic rights and recognition are central to the party's platform and that Indians constitute at least half of the party's leadership. The ethnic homogeneity of members and the emphasis on ethnic demands within the party's platform may vary at different levels of the political system and across regions. (2005, p. 3)

[191] Estas ideas se inspiran en algunos procesos organizativos desarrollados por el movimiento autonomista italiano y francés y en ciertas corrientes situacionistas. Desde el punto de vista filosófico, esta idea fue ampliamente reflexionada por Toni Negri y su concepto de « multitud » (Modonesi, 2010).

En este orden de ideas, podemos mencionar la emergencia de partidos étnicos como las Autoridades Indígenas de Colombia (AICO) (1991), la Alianza Social Indígena (ASI) (1991) y el Movimiento Alternativo Indígena y Social (MAIS) (2013) en Colombia. Igualmente, se destaca el Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik (MUPP) (1995) en Ecuador y el Pueblo Unido Multiétnico de Amazonas (PUAMA) (1997) en Venezuela. Asimismo, el Movimiento Indígena Pachakuti (MIP) (2000) en Bolivia, el Movimiento Político Winaq (2007) en Guatemala y la Alianza Alternativa Para la Humanidad (APHU) (2010) en Perú[192].

El éxito de la incidencia política de cada uno de estos partidos debe evaluarse en función de estrategias políticas y condiciones institucionales. Desde una perspectiva estratégica, el éxito depende, por un lado, de la capacidad de articulación policlasista de intereses, procurando soluciones conjuntas a reivindicaciones culturales y económicas. Y, por otro lado, estriba en interpelar el sentido común e imaginario colectivo. A pesar de haber sido construido históricamente por las representaciones sociales blanco-mestizas, este sentido común posee un núcleo narrativo emancipatorio relacionado con las gestas anticoloniales e independentistas, cuya invocación política y afectiva puede animar reformas populares y sociales.

Paralelamente, el éxito de la incidencia política depende también de una serie de condiciones institucionales que favorezcan y promuevan el debate, la participación y movilización electoral. En efecto, los arreglos y acomodaciones institucionales han sido indispensables al momento de democratizar no solo la participación de los pueblos originarios y afroamericanos, sino también de otros sectores subalternos tales como los campesinos y las mujeres. Al respecto, conviene mencionar el tipo de arreglos institucionales que, desde una perspectiva multicultural, han contribuido a fomentar la inserción de partidos étnicos en el escenario político, a saber: « (I) decentralization; (2) low barriers for parties to register on the ballot (3) reserved seats or list quotas for minorities (4) a proportional repesentational electoral system; and (5) a relatively low «threshold of representation » (Van Cott, 2005, p. 24).

Partiendo de lo anterior, algunos partidos étnicos han logrado forjar una cierta hegemonía local y regional (AICO y PUAMA), pero han carecido de una estrategia política que tenga eco

[192] Conviene mencionar igualmente el movimiento político *Yapti Tasba Masraka Nanih Aslatakanka* (YATAMA) (1988), el cual nace de los acuerdos de paz entre el gobierno sandinista y los indígenas de la Costa Atlántica de Nicaragua.

nacional. Otros (MAIS o MUPP) han logrado ocupar un espacio importante en la coyuntura nacional, no solo porque han aprovechado una serie de reformas institucionales propulsando su alcance político, sino también porque han interpelado políticamente al conjunto de la población sobrepasando así cierto localismo electoral. Otros, por el contrario, han carecido del entorno institucional favorable a su participación (WINAQ) o de una estrategia política que interpele a las mayorías nacionales (MIP)[193].

En lo que concierne a la movilización social, « el manifiesto de la campaña 500 años de agresión, 500 años de resistencia y por la emancipación de los pueblos » (1988) marca el inicio de una serie de protestas sociales contra la penetración de formas neocoloniales de dominación vinculadas a organismos financieros internacionales (FMI, BM, OCDE) (Bengoa, 2000, p. 87). En 1990, la Declaración política del Primer Encuentro Intercontinental de Pueblos Indios, también conocida como la Declaración de Quito (1990), define claramente la estrategia y horizonte de emancipación: la liberación de los pueblos indios depende del reconocimiento de la *autonomía* dentro de los Estados existentes. El autogobierno es, por tanto, una demanda transversal a otras demandas de tipo social, económica, cultural y político. En efecto,

> Ahora estamos plenamente concientes de que nuestra liberación definitiva se puede expresarse como pleno ejercicio de nuestra autodeterminación […] Nuestra unidad se basa en este derecho fundamental. Nuestra autodeterminación no es una simple declaración. […] Debemos garantizar las condiciones necesarias que permitan su ejercicio pleno; y este debe expresarse, a su vez como plena autonomía para nuestros pueblos. Sin autogobierno indio y sin control de nuestros territorios no puede existir autonomía. […] No son suficientes las políticas parciales de tipo integracionista, etnodesarrollista y otras prácticas aplicadas por los entes gubernamentales. Por esa vía no se resolverán nuestros problemas. Es necesaria una transformación integral y a fondo del Estado y la sociedad nacional; es decir, la creación de una nueva nación. (Primer Encuentro Continental de Pueblos Indios, 1990)

Si bien el multiculturalismo en América Latina había promovido una serie de derechos culturales indispensables para las poblaciones indígenas (jurisdicción propia, cuotas políticas, reconocimiento de resguardos y ciertos niveles de autonomía), sería incapaz de articular otras demandas vinculadas a la transformación del modelo económico y la decolonización del Estado. En este escenario, las luchas por la diversidad cultural se reconfigurarán en la lucha contra los

[193] El modesto éxito electoral del MIP se podría explicar por la hegemonía del MAS y su agenda política policlasista, la cual es reforzada por la simbología indígena encarnada en la figura de Evo Morales. Por su parte, la poca adhesión electoral a WINAQ podría explicarse por la falta de garantías electorales y políticas heredadas de lo doctrina de seguridad nacional y su lucha contra la insurgencia.

proyectos mineros y energéticos que ponen en peligro a las comunidades indígenas, campesinas y negras. Según Claudia Zapata:

> Es en este contexto que el multiculturalismo comienza a experimentar una fuerte crisis a fines de los 90, cuando los movimientos indígenas tuvieron que enfrentar el incumplimiento de los derechos alcanzados en aquellos países donde estos abordaron la cuestión de los territorios (principalmente Ecuador y Bolivia, antes incluso de que tomara forma el proyecto del Estado plurinacional), o bien, la insuficiencia de este reconocimiento en aquellos donde la legislación se concentró más bien en los derechos culturales, con un débil alcance en lo que respecta a la cuestión territorial. La historia repetida en este periodo es que, frente a los megaproyectos, los Estados se han inclinado por favorecer la acción extractivista y con ello a los grandes grupos económicos y al capital trasnacional. (2019, p. 34)

En los albores del siglo XXI, el continente vive un ciclo de gobiernos progresistas y socialistas que abren un nuevo capítulo en el debate sobre el reconocimiento de la diversidad cultural[194]. Los gobiernos progresistas de Bolivia y Ecuador, en particular, lograrán la refundación de las Repúblicas por medio de *asambleas constituyentes* movilizando un fuerte discurso decolonial y socialista que buscaba canalizar conjuntamente los horizontes de lucha de los obreros, indígenas, campesinos y mujeres. Con el objetivo de reconstruir el Estado desde una perspectiva plurinacional, los indígenas participan por primera vez en la dirección y conducción de estos dos países, lo cual significa un hito trascendental en la historia de las luchas populares latinoamericanas. A pesar de sus avances políticos, jurídicos y sociales en materia de reducción de la pobreza, crecimiento económico y bienestar social, estos gobiernos progresistas tuvieron que hacer frente a una serie de contradicciones vinculadas sobre todo con el fortalecimiento de las economías extractivistas (consenso sobre las materias primas) como medio para garantizar derechos sociales (Svampa, 2019; Rodríguez Garavito & Baquero Díaz, 2020; Muñoz Meléndez y otros, 2021; Merino, 2022).

Como resultado, el frágil equilibrio entre el polo desarrollista-modernizador y el polo identitario-descolonizador terminaría rompiéndose en la primera década del siglo XXI. En Ecuador, los derechos de la naturaleza, el Buen vivir y la autonomía indígena consagrados en la constitución del 2008 quedaron subordinados al extractivismo de materias primas. En este contexto, la alianza política entre Alianza País y Pachachutik implosiona en 2009 agudizando las contradicciones entre varios sectores sociales. Al respecto, conviene mencionar el proyecto de

[194] Incluye los gobiernos de izquierda de Venezuela, Brasil, Argentina, Ecuador, Bolivia, Honduras, Chile y Uruguay.

explotación petrolera (Bloque 43, ITT) impulsado por el gobierno de Correa en el Parque Natural Yasuní (2013), el cual operaría en el Amazonas y en territorio indígena. A pesar de la resistencia de grupos ecologistas, movimientos indígenas y organizaciones de la sociedad civil, el proyecto inició operaciones en el 2014 extrayendo más de 20.000 barriles por día. Gracias a la movilización social, el proyecto de extracción fue finalmente rechazado en plebiscito popular (2023). A lo largo de una década, el campo popular ecuatoriano ha estado marcado por divisiones y contradicciones que no han sido resueltas hoy en día.

Por su parte, el proyecto de autoruta que buscaba atravesar el *Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro Sécure* (TIPNIS) (2011) no solo causó fuertes movilizaciones sociales, sino también develaron profundas contradicciones ideológicas en Bolivia[195]. La unidad de las organizaciones sociales en torno al MAS terminaría por quebrantarse con la persistencia de Evo Morales y Álvaro García Linera en su reelección por cuarta vez; opción que había sido rechazada en un referendo. En el 2019, la virtual victoria de la dupla del MAS causó un periodo de desestabilización institucional, que conduce a la renuncia de ambos candidatos y a la instauración de un gobierno de facto (golpe de Estado). Con la celebración de nuevas elecciones en el 2020, el MAS recupera el poder de la mano de Luis Arce y David Choquehuanca, pero las discusiones internas continúan hasta el punto de que recientemente Evo Morales se declaró futuro candidato a la presidencia en abierta oposición al actual gobierno.

En resumen, podemos observar que los procesos de organización social y política de los pueblos originarios han impulsado una serie de luchas y reivindicaciones que han contribuido positivamente en la democratización de las sociedades latinoamericanas. En este sentido, se inscriben en los esfuerzos por ampliar y enriquecer los contenidos normativos de los derechos políticos, sociales y ambientales inventando creativamente arreglos institucionales que desbordan el canon clásico basado en la congruencia entre el Estado y la nación. A pesar de sus contradicciones internas, han repercutido efectivamente en la lucha contra las privatizaciones neoliberales y las lógicas de despojo neocoloniales, las cuales han querido ocupar territorialmente

[195] Dichas críticas podrían extenderse a todas las fuerzas pertenecientes al denominado ciclo progresistas (PT y Lula en Brasil, el PS y Bachelet en Chile, el peronismo y los Kirchner en Argentina, la Revolución Bolivariana y Chávez en Venezuela, Alianza País y Correa en Ecuador).

zonas anteriormente exentas a la explotación minera y petrolera (Amazonas). En este sentido, han construido una sólida alianza con el movimiento ecologista y altermundista, gracias a lo cual las luchas históricas por el territorio han convergido con la defensa de la naturaleza y la lucha contra el cambio climático.

***

En este capítulo, analizamos críticamente los múltiples desafíos relativos al reconocimiento de la diversidad cultural a la luz de la (de)construcción del Estado monocultural. Por un lado, analizamos los orígenes históricos, filosóficos y políticos de los esfuerzos por colonizar, asimilar e integrar a los pueblos culturalmente diversos. Constatamos que dicho proceso se inspiró ampliamente en la pretendida congruencia entre Estado y Nación subyacente a la emergencia de la modernidad colonial europea. También comprobamos que esta congruencia facilitó el desarrollo del capitalismo y su respectiva lógica de despojo territorial. Mediante una serie de legislaciones de corte individualista, la propiedad colectiva y común de los pueblos originarios fue disuelta, parcelada o extinguida conforme a los intereses del naciente industrialismo. Asimismo, estudiamos ciertos « discursos científicos » basados en la superioridad racial, los cuales fueron recurrentemente utilizados para legitimar la violencia física y simbólica contra los pueblos originarios. Finalmente, abordamos la emergencia de una serie de políticas y discursos inspirados en el indigenismo « oficial » y su teoría sobre el « mestizaje », cuyo desarrollo orientará las políticas de integración en la primera mitad del siglo XX.

Por otro lado, mencionamos la densidad histórica de los procesos de resistencia de los pueblos originarios y afroamericanos que, a lo largo de cuatro siglos, han construido legados culturales de naturaleza emancipatoria. Estos legados han sido capaces no solo de conferir sentido y unidad de grupo, sino también de articular estrategias organizativas, repertorios de lucha y horizontes de liberación. Comenzamos abordando los esfuerzos históricos de mediación intercultural presentes en algunas propuestas anarquistas y comunistas en la primera mitad del siglo XX. Luego presentamos una serie de debates teóricos iniciados en los años 60 y 70 relacionados con el colonialismo interno y la autodeterminación, los cuales buscaban conciliar la línea clasista y la línea étnica al interior del movimiento revolucionario.

Argüimos que los debates teórico-prácticos de los años 60 y 70 redundaron en la autonomización política y organizativa de los pueblos originarios. En efecto, nos interesó analizar

cómo las demandas salariales, políticas y territoriales se tradujeron en una sugerente politización, reinterpretación y transformación de la memoria histórica, la identidad nacional y la estructura del Estado. Al respecto, sugerimos la existencia de una relación normativa entre las luchas por el reconocimiento de la diversidad cultural, los procesos de democratización y las transformaciones constitucionales iniciadas en los años 80 y prolongadas hasta la primera década del siglo XXI. Consideramos, entonces, que la combinación de la organización popular y una cierta disposición institucional permitió la emergencia de *procesos constituyentes* destinados a superar no solo la crisis de legitimidad y gobernabilidad, sino también el colonialismo interno y el neoliberalismo. En efecto,

> Al proponer una sociedad multiétnica y multicultural los indígenas no sólo han cuestionado su propia situación de pobreza y marginalidad, sino que han cuestionado también, las relaciones de dominación de la sociedad latinoamericana basadas en la discriminación racial, en la intolerancia étnica y en la dominación de una cultura sobre las otras. Los indígenas han cuestionado las bases del Estado Republicano Latinoamericano, construido sobre la idea de «un solo pueblo, una sola Nación, un solo Estado». La unidad artificial y colonial de Pueblo, Nación y Estado, presente en todas las Constituciones latinoamericanas, ha negado la existencia de pueblos indígenas, de la diversidad étnica y cultural de las sociedades del continente. La emergencia de la cuestión indígena está significando una propuesta de «democratización fundamental» para el conjunto de la sociedad y el Estado Latinoamericano. (Bengoa, 2003, p. 16)

En la primera parte de este estudio hemos examinado algunas fuentes motivacionales (psicológicas, filosóficas, éticas, económicas) que catapultaron las exigencias y luchas socioculturales destinadas a ampliar las esferas de libertad. Concluimos que esta ampliación depende de un tipo de *reconocimiento* que involucre no solamente las instituciones y relaciones sociales de naturaleza igualitaria, sino también los horizontes de sentido y narrativas simbólicas que las engloban.

VII Movilización social y reconocimiento efectivo de los derechos culturales

A. Introducción

El presente capítulo pretende contribuir a la comprensión del nacimiento, consolidación y transformación de nuevos movimientos sociales de carácter étnico-identitario, así como al análisis de las transformaciones constitucionales fruto de las olas de reivindicación, protesta y lucha sociocultural. Nos interesa abordar esta problemática desde una perspectiva inspirada en la teoría crítica y su búsqueda de articular el campo de la reflexión y la transformación social. En este sentido, procuraremos abordar la formación de nuevos movimientos sociales y las transformaciones constitucionales teniendo en cuenta las tensiones subyacentes entre clase y etnia, revolución y reforma, insurgencia armada y resistencia civil, vanguardia y movimiento de masas, entre otras.

Globalmente, este capítulo se inspira en una serie de investigaciones que procuran comprender la relación normativa existente entre las luchas étnicas y el reconocimiento institucional de la diversidad cultural (Barié, 2003; Cabedo Mallol, 2004; Yashar, 2005; Van Cott, 2005; Clavero, 2008; Betancur J., 2011; Escárzaga & Gutiérrez, 2005, 2007, 2014). En particular, nos concentraremos en analizar detalladamente la dialéctica entre las luchas por el reconocimiento de la diversidad cultural y las transformaciones constitucionales y jurisprudenciales, en un selecto grupo de países. Concretamente, abordaremos (B) la cuestión del reto de la implementación; (C) presentaremos algunos debates políticos e ideológicos regionales en relación con las dinámicas y formas de reconocimiento cultural; (D) ilustraremos el rol de la *lucha social* como motor de reivindicación y ampliación de derechos socioculturales a partir de los casos de Guatemala, Nicaragua y Colombia.

B. El reto de la implementación

Como lo vimos en el capítulo anterior, las reivindicaciones de las organizaciones étnicas se han orientado históricamente a reformar y transformar la legislación, economía y filosofía del Estado (post)colonial reproductora de la violación de derechos humanos, cuyo origen se halla en la pretendida congruencia entre el Estado y la Nación (Estado monocultural). Consideramos que la vulneración de los derechos humanos de los pueblos originarios y afroamericanos no solo se explica por la exclusión, marginalización y explotación económica, sino también por el colonialismo interno y la negación sistemática de toda forma de existencia culturalmente diversa (lengua, economía, derecho, religión, etc.). En efecto, organismos internacionales tales como la CEPAL, la ONU y la OEA han relacionado estructuralmente la vulnerabilidad económica, social y cultural con formas de violencia, discriminación y explotación (Anaya, 2013; CEPAL, 2014; ONU, 2018; CEPAL, 2020). En palabras de Stavenhagen,

> La violación de los derechos humanos de las poblaciones indígenas de América Latina no es un fenómeno aislado ni fortuito, sino que responde a condiciones estructurales propias de la historia económica y política de la región. Lo que es más, la estructura jurídica e institucional de nuestros países, enraizada en el sistema de gobierno de la Colonia y en el liberalismo económico y político del siglo XIX, es el marco que permite precisamente — sin proponérselo — la violación de los derechos humanos de la población indígena. Las legislaciones nacionales, en la medida en que afectan a las poblaciones indígenas, han contribuido en gran medida a la crítica situación de estos pueblos. Dichas legislaciones surgen de una concepción del Estado y de la sociedad nacional que favorece precisamente tal situación. Es, pues, en la legislación misma y en la filosofía sobre el Estado y la nación, donde encontraremos parte de la explicación de la problemática situación de los derechos humanos de los indios. (1988, p. 10)

En algunos países, la implementación de sistemas de justicia transicional ha contribuido al reconocimiento de responsabilidades históricas relativas a la violación de derechos humanos desde un enfoque étnico (González E. , 2021). En el caso de pueblos culturalmente diversos, las *Comisiones de la Verdad* han detallado el origen sistemático y estructural de la violencia perpetrada contra los pueblos indígenas y afroamericanos, la cual se ha manifestado en genocidio, esterilización forzada, criminalización, tortura, secuestro, asesinato, violación sexual, desaparición y desplazamiento, entre otras (Rice & González, 2011; González E. , 2021a). Globalmente, estas comisiones han identificado el racismo, la exclusión económica y la asimilación sociocultural forzada como detonantes de conflictos sociales y armados agravantes de lógicas de violación de derechos humanos.

En Guatemala, por ejemplo, la Comisión de Esclarecimiento Histórico (CEH) (1996) y su informe *Guatemala, memoria del silencio,* concluyen que los hechos de violencia ocurridos en el país son constitutivos de un *genocidio* contra los pueblos indígenas principalmente maya. En Perú, la Comisión de Verdad y Reconciliación (CVR) (2001) indica que los móviles de la violencia se basaron en ostensibles contenidos coloniales y racistas. Esto explica que la mayoría de las víctimas violentas sean parte de la población quechuahablante, representando el 70 por ciento de las víctimas, a pesar de constituir solamente el 20 por ciento de la población nacional. En Colombia, el sistema de justicia transicional dedica un tomo exclusivo al análisis de las violencias ejercidas contra los pueblos indígenas, negros, roms y palenqueros *(Resistir no es aguantar*. *Violencias y daños contra los pueblos étnicos de Colombia*) (Comisión de la Verdad de Colombia, 2022). Entre sus hallazgos, el informe estima que la violencia contra los grupos étnicos del país proviene de un continuum de violencia colonial estructural basada en un sistema de valores y creencias eurocéntrico y asimilacionista, tendiente a la naturalización del racismo y las jerarquías culturales. En efecto,

> La discriminación étnica y racial, que funciona a partir de los imaginarios instalados en los procesos de la invasión, la colonización europea y la trata esclavista se acentuó durante el conflicto armado. Dichos imaginarios han deshumanizado desde siempre a los pueblos indígenas, negros, afrocolombianos, raizal, palenquero y rrom, adjudicándoles una inferioridad intrínseca y un «salvajismo» irracional. La sociedad colombiana, en el vulnerable patriotismo que intentaba reforzar, reprodujo las relaciones coloniales en su sistema educativo, político, jurídico y de comunicaciones. Este problema se comprende a profundidad en las modalidades de violencia y los daños a los pueblos étnicos en el contexto del conflicto social y armado del país. (2022, p. 53)

En América Latina, la superación de esta legislación y mentalidad (post)colonial ha dependido de la fuerza organizacional y lucha social de los pueblos originarios y afroamericanos destinada a la transformación social, política y constitucional de presupuestos monoculturales, coloniales y racistas (Betancur J., 2011; Escárzaga & Gutiérrez, 2005, 2007, 2014). En efecto, estas demandas se han orientado conjuntamente a *reconocer* la existencia de pueblos culturalmente diversos y sus respectivas formas de existencia. Desde una perspectiva epistemológica, es fundamental mencionar la relación entre el verbo *re-conocer* y la *valoración* positiva de algo *preexistente*, ya sea una serie de grupos poblacionales, prácticas sociales o instituciones políticas o culturales. En este sentido, « Las reformas constitucionales llevadas a cabo en la década de 1990 por distintos países andinos, utilizan el verbo *reconocer* como una forma de señalar la preexistencia del derecho consuetudinario o indígena, como realidad sociocultural que ha

sobrevivido y mantenido instituciones ancestrales en la cotidianidad de la vida colectiva » (Santacruz Cruz, 2016, p. 230). Al respecto, es importante hacer dos aclaraciones de orden terminológico referentes a: i) los sujetos de reconocimiento y ii) los objetos de reconocimiento. Veamos:

Sujetos de reconocimiento: Si bien la categoría de *pueblo* ha sido priorizada recientemente por la legislación internacional, las constituciones latinoamericanas han incluido todo un arsenal lexical destinado a nombrar y visibilizar los sujetos colectivos de derecho. Así pues, podemos encontrar expresiones tales como aborígenes, nativos, autóctonos, comunidades campesinas, comunidades indígenas, grupos étnicos, grupos selváticos, naciones, nacionalidades o pueblos originarios. En paralelo, el reconocimiento de los pueblos negros se caracteriza resaltando principalmente los orígenes africanos mediante el apelativo « Afro ». Así pues, categorías jurídicas tales como afrocolombianos, afroperuanos, afroecuatorianos y afrobolivianos se reconocen frecuentemente en los textos constitucionales.

Objetos de reconocimiento: estos han sido comúnmente asociados con el *derecho consuetudinario indígena*, *derecho propio* o *derecho originario* y sus respectivas instituciones y jurisdicciones. Su reconocimiento constitucional se ha relacionado con diferentes nomenclaturas tales como identidad cultural, patrimonio intangible, folclore, usos y costumbres o tradiciones ancestrales.

Por su importancia para este capítulo, conviene introducir previamente una breve definición de este último tipo de derecho. En términos generales, definimos el derecho consuetudinario indígena como la autoridad basada en la costumbre y sus respectivos marcos referenciales (cosmovisiones), los cuales fungen como fuente normativa para regular, prevenir y castigar conductas al interior de las comunidades. Es importante aclarar que estos modos de sanción social no son homogéneos ni inmunes a la tradición jurídica colonial y moderna. Históricamente, esta última tradición ha procurado colonizar y asimilar sistemas de sanción social preexistentes mediante una serie de « estrategias civilizatorias » ligadas con la evangelización, la educación pública y la privatización de la tierra. A pesar de todo, el derecho consuetudinario indígena ha preservado una cierta vitalidad debido a su visión holista y su función educadora y emancipadora. Según la definición de Rodolfo Stavenhagen,

> Si por derecho consuetudinario entendemos las normas y reglas de comportamiento y de convivencia social que contribuyen a la integración de una sociedad, al mantenimiento del orden interno y a la solución de conflictos (incluyendo un sistema de sanciones para quienes violan estas normas), entonces cabe preguntarse cuál es el origen de estas normas y reglas que les dan legitimidad ante la población y que las mantienen como un sistema coherente. En la gran mayoría de las comunidades indígenas del continente latinoamericano, la legitimidad del derecho consuetudinario, entendido de esta manera, se encuentra en el sistema de parentesco, en las concepciones religiosas y en el vínculo social de la comunidad con la tierra. (1988, p. 99)

En efecto, este derecho procura restablecer la armonía, unidad y reconciliación comunitaria entre los seres humanos y su entorno, la cual habría podido ser afectada por conductas reprochables, dañinas y desequilibradoras (Tauli Corpuz, 2019). En derecho penal, prioriza, por ejemplo, el resarcimiento y compensación simbólica o pecuniaria, la cual es usualmente convenida de manera participativa y colectiva. Estas características pueden ser corroboradas en las prácticas sancionatorias de ciertos pueblos indígenas en Guatemala (Sieder & Flores Arenales, 2011), Colombia (Sánchez Botero, 2009; Borrero García, 2003) y Perú, Ecuador y Bolivia (Yrigoyen, 2000; Santacruz Cruz, 2016, p. 230). En derecho medioambiental, enfatiza la relación existente entre los seres humanos, la naturaleza y los animales, razón por la cual protege el agua, los bosques y el territorio contra la privatización y explotación intensiva de recursos (Bacca et al., 2023). Contrariamente a una visión colonial, denigrante e invisibilizadora, el reconocimiento cultural implica normativamente la aceptación y la coordinación de una multiplicidad de derechos basadas en el *pluralismo jurídico* (Wolkmer, 2018; Dufner y otros, 2019; Fuchs, 2020).

1.

Desde una evolución histórica reciente, la transformación del Estado monocultural latinoamericano ha recorrido, según Raquel Yrigoyen (2011), tres ciclos de transformación constitucional. El primero se inicia en Guatemala, Nicaragua y Brasil (1982-1988), el segundo se expande por la mayoría de los países latinoamericanos (1989-2005) y el tercero se concentra en Ecuador y Bolivia (2006-2009). El primer ciclo se caracteriza por reconocer algunas reivindicaciones de las poblaciones indígenas y afrolatinas en contextos marcados por dictaduras militares, lucha insurgente y los sucesivos procesos de paz. En este contexto, países como Guatemala (1985, 1994), Nicaragua (1987, 1995, 2008) y Brasil (1988) hicieron una serie de acomodaciones institucionales con el fin de reconocer a los pueblos indígenas como sujetos especiales de derechos. Si bien estas reformas se inscriben en contextos políticos y sociales diferentes, convergen en un doble esfuerzo de democratización social y reconocimiento cultural. Por un lado, pretenden realizar las transformaciones desde una perspectiva post-indigenista, es

decir, abandonando el mestizaje y la aculturación como fin estatal. Y, por otro lado, presuponen que el reconocimiento cultural es igualmente una garantía de estabilidad y paz social; objetivo fundamental para todo Estado democrático. Al respecto escribe:

> El primer ciclo de reformas constitucionales que cabe ubicar en el horizonte del constitucionalismo pluralista se desarrolló durante los años ochenta del siglo XX (1982-1988) y está marcado por el surgimiento del multiculturalismo y por las nuevas demandas indígenas. En este ciclo, las Constituciones introducen el concepto de diversidad cultural, el reconocimiento de la configuración multicultural y multilingüe de la sociedad, el derecho –individual y colectivo– a la identidad cultural y algunos derechos indígenas específicos (2011).

Posteriormente, la tendencia de transformación constitucional se extiende por todo el continente (1989-2005), forjando así un segundo ciclo de transformaciones que coincide con los contenidos normativos de la Convención 169 de la OIT *sobre los pueblos indígenas y tribales* (1989). En este contexto, acomodaciones y reconocimientos constitucionales relativos a derechos culturales suceden en Colombia (1991), México (1992-2001), Paraguay (1992), Perú (1993), Bolivia (1994), Argentina (1994), Ecuador (1996-1998) y Venezuela (1999) (Van Cott, 2000; Sieder, 2002;Yashar, 2005; Clavero, 2008; Rodríguez Garavito & Banquero Díaz, 2011). Al igual que las del primer ciclo, estas reformas reconocen la identidad cultural, la composición multicultural de la nación y la titulación de tierras colectivas. En particular, reconocen nuevas formas de participación política y definen con más detalle las modalidades de aplicación del *pluralismo jurídico*, considerando el derecho indígena como fuente válida y legal en la administración de justicia. Así pues,

> Las Constituciones de este ciclo reconocen a las autoridades indígenas, con sus propias normas y procedimientos o su derecho consuetudinario y funciones jurisdiccionales o de justicia. A partir de estos reconocimientos se ponen en cuestión la idea clásica de soberanía y el monopolio que las Constituciones asignaban a los « poderes u órganos soberanos » del Estado para la producción del derecho y la violencia legítima. Pluralizan las fuentes de producción legal del derecho y de la violencia legítima, en tanto las funciones de producción de normas, administración de justicia y organización del orden público interno pueden ser ejercidas tanto por los órganos soberanos (clásicos) del Estado como por las autoridades de los pueblos indígenas, siempre bajo el control constitucional. (Yrigoyen, 2011)

Inspirándose en la *Declaración sobre los pueblos indígenas* de la ONU (2007), un tercer ciclo de transformaciones (2006-2009) se desarrolló con el objetivo de profundizar el reconocimiento de la diversidad cultural y la reconfiguración del Estado (post)colonial en clave socialista. Así pues, países como Ecuador (2008) y Bolivia (2006-2009) han instaurado un nuevo modelo de reconocimiento de la diversidad cultural basado en el *Buen Vivir/Vivir Bien*, la autodeterminación, la plurinacionalidad y los derechos de la naturaleza (Cruz Rodríguez, 2012;

Acosta, 2018). En los últimos años, los procesos de revuelta y contestación social ciudadana en Chile (2019)[196] y Perú (2022)[197] intentaron frustradamente abrir igualmente espacios de transformación constitucional en clave plurinacional e intercultural (Faundes Peñafiel, 2020). En este ciclo,

> Los pueblos indígenas son reconocidos no sólo como « culturas diversas » sino como *naciones originarias* o *nacionalidades* con autodeterminación o libre determinación. Esto es, sujetos políticos colectivos con derecho a definir su destino, gobernarse en autonomías y participar en los nuevos pactos de Estado, que de este modo se configura como un « Estado plurinacional ». Al definirse como un Estado plurinacional, resultado de un pacto entre pueblos, no es un Estado ajeno el que « reconoce » derechos a los indígenas, sino que los colectivos indígenas mismos se yerguen como sujetos constituyentes y, como tales y junto con otros pueblos, tienen poder de definir el nuevo modelo de Estado y las relaciones entre los pueblos que lo conforman. (Yrigoyen, 2011)

Conviene mencionar que estos tres ciclos de reformas constitucionales se enmarcaron en el denominado *nuevo constitucionalismo latinoamericano* que, heredero del constitucionalismo social y del constitucionalismo populista, intenta simultáneamente democratizar las instituciones del Estado, reconocer la diversidad cultural y proteger a la población más vulnerable (Herrera, 2015a). Este constitucionalismo repercutió positivamente en la transformación de las instituciones del Estado reconociendo nuevos derechos y sus respectivos mecanismos de protección y promoción. También promovió inéditos marcos de autorrepresentación nacional e innovadores mecanismos de participación y redistribución de la riqueza. En su arquitectura jurídica, apela a la intervención del constituyente primario (el pueblo) y promueve la creación de una Corte Constitucional como mecanismo de control constitucional. También acentúa la fuerza normativa de los artículos sin previo recurso a la ley y presupone un fuerte contenido axiológico referido a principios y fines ético-políticos indiscutibles (Gaviria Díaz, 2015). Así pues,

> Si l'État-nation était fondé sur l'idée d'homogénéité, la nouvelle organisation [constitutionnelle] serait érigée sur le principe de l'hétérogénéité sociale. En effet, l'idée de la diversité peut être déclinée sous des modalités différentes et nous aurions ainsi une diversité

[196] En el caso chileno, la propuesta de nueva constitución que buscaba canalizar las demandas elevadas durante el estallido social de 2018 fue lastimosamente rechazada en un plebiscito. Este resultado negativo estuvo fuertemente marcado por la crisis del Covid, el aumento de discursos xenofóbicos y racistas contra la población indígena (contra el reconocimiento de derechos culturales específicos a los pueblos indígenas, un capítulo esencial de la propuesta constitucional) y la llegada de un nuevo gobierno progresista.

[197] En el caso peruano, la inestabilidad política y social no solo ha significado el ya recurrente cambio de gobierno, sino también la imposibilidad de tramitar institucionalmente las demandas y reivindicaciones. Tras la salida del presidente Castillo (2022), las protestas y manifestaciones en las calles han exigido la convocatoria a una Asamblea Constituyente, en cuyo temario algunos grupos políticos y sociales desearían ver figurar el reconocimiento de la plurinacionalidad.

> sociale, qui implique la reconnaissance de l'interculturalité, de la pluriethnicité et de la plurinationalité. Mais il existerait aussi une diversité économique, qui conduirait à reconnaître dans des nouvelles constitutions divers types de propriété (étatique, communautaire, communale, coopérative, outre qu'individuelle). Et pour finir, une diversité politique, combinant plusieurs types de démocratie : représentative, participative, délibérative, référendaire et communautaire. Cette diversité, qui s'inscrit dans une approche postcoloniale, conduit donc à mieux visualiser la transformation de l´État-nation sur lequel reposait le vieux constitutionnalisme. Le nouvel État deviendrait dès lors un « champ d'expérimentation institutionnelle ». (Herrera, 2015, p. 13)

En América Latina, el reconocimiento constitucional de sujetos colectivos y sus respectivos derechos culturales ha presupuesto lógicamente modalidades de coordinación e interrelación institucional entre múltiples sistemas jurídicos (Gallegos-Anda y otros, 2009; Dufner y otros, 2019). En efecto, las nuevas constituciones reconocen simultáneamente múltiples fuentes de derecho tales como el *derecho consuetudinario indígena*, el derecho nacional y el derecho internacional (Cunningham et al., 2018). De modo que el razonamiento jurídico deberá simultáneamente satisfacer los *estándares* del derecho internacional, la *jurisprudencia* de cada Estado y las particularidades socioculturales del derecho consuetudinario indígena. Al respecto, la línea jurisprudencial elaborada por operadores jurídicos tales como Cortes Constitucionales o Tribunales Constitucionales ha permitido, no sin dificultades, modular, interpretar y aplicar una serie de derechos formalmente reconocidos (Galvis Patiño & Ramírez Rincón, 2013). Lo anterior implica consecuentemente un creciente desafío jurídico, político y administrativo de acomodación institucional en el seno de las múltiples esferas del Estado:

> La incorporación de nuevos derechos y potestades indígenas, así como la ratificación de tratados de derechos humanos que pasaron a integrar el bloque de constitucionalidad, generaron, de alguna manera, una inflación de los derechos sin correspondencia con mecanismos institucionales aptos para hacerlos efectivos. Esos cambios constitucionales dejaron pendiente la tarea aún incompleta de revisión de todo el derecho constitucional, administrativo, civil, penal, etc., para poder dar cuenta de los nuevos derechos y atribuciones públicas reconocidos a los pueblos indígenas y otros colectivos. (Yrigoyen, 2011)

En este orden de ideas, el verdadero *pluralismo jurídico* deberá reconocer prácticas, valores e instituciones comunitarias que no comparten necesariamente la misma visión individualista, legalista y estatal del derecho moderno. Por esta razón, todo proceso de reconocimiento, interculturalización y fusión de horizontes debe analizar la particularidad de cada caso a la luz de los marcos de referencia y cosmovisiones de los pueblos indígenas (Fuchs, 2020). Los operadores constitucionales deben cultivar una cierta disposición moral y política tendiente a identificar la finalidad social, la importancia simbólica y la relevancia política de prácticas jurídicas culturalmente diversas (Olivé, 2004; Villoro, 2007).

Recordando la distinción entre « soft rights » y « hard rights », el *pluralismo jurídico* no solo presupone el reconocimiento de la *efectividad material* de sujetos colectivos y sus respectivas luchas socioculturales (satisfacción de necesidades, participación igualitaria e visibilización social), sino también la *efectividad formal* de una serie de prácticas e instituciones orientadas a la producción de una nueva normatividad social emancipadora y liberadora (colectivismo económico, democracia comunitaria y diversidad cultural) (Wolkmer, 2018). Así pues,

> Contrariamente al insuficiente paradigma estatal predominante representado por el formalismo jurídico convencional, la normatividad de tipo comunitaria y autonómica, por estar implantada en las prácticas sociales plurales de las que procede, trasciende los órganos estatales, surgiendo de diversos y diferentes centros de producción normativa, y adquiere un carácter variado y heterogéneo. Las revelaciones de un *pluralismo jurídico comunitario-participativo* que no se sujetan al formalismo histórico de fuentes convencionales, están asentadas en el espacio de conflictos y luchas sociales causadas por privaciones, exclusiones y necesidades de fuerzas sociales representantes de reivindicaciones que, dado el proceso, buscan por el reconocimiento de las diferencias y de las diversidades. (Wolkmer, 2018, p. 33).

Filosóficamente, el reconocimiento del *pluralismo jurídico* se relaciona con el debate sobre la objetividad y universalidad de los valores y los límites eurocéntricos y coloniales en su aplicación. Si bien a lo largo de esta tesis hemos adoptado una posición crítica frente al legado colonial del derecho y la filosofía moderna, consideramos que el razonamiento práctico debe presuponer la existencia de fines éticos y políticos capaces de discernir entre prácticas emancipatorias y discriminatorias, cuya formulación es tributaria de la dialéctica entre la lucha social y la ampliación de las esferas de reconocimiento intersubjetivo. Así pues, nos alejamos de un relativismo cultural y un nihilismo axiológico que no solo impide toda forma de mediación intercultural, sino también la formulación de reivindicaciones políticas. Como lo hemos argumentado a lo largo de la tesis, proponemos, más bien, la revitalización de prácticas, instituciones y valores previamente colonizados, cuya reconstrucción normativa podría direccionarse a elaborar una nueva visión de la justicia social y, de esta manera, construir una sociedad alternativa. Como podemos constatar, el reconocimiento de la diversidad cultural y su progresiva inserción en el « bloque de constitucionalidad » ha adoptado en América Latina un carácter innovador y transformador al enriquecerse y ampliarse con una serie de instituciones, prácticas y valores que podrían *reimaginar* los contornos postcoloniales del Estado, la nación y la justicia sociocultural (Merino, 2022).

2.

Desde esta perspectiva histórica y teórica, presentaremos brevemente la tipología de derechos culturales desarrollada por Cletus Barié (2003) que, complementando el análisis de Kymlicka relativo a los derechos de autonomía regional y derechos poliétnicos, nos ayudará a comprender los contenidos normativos y el potencial transformador de las nuevas legislaciones en la región. A su juicio, el repertorio de « derechos multiculturales » presentes en las constituciones latinoamericanas podría declinarse en tres grandes grupos: a) los derechos culturales; b) los derechos territoriales; c) derechos de autogestión.

Los *derechos culturales* reconocen el carácter pluricultural o multicultural de la identidad nacional, lo cual se manifiesta en: i) el reconocimiento de la existencia histórica de grupos culturales diferenciados; ii) la protección y promoción como colectivo; iii) la oficialidad de lenguas indígenas; iv) la educación intercultural bilingüe. Por su parte, los *derechos territoriales* conciernen el conjunto de prerrogativas relacionadas con la propiedad colectiva de zonas históricamente ocupadas por las comunidades indígenas. Al respecto, las constituciones procuran establecer los criterios de demarcación, titulación y protección de tal propiedad colectiva, cuya naturaleza es inajenable, imprescriptible, inembargable e inajenable.

De manera paralela, estos derechos se relacionan con las modalidades de provisión de nuevas tierras y su usufructo, así como la definición de bienes inmateriales tales como biodiversidad, recursos genéticos y propiedad intelectual. Finalmente, los *derechos indígenas de autogestión* presuponen el reconocimiento de personería jurídica colectiva y, por tanto, el reconocimiento como sujetos colectivos de derechos. Asimismo, se relacionan con las competencias y alcances de la jurisdicción indígena, la cual es normalmente de naturaleza consuetudinaria. Igualmente, estos derechos refieren a la gestión autónoma de recursos económicos, sistemas educativos y medicina tradicional. También reconocen la representación diferenciada en ramas del poder público, sobre todo, en la rama legislativa.

Dado que el grado de reconocimiento de la diversidad cultural en las constituciones latinoamericanas es bastante variado y heterogéneo, recurriremos al balance realizado por tres investigaciones que, comparando varios países, ilustran el nivel y grado del reconocimiento cultural en América Latina. Como antecedente, podemos mencionar las investigaciones de Barié y el Banco Interamericano de Desarrollo (Tabla 1) que proponen una evaluación numérica del

nivel de incidencia de las políticas multiculturalistas (Van Cott, 2006). También, conviene mencionar el artículo *The constitutional recognition of indigenous peoples in Latin America* (Aguilar et al., 2010), en donde los investigadores identifican 9 aspectos de reconocimiento cultural: (1) pueblos indígenas, (2) diversidad cultural, (3) autodeterminación, (4) participación política, (5) tierra y territorios, (6) recursos naturales, (7) lenguas indígenas, (8) educación intercultural bilingüe y (9) derecho consuetudinario indígena (Tabla 2).

Desde una perspectiva más reciente, la investigación *Pueblos Indígenas en constituciones del mundo* (Fernández, 2020) desglosa los aspectos de reconocimiento cultural en cuatro grupos (tierras, reconocimiento, política y cultura), los cuales son divididos a su vez en 10 subgrupos (protección de tierras, reconocimiento de existencia, tipo de Estado, organización social propia, sistema de representación, autonomía, autodeterminación, medicina tradicional, educación bilingüe y lengua oficial) (Tabla 3). Igualmente, es necesario agregar el reciente informe de la CEPAL *Los pueblos indígenas de América Latina – Abya Yala y la Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible. Tensiones y desafíos desde una perspectiva territorial* (2020), el cual tiene un enfoque territorial basado en 8 variables (tierras colectivas, propiedad originaria, protección especial de tierras, demarcación y titulación, ampliación, recursos naturales, prohibición de desplazamiento y autonomía (Tabla 4).

Table 10.2 Alternative rankings of Latin American countries with respect to constitutional rights for indigenous peoples

Barié ranking		Inter-American Development Bank ranking	
Country	Score	Country	Score
Ecuador	21	Ecuador	45
Colombia	20	Mexico	33
Venezuela	18	Colombia	32
Paraguay	18	Venezuela	30
Peru	14	Nicaragua	27
Mexico	14	Bolivia	17
Argentina	14	Brazil	17
Brazil	13	Peru	13
Guatemala	11	Paraguay	12
Bolivia	11	Panama	12
Panama	10	Guatemala	12
Nicaragua	10	Argentina	7
Honduras	5	Guyana	4
Guyana	5	Honduras	4
El Salvador	4	Costa Rica	3
Costa Rica	3	El Salvador	2
Suriname	0	Suriname	1
Chile	0	Belize	1
Belize	0	Chile	0

Sources: Barié ranking from Barié (2003: 560). Inter-American Development Bank ranking from **www.iadb.org**, as cited in Barié (2003: 560).

Tabla 1

Country	People	Cultural Diversity	Lands and territories	Natural Resources	Self-Determination	Indigenous languages	Bilingual education	Political participation	Customary indigenous law
Argentina	X	X	X	X			X		
Bolivia*	X	X	X	X	X(A)	X	X	X	X
Brazil		X	X	X		X			
Colombia	X	X	X	X	X(A)	X	X	X	X
Costa Rica		X				X			
Ecuador**	X	X	X	X	X	X	X	X	X
El Salvador		X				X			
Guatemala		X	X			X	X		
Honduras		X							
Mexico	X	X	X	X	X(A)	X	X	X	X
Nicaragua	X	X	X	X	X(A)	X	X	X	
Panama		X	X			X	X(B)	X	
Paraguay	X	X	X		X	X	X	X	X
Peru		X	X			X	X		X
Venezuela	X	X	X	X		X	X	X	X

* New Bolivian Political Constitution, ratified by referendum in January, 2009.
** New Ecuadorian Political Constitution, ratified by referendum in September, 2008.
X(A) Constitutions that specifically mention indigenous peoples' right to autonomy.
X(B) The Constitution of Panama utilized the term *bilingual literacy*.

Tabla 2

Dimensión	Referencias	PAISES									
		Ar	Bo	Br	Ch	Co	Ec	Pa	Pe	Ur	Ve
Tierras	Protección tierras	X	X	X		X	X	X	X		X
Reconocimiento	Reconocimiento	X	X	X		X	X	X	X		X
	Tipo de Estado*	Un	Pln	Un	Un	Un	In	Plc	Un	Un	Plc
Política	Organización Social Propia		X			X	X	X	X		X
	Sistema de representación		X			X	X		X		X
	Autonomía		X			X	X	X	X		
	Autodeterminación		X	X			X				
Cultural	Medicina tradicional		X				X	X			X
	Educación Bilingüe	X	X	X		X	X	X	X		X
	Lengua oficial		X			X	X	X	X		X

Fuente: Elaboración propia en base a datos de constituteproject.org

*Un=Unitario; Pln: Plurinacional; In=Intercultural; Plc=Pluricultural

Tabla 3

América Latina (17 países): reconocimiento constitucional de los derechos territoriales de los pueblos indígenas

País	Tierras colectivas	Propiedad originaria	Protección especial de tierras	Demarcación y titulación	Ampliación	Recursos naturales	Prohibición de desplazamiento	Autonomía
Argentina	✓	✓	✓		✓	✓		
Bolivia (Estado Plurinacional de)	✓	✓	✓	✓[a]	✓	✓		✓
Brasil	✓	✓	✓	✓		✓	✓	
Chile	-	-	-	-		-	-	-
Colombia	✓		✓	✓		✓[b]		✓
Costa Rica	-	-	-	-		-	-	-
Ecuador	✓	✓	✓			✓	✓	✓
El Salvador	-	-	-	-		-	-	-
Guatemala	✓	✓			✓			
Honduras	✓							
México	✓					✓		✓
Nicaragua	✓	✓				✓[c]		✓
Panamá	✓		✓					
Paraguay	✓		✓				✓	
Perú	✓		✓					✓
Uruguay	-	-	-	-		-	-	-
Venezuela (República Bolivariana de)	✓	✓	✓			✓		

Fuente: Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL), sobre la base de textos constitucionales de los respectivos países.
Nota: En Chile, Costa Rica y el Uruguay no hay un reconocimiento constitucional de los pueblos indígenas.
[a] Solo para las naciones y los pueblos indígenas en aislamiento y no contactados (artículo 31).
[b] Facultad del consejo de los territorios indígenas: velar por la preservación de los recursos naturales (artículo 330).
[c] Solo en las regiones autónomas de la costa atlántica.

Tabla 4

Van Cott (2006) estima que estos esfuerzos evaluativos podrían contribuir paralelamente a desestimar la idea según la cual existe una *imbricación necesaria* entre las políticas multiculturalistas y los ajustes neoliberales. Aunque ciertas políticas multiculturalistas han sido utilizadas para cooptar y desarticular demandas sociales más radicales de naturaleza redistributiva (Hale, 2002), conviene mencionar que las luchas por el reconocimiento cultural se han orientado paralelamente contra las privatizaciones, la austeridad y la apertura de mercados. Este tipo de reformas económicas afectaban particularmente la economía popular, indígena y campesina, así como la producción industrial y la soberanía nacional. Razón por la cual, la racionalidad comunalista y comunitaria emerge durante los años 80 y 90 como una propuesta contrahegemónica a la racionalidad neoliberal que parecía irrumpir victoriosamente tras la caída del bloque soviético y el advenimiento del « fin de la historia » (Hall, 2019).

Desde una perspectiva similar, Álvaro García Linera estima que la recepción del multiculturalismo contribuyó positivamente a la problematización de una serie de conceptos, estrategias y políticas herederas del liberalismo ciego a la diferencia. A su juicio, la obra de Charles Taylor fortaleció, por ejemplo, los presupuestos normativos y teóricos subyacentes a las luchas por el reconocimiento cultural. Al fusionar el multiculturalismo liberal con una lectura poscolonial

del marxismo, Linera logra desarrollar en efecto una sugerente teoría del reconocimiento de la diversidad cultural en clave socialista (García Linera, 2009). En sus propias palabras:

> En los últimos años ha habido una proliferación de discusiones en torno a los derechos de las naciones y etnicidades sin Estado, tanto en el ámbito de la construcción institucional pluralista, como en el de la reflexión filosófica sobre el alcance y justicia de esos derechos. Charles Taylor, cuestionando la existencia de Estados etnoculturales neutrales que brindarían a las distintas percepciones culturales el mismo ambiente para su despliegue, considera que el reconocimiento de derechos a comunidades culturales diferenciadas permite la satisfacción de una necesidad de visibilidad social que, lejos de oponerse a las libertades individuales reconocidas a todos, crea una base sólida y equitativa de ejercicio de esas libertades. (2009, p. 313)

Como lo mencionamos anteriormente, la implementación de políticas multiculturalistas se enmarcó en procesos de apertura democrática y participativa luego de periodos marcados por la violencia paraestatal y el reflujo militar de organizaciones revolucionarias. La reconfiguración multiculturalista del Estado y sus instituciones podría leerse consecuentemente como un esfuerzo por extender la lucha y resistencia sociocultural a otros terrenos y escenarios políticos. Así pues, « rather than foreclosing more radical proposals, the limited set of MCPs realized provides a foothold in the formal political system for the articulation of more radical, transformative alternatives » (Van Cott, 2006). En efecto, los espacios políticos conquistados no solo han servido como tribuna de interlocución e interpelación a los diferentes actores de la sociedad civil, sino también para la promoción, elaboración y diseño de nuevas demandas sociales.

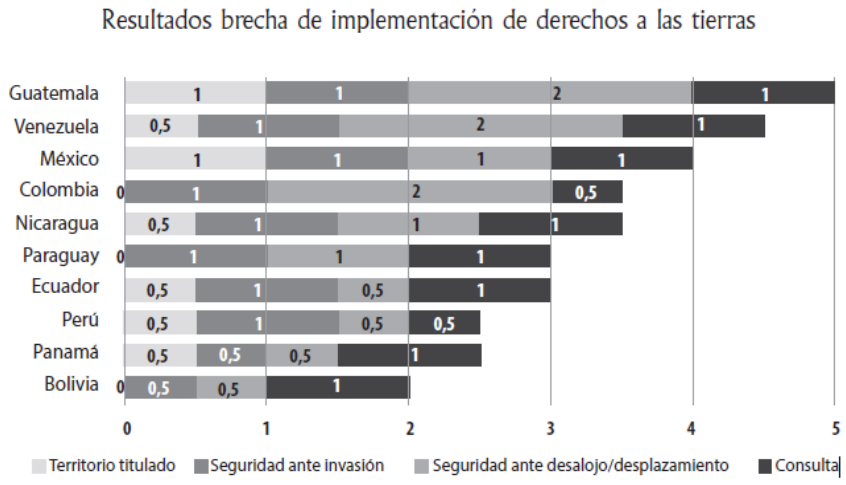
3.

Actualmente, el principal reto político del reconocimiento de la diversidad cultural ha consistido en traducir los postulados constitucionales en normas, leyes y procedimientos de coordinación jurídica, económica y política que, además, sean de público conocimiento y aplicación (OIT, 2014; Aylwin Oyarzún, 2014). La denominada « brecha de implementación » señalada por los informes del Relator Especial sobre los derechos de los pueblos indígenas de la ONU (Stavenhagen, 2007; Tauli Corpuz, 2019; CIDH, 2021) constituye un claro déficit normativo de la etapa fundacional del reconocimiento de la diversidad cultural en la región. Así pues,

> Los principales motivos de preocupación planteados por los pueblos indígenas con los que se entrevistó la Relatora Especial fueron la falta de un reconocimiento efectivo de sus sistemas de justicia por las autoridades locales, regionales y nacionales, la persistencia de actitudes discriminatorias y prejuicios contra los pueblos indígenas en el sistema de justicia ordinaria, así como contra sus sistemas jurídicos indígenas propios; la insuficiencia de las reparaciones e indemnizaciones; y la ausencia de una coordinación eficaz entre los sistemas de justicia indígena y las autoridades judiciales estatales. Voces indígenas y no indígenas señalaron

> igualmente la necesidad de un alineamiento de los sistemas de justicia indígena con las normas internacionales de derechos humanos, en particular en lo referente a las mujeres, los niños y las personas con discapacidad. (Tauli Corpuz, 2019, p. 3)

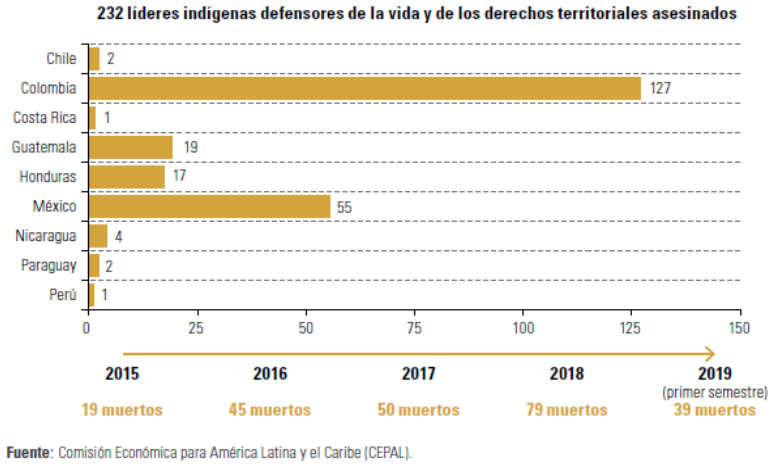
Al respecto, conviene mencionar el estudio de Ritsuko Funaki (2021) quien evalúa las políticas de reconocimiento cultural en la región. Si bien un diagnóstico detallado debería incluir una multiplicidad de indicadores políticos, sociales y económicos[198], su propuesta evaluativa nos ofrece una visión aproximativa relativa al nivel de implementación de los derechos culturales. En su diagnóstico, analiza un conjunto restringido de artículos del Acuerdo 169 de OIT relacionados con la titulación de tierras, seguridad ante invasión, seguridad ante despojo y, finalmente, consulta previa (Arts. 13, 14-1, 14-2, 14-3, 15, 16, 18). De acuerdo con sus resultados, Bolivia y Panamá son los países que gozan de mayor grado de implementación de los cuatro derechos culturales objeto del estudio. Globalmente, garantizan mayor cantidad de tierra per cápita, así como su respectiva seguridad jurídica. También previenen de manera más eficiente formas de despojo y desplazamiento forzado y desarrollan mejores mecanismos de consulta previa (Gráfica 1).



Gráfica 1

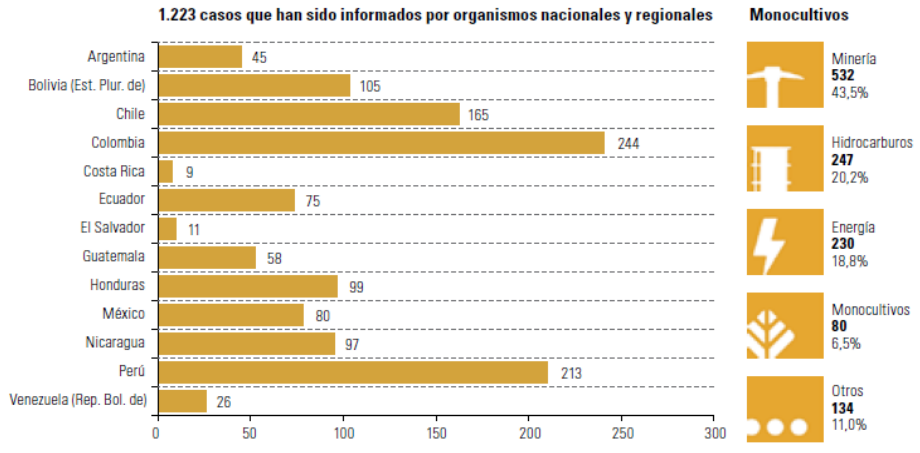
[198] En efecto, una evaluación general deberá incorporar variables relacionadas con: a) el control de territorios y sus recursos naturales, b) entidades legislativas, ejecutivas y judiciales y sus respectivas instituciones indígenas; c) representación apropiada de las comunidades culturales indígenas en las distintas organizaciones de poder; d) autonomía fiscal, incluyendo la potestad para recaudar ingresos; pudiendo ser una coparticipación del ingreso nacional o una administración física independiente; e) respeto, protección y desarrollo de las culturas indígenas (2021).

En definitiva, el desfase entre el reconocimiento constitucional y su aplicación práctica e institucional no solo está íntimamente ligado con la persistencia del racismo (Efrén Agudelo y otros, 2022) y la mentalidad colonial, sino también con los impactos negativos de la globalización neoliberal, bloqueos económicos, políticas extractivistas, conflictos armados y narcotráfico (Zapata Silva, 2019; Svampa, 2019; Rodríguez Garavito & Baquero Díaz, 2020). En efecto, estas relaciones de dominación cultural, económica y social continúan desafortunadamente causando la violación de los derechos humanos y, en particular, de los derechos culturales y ambientales (Gráfica 2 y 3) (CEPAL, 2020).



Fuente: Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL).

Gráfica 2



Fuente: Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL).

Gráfica 3

En este contexto tan adverso, la efectuación del derecho ha dependido en ciertos casos de movilizaciones sociales y litigios jurídicos altamente politizados, en los cuales los mecanismos de consulta previa se han convertido en estrategias de defensa comunitaria (Fundación para el Debido Proceso, 2015). En última instancia, la resolución de muchos conflictos relativos al reconocimiento de los derechos culturales ha dependido de instituciones y operadores jurídicos tales como los altos tribunales o cortes internacionales (Galvis Patiño & Ramírez Rincón, 2013).

C. La regionalización del reconocimiento cultural

A comienzos de la década de los 70 y 80, las reivindicaciones relativas a la pertenencia cultural lograron tener una cierta visibilidad internacional, gracias a la coordinación y articulación de múltiples organizaciones indígenas tales como el Consejo Mundial de los Pueblos Indígenas (CMPI) o el Consejo Internacional de Tratados Indios (CITI). En América Latina, su « influencia » no solo permitió fortalecer la relación normativa entre los derechos humanos y los derechos culturales, sino también denunciar las violaciones a los derechos humanos llevadas a cabo en contextos altamente marcados por dictaduras militares, regímenes de excepción y guerra de guerrillas. Este periodo coincide paralelamente con las luchas indígenas en Canadá y la promulgación de una nueva Constitución en clave multicultural, la cual reconoce la composición tripartita del país (inglesa, francesa e indígena). Como transformación paradigmática, esta primera experiencia política traza un camino de reivindicaciones y transformaciones que servirá de inspiración para muchos procesos de cambio constitucional en la región.

En efecto, países como Guatemala (1985, 1994), Nicaragua (1987, 2008) y Brasil (1988) promulgan nuevas constituciones esperando dejar atrás un pasado marcado por una concepción asimilacionista y monocultural del Estado. También su promulgación pretende superar los contextos de violencia política, dictaduras y segregación social que habían perjudicado particularmente a las comunidades indígenas y afrolatinas. Como lo mencionamos en la parte introductoria, este primer ciclo de transformaciones constitucionales procura reconocer la existencia de un conjunto de poblaciones y sus respectivas prácticas que, a pesar de encontrarse en el mismo territorio, habían sido invisibilizadas social y políticamente. En este sentido, las

nuevas constituciones reconocen la *diversidad cultural* como concordante con los derechos sociales y valorizan la naturaleza multiétnica y plurilingüe del país. Este reconocimiento se limitará inicialmente a los componentes culturales relacionados con la educación, la vestimenta y la lengua. Subsecuentemente, algunos componentes jurídicos y económicos tales como el pluralismo jurídico y la autodeterminación serán incorporados normativamente vía el Acuerdo 196 de la OIT que Guatemala ratifica en 1996 y Nicaragua en 2010.

Conviene mencionar que, en el caso particular de Guatemala y Nicaragua, la exclusión histórica de las comunidades indígenas y afrolatinas convergió igualmente con la lucha revolucionaria de grupos insurgentes de inspiración marxista. Si bien la relación entre estos dos sectores sociales fue ambigua y, en algunos casos, abiertamente opuesta, es innegable que hubo espacios de reconocimiento, diálogo y entendimiento mutuo, así como de participación y colaboración. En efecto, múltiples discusiones caracterizaron las dinámicas políticas entre las organizaciones indígenas y las organizaciones revolucionarias marxistas. Al respecto, podemos mencionar los debates relativos a la « teoría del cuarto mundo », los mecanismos de reproducción del colonialismo interno, el rol revolucionario de los pueblos indígenas, los desafíos políticos de la cuestión étnico-nacional y las exigencias basadas en la autonomía y la autodeterminación. Este periodo coincidió en efecto con

> Una revitalización del papel de los grupos étnicos en tanto que sujetos creadores en la práctica y *en la teoría:* o mejor dicho, de innovadores en la teoría en tanto participan en una experiencia nueva. Esta nueva práctica es la de su inserción en procesos transformadores, revolucionarios y democráticos, en el marco de vastos movimientos de masas articulados con proyectos políticos contrahegemónicos que proponen – de un modo más o menos acabado – la construcción de una nación diferente. (Díaz-Polanco, 1987, p. 34)

En este contexto, las dinámicas de inserción étnica permearon también la orientación teórico-estratégica de organizaciones populares y guerrilleras en Centroamérica. En Guatemala, por ejemplo, los indígenas no solo construyeron organizaciones autónomas tales como la Comité de Unidad Campesina (CUC) o Movimiento de Acción y Ayuda Solidaria (MAYAS), sino también representaron amplios contingentes en las filas de la Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca (URNG), en particular, del Ejército Guerrillero de los Pobres (EGP) En Nicaragua, el reconocimiento de la diversidad cultural estuvo en el corazón de la relación ambivalente y conflictiva entre los indígenas de la Costa Caribe y las fuerzas sandinistas. Esto supuso lógicamente un enorme desafío teórico-práctico relativo a la interculturalización del horizonte emancipatorio.

Como lo mencionamos en el capítulo anterior, la interculturalización de las luchas populares dependió de la transformación de categorías analíticas, presupuestos filosóficos y estrategias organizativas que tuvieron su pico de producción a inicios de los años sesenta. En el marco del Mayo del 68 mexicano y la lucha anticolonial mundial, la crítica anticolonial del indigenismo « oficial » desembocó en la reconstrucción de un horizonte de lucha que integrase simultáneamente la pertenencia cultural y la lucha de clases. De acuerdo con Lopez y Rivas (2020), este desplazamiento teórico contribuyó a la emergencia de una corriente antropológica de pensamiento mexicano que influenciará profundamente la reflexión crítica latinoamericana (Arturo Warman y Guillermo Bonfil Batalla). Al igual que Franz Fanon y J.L. Herbert, Guillermo Bonfil reafirma que las contradicciones entre la cultura indígena y la cultura nacional podrían inscribirse en el esquema hegeliano de la lucha por el reconocimiento entre el amo y el esclavo. Aunque esta lectura no se acomoda del todo con lo expuesto por el filósofo alemán, tiene el valor de mostrar la centralidad de la lucha por la existencia y la vida en contextos coloniales:

> Aquí se expresa la dialéctica del amo y el esclavo. Al enajenar a las culturas indígenas, al volverlas inauténticas, la cultura nacional se enajena a sí misma y en igual medida resulta inauténtica. El destino del dominado no es ajeno al del dominador; ambos están irreversiblemente unidos y no hay redención del amo sin redención del esclavo. La cultura nacional también está distorsionada por su relación de dominio con las culturas indígenas; mientras tal relación subsista, tampoco puede alcanzar la autenticidad. La inautenticidad de la cultura nacional obedece, por una parte, a su relación alienadora con las culturas aborígenes, y por la otra a su relación igualmente asimétrica, pero en este caso en posición subordinada, con la metrópoli imperialista. (Bonfil Batalla, 1970)

Dado su naturaleza etnocéntrica (criollo-mestiza), la construcción de la identidad nacional latinoamericana ha operado históricamente como un « cultura impuesta », la cual ha causado como consecuencia la pérdida de autonomía de los pueblos indígenas. En efecto, la cultura nacional criollo-mestiza ha excluido sistemáticamente la multiplicidad de instituciones políticas, sistemas jurídicos y concepciones de mundo que perviven de forma paralela y simultánea en todo el territorio latinoamericano. Heredero de la teoría de la dependencia y las reflexiones sobre el colonialismo interno, Bonfil considera que, dada esta particular construcción de los imaginarios nacionales, la contradicción principal de la lucha social es la que ocurre entre el « mundo criollo capitalista » y el « mundo indígena periférico ». Al respecto, escribe

> El desarrollo de un capitalismo periférico y dependiente que reduce la capitalización interna y condiciona las iniciativas, establece los propios « límites del sistema »: cancela las ilusiones del desarrollismo modernizador generalizado y deja por fuera a un amplio sector de la población, en primer lugar, a los indios, con quienes los sectores dominantes y « modernizados » del sistema mantienen relaciones de tipo colonial. El caciquismo, el racismo, presente en las

> regiones indias, puede entenderse como formas vicariales de articulación que permiten tener bajo control y explotación a la población india que ha quedado más allá de los « límites del sistema ». Ese « más allá » significa, en el caso de los pueblos selváticos aun no sometidos, una verdadera « otredad » o alteridad en relación con el sistema dominante (Bonfil Batalla, 1992, p. 87)

A juicio de Bonfil, los pueblos sin Estado (pueblos indígenas) deben ser reconocidos en el marco de un sistema de autonomías que no solo transforme la naturaleza monocultural de las instituciones públicas, sino también suministre el conjunto de recursos indispensables para la reproducción y goce de la cultura propia (autogestión y autogobierno). En este sentido, propone el etnodesarrollo como una estrategia de fortalecimiento cultural que depende de la enseñanza y reproducción de las lenguas propias, la participación política, la administración de justicia y la gestión de recursos. Para tal propósito, la formación de cuadros indígenas es indispensable en la promoción y revitalización de las culturas propias. De lo contrario, todo proceso de transformación reproducirá de manera voluntaria o involuntaria patrones culturales racistas y coloniales tal como sucedió en la versión integracionista y paternalista del indigenismo « oficial » y los gobiernos nacional-populares. De acuerdo con Bonfil,

> El etnodesarrollo puede entenderse como la capacidad autónoma de una sociedad culturalmente diferenciada para guiar su propio desarrollo. Esa capacidad autónoma, en macrosociedades complejas y plurales como las que integran la América Latina de hoy, sólo puede alcanzarse si esas sociedades (en este caso, los pueblos indios), constituyen unidades políticas con posibilidad real de autodeterminación, es decir, de gobernarse a sí mismas, de tomar sus propias decisiones, en una serie de asuntos que constituyen el ámbito de su etnodesarrollo, en otras palabras, la ampliación de su cultura propia, tanto en su modalidad autónoma como en la apropiada. El ejercicio de la autodeterminación, cualquiera que sea el nivel que se considere, implica alguna forma de organización del poder, lo que significa la constitución del grupo étnico como unidad político-administrativa, con autoridad sobre un territorio definido y con capacidades de decisión en los ámbitos que constituyen su proyecto de desarrollo. (1982, p. 142)

En este orden de ideas, el pensamiento crítico de Bonfil contribuyó, por un lado, a cuestionar la visión integracionista del indigenismo « oficial » y la línea estrictamente clasista defendida por el marxismo ortodoxo − incluyendo la problematización de la etnicidad como constitutiva del análisis de la lucha de clases − . Pero, por otro lado, podría conducir en su versión esencialista al apoyo incondicional y acrítico del vocabulario normativo, las reivindicaciones políticas y las estrategias organizativas de los pueblos indígenas.

Desde esta última perspectiva, Héctor Díaz-Polanco piensa que esta lectura « etnicista » de las luchas sociales presupone una visión política de naturaleza conservacionista, neoindigenista y

relativista[199]. En este sentido, estima que todo proceso de emancipación social debe enmarcarse en la construcción de una nueva *hegemonía nacional* que involucre globalmente a todos los sectores oprimidos y discriminados. Por ello, considera que las reivindicaciones de autonomía indígena deben estar acompañadas de una lógica de alianzas con todos los sectores populares. De lo contrario, la autodeterminación se convertiría en un fin en sí mismo y no en un medio para el advenimiento del Estado socialista y la superación del capitalismo. Para tal propósito, desarrolla una sugerente renovación de los debates fundacionales del socialismo europeo (Marx, Engels, Lenin y Stalin) relativos a la autodeterminación y la cuestión nacional (Díaz-Polanco, 1984) en el marco de las reivindicaciones indígenas latinoamericanas (Díaz-Polanco, 1991). En suma,

> la antropología no integracionista que ha estado al frente de las elaboraciones que nos ocupan, ha hecho un esfuerzo loable por conocer; pero este conocimiento necesario se ha malogrado en los afanes conservacionistas o, por decirlo así, autistas. Se requiere superar este punto de vista, pues al organizar simplemente la visión de los sujetos de un modo *acrítico,* solo pueden surgir proyectos que constituyen *utopías arbitrarias;* en cambio, lo que se necesitan son *utopías históricas*, renovadoras: es decir, la inclusión de demandas y reivindicaciones étnicas en un nuevo proyecto político de carácter nacional capaz de impulsar las pasiones colectivas de los grupos subalternos de la sociedad. (Díaz-Polanco, 1987, p. 63)

Por su parte, las luchas por el reconocimiento de la diversidad cultural de los setenta tienen lugar igualmente en un contexto de auge de grupos alzados en armas de inspiración marxista-leninista. Por ejemplo, podemos mencionar las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia – Ejército del Pueblo (FARC-EP) y el Ejército de Liberación Nacional (ELN) en Colombia, el Frente Sandinista de Liberación Nacional (FSLN) en Nicaragua, el Ejército Guerrillero de los Pobres (EGP) en Guatemala, el Movimiento Revolucionario Túpac Amaru (MRTA) y Sendero Luminoso en Perú y las Fuerzas de Liberación Nacional (FLN) en México (Peñaranda Supelano, 2014;Escárzaga, 2017). En un contexto marcado por el reformismo agrario, la emergencia de nuevos actores políticos genera lógicamente una serie de debates y conflictos relacionados con el carácter de la revolución y transformación social, el rol de las comunidades indígenas y negras en el movimiento de masas y el tipo de organización y coordinación política (Gros, 1991; Flores Galindo, 1994; Albó, 2009). En la mayoría de los casos, los movimientos indígenas priorizan la

[199] Desde una perspectiva similar, López y Rivas estima que estas lecturas « etnopopulistas » deterioran la dinámica de alianzas entre múltiples sectores subalternos. A su juicio « partiendo de la independencia de las luchas indígenas con respecto a movimientos oposicionistas de los pueblos mestizos o ladinos, el etnopopulismo plantea que el proyecto de los indios no se realizara desde proyectos nacionales contrahegemónicos, sino al margen de los mismos, con el evidente propósito de dividir a los explotados en su conjunto, aislar al movimiento indígena de las luchas populares e introducir la idea del exclusivismo étnico, el dualismo y la pasividad política » (2020, p. 40).

autonomía e independencia política y organizacional frente a los intereses subordinantes de las guerrillas y partidos políticos de izquierda, lo cual redunda en represalias y acusaciones. De manera excepcional, el caso del EZLN mexicano ilustra la transformación organizacional y la adecuación de los objetivos políticos de la insurgencia que deja atrás el vanguardismo militar y la pretensión de la toma del poder por las armas. En efecto,

> La transformación que se da en los años de la clandestinidad no es solamente la de un foco guerrillero que se vuelve ejército indígena ni la transformación de la visión cuadrada de los primeros militantes en su contacto con las comunidades, sino que implicaba revertir la posición vanguardista de guía y maestro a la de alumno de las comunidades: « no le estábamos enseñando a nadie a resistir. Nos estábamos convirtiendo en alumnos de esa escuela de resistencia de alguien que llevaba cinco siglos haciéndolo ». Esto significaba también revertir el modelo que plantea soluciones desde arriba para empezar a construirlas « desde abajo ». (Baschet, 2018, p. 29)

En términos generales, los procesos de paz y reformas constitucionales ocurridos en Guatemala y Nicaragua tienen un efecto positivo para el reconocimiento constitucional de la diversidad cultural como un componente indispensable en la construcción de una paz estable y duradera. En efecto, estos procesos centroamericanos ilustran nuevas formas de acomodación y organización social concordantes con las demandas históricas de los movimientos indígenas y los movimientos sociales. En este contexto, la adopción del Convenio 189 de la OIT (1989) ofrece igualmente un marco normativo, político e institucional capaz de guiar y acompañar nuevos ordenamientos institucionales basados en la autonomía y en los derechos culturales. Así pues, « Las constituciones, legislaciones y políticas nuevas o reformadas posibilitaron la creación de ministerios, viceministerios, agencias estatales, defensorías indígenas y comisiones especializadas en asuntos indígenas para abordar de forma más adecuada aspectos tales como salud, educación, tierras y territorios, acceso y gestión de « recursos naturales », entre otros asuntos » (CEPAL, 2014, p. 35).

La constante movilización popular e insurgente contribuye a que la región latinoamericana experimente distintos niveles de transformación que involucran tanto la dimensión constitucional como los imaginarios nacionales. A la luz de las luchas socioculturales iniciadas en los años setenta y ochenta, aparecen diversas acomodaciones y reconocimientos constitucionales relativos a derechos culturales en Colombia (1991), México (1992-2001), Paraguay (1992), Perú (1993), Bolivia (1994-2009), Argentina (1994), Ecuador (1996-1998 y 2008) y Venezuela (1999). En palabras de Bonaventura de Sousa Santos:

> Contrariamente, la voluntad constituyente de las clases populares, en las últimas décadas, se manifiesta en el continente a través de una vasta movilización social y política que configura un constitucionalismo desde abajo, protagonizado por los excluidos y sus aliados, con el objetivo de expandir el campo de lo político más allá del horizonte liberal, a través de una institucionalidad nueva (plurinacionalidad), una territorialidad nueva (autonomías asimétricas), una legalidad nueva (pluralismo jurídico), un régimen político nuevo (democracia intercultural) y nuevas subjetividades individuales y colectivas (individuos, comunidades, naciones, pueblos, nacionalidades). Estos cambios, en su conjunto, podrán garantizar la realización de políticas anticapitalistas y anticoloniales (2010, p. 78).

Como lo vimos en el capítulo VI, estas transformaciones coinciden no solo con los procesos de democratización, retorno de gobiernos civiles y procesos de paz con grupos insurgentes, sino también con la caída del bloque soviético y el desarrollo de políticas de tipo neoliberal. Al respecto, veamos algunos artículos constitucionales:

> A. La Constitución colombiana reconoce la diversidad étnica y cultural de la nación (Art. 7), la oficialidad territorial de las lenguas de los grupos étnicos y su respectiva educación bilingüe (Art. 10). También reconoce una serie de prerrogativas relacionadas con la participación política (Art. 171), las jurisdicciones especiales (Art. 246) y la organización territorial (Art. 286, 329, 330), así como el derecho a la consulta previa (Art. 330 parágrafo), entre otros.
>
> B. La Constitución mexicana reconoce la composición pluricultural de la nación y el derecho a la libre determinación de los pueblos indígenas (Art. 2, A-B), así como la educación plurilingüe e intercultural (Art. 3, II, e) y la integridad de la tierra (Art. 27, VII).
>
> C. La Constitución de Paraguay dedica el Capítulo V a los pueblos y etnias indígenas, reconociendo su existencia anterior al Estado paraguayo (Art. 62), su identidad cultural, así como sus sistemas de organización política, social, económica, jurídica y religiosa (Arts. 63, 65 y 67). También reconoce la propiedad comunitaria y su carácter indivisible, inembargable, intransferible e imprescriptible (Art. 64). Además, estipula la atención de necesidades relacionadas con la protección del hábitat y el medio ambiente, la prevención de la contaminación, la explotación económica y la enajenación cultural (Art. 66). Exime a los pueblos indígenas del servicio militar (Art. 67) y reconoce la educación en lenguas distintas al español o guaraní (Art. 77). Por último, reconoce el carácter pluricultural y bilingüe del país (Art. 140).
>
> D. En el Capítulo VIII, la Constitución venezolana reconoce explícitamente el carácter pluricultural de la nación, la existencia de pueblos y comunidades indígenas y su participación política, así como su identidad cultural, idioma, cosmovisión e instituciones (Art. 119-26).
>
> E. La Constitución de Perú reconoce la identidad cultural y étnica y la composición pluriétnica de la nación (Art. 2, 19) y el derecho a la educación bilingüe e intercultural (Art. 19). El castellano, el quechua, el aymara y demás lenguas aborígenes (Art. 48) son igualmente reconocidas como oficiales. El Capítulo VI Del Régimen Agrario y de las Comunidades Campesinas y Nativas reconoce también el desarrollo agrario en su forma privada o comunal, la personería jurídica colectiva de las comunidades campesinas y nativas, así como su identidad cultural (Arts. 88 y 89). Finalmente, reconoce las competencias jurisdiccionales del derecho consuetudinario de las comunidades campesinas y nativas, así como su coordinación con las rondas campesinas (Art. 149).

Dado que las experiencias ecuatorianas y bolivianas serán abordadas en el próximo capítulo, conviene mencionar finalmente el último esfuerzo de transformación constitucional en la región. Corresponde a la propuesta de reforma constitucional de 2022 en Chile – rechazada en referendo – la cual no solo pretendía acomodar la institucionalidad chilena a los estándares

normativos regionales e internacionales, sino también innovar con una serie de principios, ideas y valores de naturaleza progresista. En efecto, la propuesta de reforma constitucional se orientaba a satisfacer las demandas históricas de los pueblos indígenas y superar el legado neoliberal y autoritario de la constitución de Pinochet. Así pues, reconocía la interculturalidad, la plurinacionalidad y la paridad como principios constitucionales (Art. 1)[200] y la existencia histórica de las naciones de pueblos y naciones indígenas (Art. 5)[201]. También reconocía el diálogo intercultural como un eje transversal de la práctica estatal, institucional y normativa (Art. 11)[202]. Igualmente, garantizaba el plurilingüismo en territorios donde la población hable otro idioma diferente al castellano (Art. 12) [203], así como la simbología indígena (Art. 13)[204]. De la misma manera, valoraba el derecho a la autodeterminación de los pueblos indígenas (Art. 34)[205] y la educación intercultural bilingüe (Art. 36, 5)[206]. Además de estas disposiciones, existían otros artículos consagrados al reconocimiento de la salud y medicina tradicional (Art. 44), el uso e

[200] Artículo 1. 1. Chile es un Estado social y democrático de derecho. Es plurinacional, intercultural, regional y ecológico […]; 2. Se constituye como una república solidaria. Su democracia es inclusiva y paritaria. Reconoce como valores intrínsecos e irrenunciables la dignidad, la libertad, la igualdad sustantiva de los seres humanos y su relación indisoluble con la naturaleza.

[201] Artículo 5. 1. Chile reconoce la coexistencia de diversos pueblos y naciones en el marco de la unidad del Estado. 2. Son pueblos y naciones indígenas preexistentes los Mapuche, Aymara, Rapanui, Lickanantay, Quechua, Colla, Diaguita, Chango, Kawésqar, Yagán, Selk'nam y otros que puedan ser reconocidos en la forma que establezca la ley. 3. Es deber del Estado respetar, promover, proteger y garantizar el ejercicio de la libre determinación, los derechos colectivos e individuales de los cuales son titulares y su efectiva participación en el ejercicio y distribución del poder, incorporando su representación política en órganos de elección popular a nivel comunal, regional y nacional, así como en la estructura del Estado, sus órganos e instituciones.

[202] Artículo 11. El Estado reconoce y promueve el diálogo intercultural, horizontal y transversal entre las diversas cosmovisiones de los pueblos y naciones que conviven en el país, con dignidad y respeto recíprocos. El ejercicio de las funciones públicas debe garantizar los mecanismos institucionales y la promoción de políticas públicas que favorezcan el reconocimiento y la comprensión de la diversidad étnica y cultural, superando las asimetrías existentes en el acceso, la distribución y el ejercicio del poder, así como en todos los ámbitos de la vida en sociedad.

[203] Artículo 12. 1. El Estado es plurilingüe. Su idioma oficial es el castellano. Los idiomas indígenas son oficiales en sus territorios y en zonas de alta densidad poblacional de cada pueblo y nación indígena. El Estado promueve su conocimiento, revitalización, valoración y respeto. 2. Se reconoce la lengua de señas chilena como lengua natural y oficial de las personas sordas, así como sus derechos lingüísticos en todos los ámbitos de la vida social.

[204] Artículo 13. 1. Son emblemas nacionales de Chile la bandera, el escudo y el himno nacional. 2. El Estado reconoce los símbolos y emblemas de los pueblos y naciones indígenas.

[205] Artículo 34. Los pueblos y naciones indígenas y sus integrantes, en virtud de su libre determinación, tienen derecho al pleno ejercicio de sus derechos colectivos e individuales. En especial, tienen derecho a la autonomía; al autogobierno; a su propia cultura; a la identidad y cosmovisión; al patrimonio; a la lengua; al reconocimiento y protección de sus tierras, territorios y recursos, en su dimensión material e inmaterial y al especial vínculo que mantienen con estos; a la cooperación e integración; al reconocimiento de sus instituciones, jurisdicciones y autoridades, propias o tradicionales; y a participar plenamente, si así lo desean, en la vida política, económica, social y cultural del Estado.

[206] Artículo 36.5. La Constitución reconoce la autonomía de los pueblos y naciones indígenas para desarrollar sus propios establecimientos e instituciones de conformidad con sus costumbres y cultura, respetando los fines y principios de la educación, y dentro de los marcos del Sistema Nacional de Educación establecidos por la ley.

intercambio de semillas (Art. 55), el uso tradicional de las aguas (Art. 58), la cosmovisión y formas de vida (Art. 65).

Desde esta perspectiva, reconocía y garantizaba también la consulta previa, libre e informada (Arts. 66, 191) y el derecho especial a las tierras, territorios y recursos históricamente ocupados por los pueblos indígenas (Art. 79). También involucraba temas tales como la revitalización del patrimonio cultural (Art. 102) y la atribución de escaños reservados en órganos de representación popular a nivel nacional, regional y comunal de manera proporcional a la población indígena en los territorios (Arts. 162, 252). Reconocía varios niveles de autonomía política, financiera y administrativa, tales como las comunas autónomas, las regiones autónomas y las autonomías territoriales indígenas a fin de garantizar el derecho de libre determinación (Art. 187, 188, 234, 235). Finalmente, garantizaba el ejercicio, coexistencia y coordinación de la jurisdicción de los tribunales de justicia y autoridades de los pueblos y naciones indígenas (Art. 307, 309, 322, 344). En este último punto, la función jurisdiccional se basaba en los principios rectores de plurinacionalidad, pluralismo jurídico e interculturalidad.

Aunque este ciclo de 30 años de transformación constitucional representa un gran avance en el reconocimiento de la diversidad cultural, ha habido un largo trecho entre la promulgación de derechos culturales y su respectiva implementación (brecha de implementación). En principio, la materialización, modulación y aplicación de los derechos culturales depende tanto de la expedición de nuevas leyes, normas, estatutos y decretos como de la revisión y reconfiguración del ordenamiento institucional existente. No obstante, la poca voluntad de implementación de las fuerzas políticas y económicas tradicionales ha conducido a los movimientos indígenas y afroamericanos a recurrir a formas de movilización social y de activismo jurídico como único medio de materialización de los derechos culturales. En este sentido, vemos que *la lucha por el reconocimiento* de la diversidad cultural se ha desplazado paulatinamente de una exigencia formal de visibilidad político-cultural hacia la exigencia de materialización efectiva de preceptos normativos. En suma, la lucha y el diálogo social han estado atravesados por la dialéctica entre dos *poderes constituyentes* (el comunitario y el estatal).

D. Experiencias e itinerarios de lucha por el reconocimiento cultural

En este apartado, nos proponemos analizar históricamente la relación existente en las luchas de los movimientos indígenas y sociales y las transformaciones constitucionales tendientes al reconocimiento de los derechos culturales. Metodológicamente, estimamos que una reconstrucción del proceso de ampliación de las esferas de reconocimiento cultural nos permite captar la importancia de la *lucha social* como motor ético-político (Honneth) y su implicación en la transformación del orden institucional existente en Guatemala, Nicaragua y Colombia.

Por un lado, pretendemos abordar el contexto político e ideológico de los conflictos sociales y políticos ocurridos entre movimientos indígenas, grupos insurgentes, fuerzas armadas estatales y agentes paramilitares. Y, por otro lado, analizar el rol de actores civiles tales como la Iglesia católica, los partidos políticos y los centros de investigación en el desarrollo, fortalecimiento y orientación de propuestas políticas tendientes a ese reconocimiento. Dada la diversidad de enfoques estadísticos destinados a determinar el porcentaje de población indígena y el nivel de uso de sus respectivas lenguas, nos remitiremos al informe Mundo Indígena (2023) del *International World Group for Indigenous Affairs* (IWGIA), el cual se basa en datos oficiales de los estados latinoamericanos.

a. Guatemala

Guatemala ilustra claramente las relaciones históricas de segregación y exclusión étnica en el continente. En efecto, las categorías de reconocimiento social e intersubjetivo han estado marcadas por divisiones y jerarquías étnicas herederas de la colonia. De manera general, la etiqueta « indígena » no solo designa un marcador descriptivo referido a los pueblos originarios, sino también presupone una connotación negativa relacionada con el « subdesarrollo », « atraso » e « inferioridad ». Por su parte, la etiqueta « ladino » es usada para referirse a la población mestiza, normalmente hispanoparlante y « desindianizada », la cual es asociada positivamente con el desarrollo, la prosperidad y la superioridad tecnológica.

Este país es ampliamente considerado como uno de los « países más indígenas » del continente, ya que gran parte de la población guatemalteca es de ascendencia maya, la cual se divide en 21 grupos lingüísticos. Su ubicación geográfica se distribuye principalmente en los departamentos del noroccidente del país, los cuales son a su vez los más pobres (Totonicapán, Chimaltenango, Huehuetenango, Alta Verapaz, Baja Verapaz, Sololá, Quetzaltenango y Quiché)[207]. En el nororiente, se encuentran las comunidades « garífunas » en la zona limítrofe con Belice, cuya cultura es el resultado de procesos de mestizaje entre las culturas indígenas y negras (Cumes & Bastos, 2007).

Durante los siglos XIX y XX, la filosofía de Estado monocultural y su respectivo imaginario nacional criollo han sido construidos a partir de la « paradoja asimilacionista ». Por un lado, se ha reconocido los principios universales relativos a la dignidad humana, la igualdad ciudadana y la libertad individual. Y, por otro lado, se ha excluido sistemáticamente a la mayoría de la población indígena del goce de derechos civiles, sociales y políticos. En efecto, el acceso a los derechos ha estado condicionado a la asimilación cultural, lo cual ha creado históricamente un régimen segregacionista. El único camino para gozar de la libertad y la igualdad es a través de la « ladinización ». Esta dicotomía entre segregación y asimilación ha regido históricamente las relaciones entre indígenas y ladinos, razón por la cual las tasas de mortalidad, pobreza, analfabetismo y discriminación son más altas en las regiones indígenas. En palabras de Aura Cumes y Santiago Bustos:

> Esta combinación lleva a la « paradoja perversa de la dominación étnica » en la que, por un lado, dado que la nación se concibe como uniforme, se niega que exista una cultura distinta a la oficial (que evidentemente es la de los criollos) y se da un discurso de asimilar, incorporar a los indígenas a la nación a través de su castellanización. Pero, por el otro lado, las relaciones sociales siguen basándose en la existencia de la diferencia, y la población indígena será vista como racialmente inferior, definida por una cultura « atrasada », degenerada tras siglos de dominación; la supuesta inferioridad se utilizará para justificar el dominio y la explotación de esta población, que seguirá siendo la base económica del país. (2007, p. 27)

Si bien estas relaciones de dominación comenzaron a resquebrajarse con la Revolución de 1944, las subsecuentes dictaduras militares y sus respectivas olas de violencia minaron todo intento

[207] Actualmente, « Guatemala tiene una población de 14,9 millones de habitantes, de los cuales 6,5 millones (43,75 %) pertenecen a los pueblos Mayas (Achi', Akateco, Awakateco, Chalchiteco, Ch'orti', Chuj, Itza', Ixil, Jacalteco, Kaqchikel, K'iche', Mam, Mopan, Poqomam, Poqomchi', Q'anjob'al, Q'eqchi', Sakapulteco, Sipakapense, Tektiteko, Tz'utujil y Uspanteko), Garífuna, Xinka y Creole o afrodescendiente » (IWGIA, 2023, p. 383). Otras fuentes indican porcentajes diferentes.

de reconocimiento social, político y cultural de los pueblos indígenas. Solo a finales del siglo XX, el Estado guatemalteco comienza una etapa de (auto)transformación reconociendo la composición multicultural de su nación, el derecho a la identidad cultural, la educación intercultural bilingüe y los derechos consuetudinarios indígenas, entre otros. No obstante, las brechas de pobreza, discriminación y participación social heredadas de décadas de segregación sociocultural y colonización persisten. De acuerdo con Demetrio Cojtí Cuxil, intelectual y sociólogo maya,

> Guatemala casi nunca ha tenido vida democrática. Los 175 años que tiene como República Independiente, los ha pasado de dictadura en dictadura, ya sea abiertas o solapadas. Los únicos dos períodos de ensayo democrático que ha tenido son los de 1944- 1954, y el actual que inició desde 1985. El primer período significó progresos sociales para los Indígenas, pero no progresos étnicos pues se continuó con el asimilismo como política de Estado. Y en el último período, Guatemala da un salto cualitativo pues por primera vez, la Constitución reconoce la existencia de *grupos étnicos de ascendencia Maya*, y su derecho a la identidad. Este cambio cualitativo aún no es definitivo, puesto que la misma Constitución registra artículos favorables y desfavorables a los derechos Indígenas. Por inercia colonial y por ineficiencia, los artículos favorables al Pueblo Maya no se han cumplido. Luego, este período ha significado una transición hacia la democracia caracterizada por el incumplimiento de las leyes, las proclamaciones oficiales en favor de un pluralismo étnico, el abordaje de la cuestión Maya como conjunto de ciudadanos marginados y no como Pueblo colonizado. (1997, p. 8)

Dicho esto, nos proponemos realizar una breve presentación de la evolución histórica de los movimientos indígenas en Guatemala iniciando desde la segunda mitad del siglo XX. A lo largo del recorrido, analizaremos el papel social y político que tuvieron la Iglesia católica, las iglesias protestantes y los grupos guerrilleros en la articulación del campo popular. Prestaremos particular atención a la actuación de las organizaciones indígenas y su respectiva interpretación de los acontecimientos ocurridos en el país. Asimismo, introduciremos el conjunto de transformaciones constitucionales que reconocen explícitamente la diversidad cultural del país, así como sus respectivos desafíos de implementación. En este punto, analizaremos particularmente la propuesta de reforma constitucional fruto de los acuerdos de paz con la URNG – rechazada en referendo–, la cual se basa en un conjunto de demandas culturales y sociales postergadas históricamente. En términos generales, esta presentación analiza las múltiples estrategias organizativas y discursivas destinadas a interpelar el Estado, la sociedad civil y la comunidad internacional exigiendo el reconocimiento e implementación de la diversidad cultural.

1.

El principal acontecimiento político guatemalteco en el siglo XX es la Revolución de 1944, la cual, si bien prolonga la visión integracionista del indigenismo « oficial », benefició ampliamente a los pueblos originarios como *ciudadanos* y no como grupos culturalmente diversos. Luego del golpe de estado en 1954 y el inicio de la contrarrevolución, los primeros procesos de organización indígena comienzan a articularse localmente en los años 60, alcanzando dimensión nacional a inicio de los años 70. Aunque este proceso creciente de organización es diezmado por la violencia de la década de los años 80, logra reactivarse exitosamente alrededor de los procesos de paz en los años 90 (Bastos & Camus, 2003, p. 26). Entrado el siglo XXI, la orientación política de las organizaciones indígenas procura materializar y cristalizar el conjunto de disposiciones constitucionales, tratados internacionales ratificados y el proceso de paz firmado (PNUD, 2016). Más recientemente, las demandas y luchas socioculturales se orientan en torno al reconocimiento del buen vivir, la plurinacionalidad, la igualdad de género, la espiritualidad y el pluralismo jurídico (Coordinación y Convergencia Nacional Maya Waqib' Kej, 2015).

Como lo mencionamos anteriormente, la Revolución de 1944 facilita la inserción política y social de los indígenas, lo que les permite ocupar por primera vez puestos como alcaldes o concejales municipales. También, permite la emergencia de una pequeña burguesía de profesionales indígenas, la cual altera los patrones de consumo, trabajo y movilidad social propios de trabajadores campesinos, peones y mozos. Paralelamente, el régimen asalariado ingresa paulatinamente en las comunidades mediante la actividad jornalera de trabajadores migrantes, lo cual facilita el desarrollo de mercados locales. En este contexto, « los indígenas comienzan a poder ocupar los espacios que han estado restringidos para ellos por tanto tiempo: pueden ser los secretarios municipales, los maestros, los comerciantes, los transportistas » (Bastos & Camus, 2003, p. 34).

En esta misma época, Adrián Inéz Chaves inicia las labores de codificación del alfabeto maya proponiendo consecuentemente una unidad gramatical y fonética de la lengua. La celebración del primer y segundo Congreso Lingüístico Nacional (1949 y 1984) sienta las bases de la ulterior fundación de la Academia de las Lenguas Mayas de la Lengua (1990). De forma paralela, organizaciones, congregaciones y cofradías ligadas a la Iglesia Católica y movimientos

protestantes inician una serie de procesos de alfabetización destinados a la evangelización e integración de las comunidades indígenas. Así pues,

> Un esfuerzo privado de particular importancia para la educación de los indígenas fue realizado por la Iglesia Católica, que abrió escuelas específicamente para los indígenas en la ciudad de Guatemala, y buscó ampliar la oferta educativa en los departamentos, a través de la Acción Católica y los Maryknoll. De igual forma, conforme crecía el protestantismo, muchas de las nuevas iglesias abrieron escuelas para sus poblaciones locales, tanto indígenas como ladinas. (Adams & Bastos, 2003, p. 496)

Como respuesta al golpe del 1954, sectores progresistas fieles a la revolución preparan la resistencia social y política al nuevo régimen militar auspiciado por los Estados Unidos. Con la victoria de la Revolución Cubana en 1959, una serie de jóvenes incursionan en la guerra de guerrillas formando el Movimiento Revolucionario 13 de noviembre (MR-13) (1960) y las Fuerzas Armadas Rebeldes (FAR) (1962). Como lo mencionamos anteriormente, esta primera ola de guerrillas estuvo integrada principalmente por mestizos y ladinos que, instruidos en una visión clasista de los conflictos y problemas socioculturales, carecieron de una estrategia política y militar que convocara a las mayorías indígenas del país. En efecto, « Durante esta primera etapa de la lucha insurgente (1962-1967), el contacto de la guerrilla con la población indígena fue casi nulo. Salvo casos aislados no hubo asentamientos de núcleos guerrilleros en territorio indígena, ni esfuerzos por construir una aproximación ideológica. Los indígenas, en definitiva, no eran "la clase revolucionaria" y su importancia no pasaba de ser secundaria » (Peñaranda Supelano, 2014, p. 59).

En este contexto de transformación social, política y religiosa, emerge una serie de catequistas indígenas, alfabetizados e instruidos en la organización social a comienzos de los años 60. Ellos comienzan a estructurar orgánicamente una serie de « comunidades de fe » o « cofradías », en donde la pertenencia y religiosidad maya se fusiona con una cierta comprensión de la espiritualidad católica popular. Lejos de acelerar la asimilación cultural, la alfabetización permitió, por el contrario, la toma de conciencia de la discriminación étnica y el abuso colonial. En términos generales, esta concientización gira inicialmente alrededor de la Democracia Cristiana para luego desplazarse en los años 70 hacia lecturas más críticas ligadas con la teología de la liberación, el marxismo y el movimiento anticolonial mundial (Arias, 1985).

Este desplazamiento está mediado por una serie de discusiones y coyunturas políticas tales como el Concilio Vaticano II, las Declaraciones de Barbados, la lucha anticolonial mundial y la

integración de los debates étnico-culturales al interior del marxismo-leninismo[208]. En efecto, la opción preferencial por los pobres, la crítica al etnocidio y al colonialismo interno comienzan a fundamentar una serie de horizontes de emancipación altamente concordantes con los intereses de las comunidades indígenas. Así pues, surgen las primeras asociaciones culturales de naturaleza civil y popular dirigidas por indígenas no campesinos (catequistas, maestros, sacerdotes, líderes de cooperativas, estudiantes, etc.) con cierto nivel educativo y capital cultural. Conscientes de la discriminación y el racismo, sectores indígenas ligados a los jesuitas comienzan igualmente a impulsar procesos de alfabetización inspirados en la pedagogía de Paulo Freire y la teología de la liberación (Juventud Acción Católica Rural Obrera) (ACRO). Otros sectores priorizan la promoción y fomento cultural alrededor de la lengua, las tradiciones y la espiritualidad maya, lo cual coincide con los esfuerzos de alfabetización bilingüe (Asociación indígena pro-Cultura Maya-Quiché) (Arias, 1985).

2.

Esta dinámica organizativa redunda en la organización de los *Seminarios Indígenas* que se organizan de 1972 hasta 1979, y de cuya actividad emerge ulteriormente el Comité de Unidad Campesina (CUC). En efecto, estos espacios de diálogo e interlocución permiten no solo compartir opiniones variadas sobre la situación de exclusión y discriminación, sino también construir acciones encaminadas a transformar las condiciones de existencia de las masas indígenas. El trabajo asociativo y organizativo promovido por la Acción Católica se fusiona con el ambiente de efervescencia política revolucionaria. Lo que antes se enmarcaba en procesos de alfabetización y exigencia de derechos campesinos se desplaza hacia una lectura más estructural: la explotación como pobres, y la opresión y discriminación como indios (Arias, 1985, p. 79).

Paralelamente, emergen organizaciones guerrilleras de raigambre indígena tales como la Organización del Pueblo en Armas (ORPA) que comienza a operar desde 1972 en el departamento de Sololá y el Ejército Guerrillero de los Pobres (EGP) que realiza su primera operación armada

[208] Al respecto, Arturo Arias escribe, « El debate académico básicamente se polarizó en dos posiciones. Una, cuyo credo era *La patria del criollo* de Severo Martínez Peláez -publicado por primera vez por la Editorial Universitaria de Guatemala en 1971-, subvaloraba la capacidad política de las masas indígenas y caía en una especie de paternalismo revolucionario: "hacer la revolución para salvar al indio". La otra, armada con *Guatemala, una interpretación histórica* de Carlos Guzmán Böckler y Jean-Loup Herbert, publicado en México en 1972, idealizaba todo lo indígena hasta niveles alarmantes » (1985).

en 1975 en el departamento de San Marcos. Aprendiendo de la primera experiencia insurgente en la década de los 60, estas organizaciones guerrilleras abordaron políticamente la exclusión étnica y cultural como estrategia de incorporación de las masas indígenas. En efecto,

> Ambas organizaciones se planteaban como objetivo fundamental la incorporación de los indígenas a la guerra popular, y varios de sus militantes fueron partícipes de la viva polémica sobre la cuestión étnico-nacional y el problema del racismo en Guatemala. [Esto] generó una toma de conciencia del ser indígena en aquellos indígenas que, gracias a la superación económica de sus padres se habían abierto el acceso a la universidad, moldeando la subsecuente participación revolucionaria de varios de ellos, y generó en el estudiantado ladino urbano una inquietud acerca de la realidad desconocida de su propio país que, aunada al mínimo instrumental científico que poseían, permitió a muchos de ellos irse adentrando, lenta y erráticamente, en dicha problemática, hasta desembocar en un comportamiento revolucionario hacia fines de la década. (Arias, 1985, p. 74)

En este contexto político y social, los profesionales indígenas actuaron como punto de contacto entre el « mundo indígena » y el « mundo ladino » articulando alianzas con organizaciones campesinas, sindicales y políticas. Primero, ocurre una fugaz participación política indígena en 1974, eligiendo a dos diputados, Pedro Verona Cumes de Comalapa por Democracia Cristiana Guatemalteca y Fernando Tetzaguic por el Partido Revolucionario. Esta experiencia electoral contribuye a hacer eco de las demandas y reivindicaciones indígenas, prefigurando la irrupción de un nuevo actor social organizado a nivel nacional. En efecto, estos diputados intentan fundar en 1976 el Frente Indígena Nacional (FIN) como espacio de aglutinación y articulación de las fuerzas indígenas campesinas. Debido a la persecución y asesinato de su dirigencia, el partido cambia posteriormente de nombre por Frente de Integración Nacional y termina disolviéndose.

Siguiendo la cronología, el terremoto de 1976 acelera la coordinación social y comunitaria frente a la incapacidad del gobierno central de responder institucionalmente ante la magnitud del siniestro. La negligencia estatal no solo devela el racismo institucional hacia los pueblos indígenas, mayores víctimas del terremoto, sino también demuestra la capacidad de gestión de las organizaciones sociales, civiles y populares. De facto, estas organizaciones ejercen el poder durante los operativos de rescate, traslado y manutención de las víctimas. A partir de allí comienza un periodo de agitación social, huelga general y violencia estatal.

En 1977, ocurren dos huelgas impulsadas por los mineros en Ixtahuacán en la frontera con México y los trabajadores del ingenio Pantaleón, las cuales serán acompañadas por el Comité Nacional de Unidad Sindical (CNUS), en cuyo seno se gesta la CUC (Comité de Unidad Campesina). Estas huelgas se transforman en marchas nacionales que, durante 9 días, recorren

varios departamentos hasta llegar a la capital. Al paso de la movilización, diferentes organizaciones sindicales, estudiantiles, campesinas y obreras se suman logrando una participación de 100.000 personas. En 1980, la CNUS encabeza nuevamente una huelga nacional con amplia participación de trabajadores de los ingenios azucareros y productores de algodón, logrando un incremento sustantivo del salario mínimo y aglutinando grandes masas populares. En este clima insurreccional, la naciente CUC se afianza como una organización sindical y popular de indígenas y ladinos pobres que deberá pasar a una organización clandestina como respuesta a la estrategia contrainsurgente del Gobierno.

Con la masacre de Panzón de 1978, en donde son asesinados 140 indígenas, comienza un periodo de violencia (1981-1983) que causará el asesinato de más de 200.000 civiles en manos del ejército nacional y grupos paramilitares, el desplazamiento de un millón de personas y el refugio en el extranjero de más de 400.000. Debido al componente deshumanizador promovido por los agentes estatales y la sevicia de las matanzas, la Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad reconocerá la naturaleza genocida de estos hechos atroces (González E. , 2021). Esta violencia sistemática se relaciona lógicamente con procesos de despojo territorial de tierras comunales, las cuales fueron declaradas como « abandonadas » por el Instituto Nacional de Transformación Agraria (INTA) y tituladas posteriormente a miembros de la burguesía guatemalteca, especialmente, militares y grupos económicos relacionados con la agroindustria (CEPAL, 2020, p. 55). En efecto,

> Al analizar la violencia política en Guatemala en la segunda mitad del siglo XX, lo primero que debe decirse es que se trató sobre todo de un terrorismo de Estado. A diferencia de casos como el colombiano, donde diversos actores en el Estado y la sociedad civil actúan como perpetradores, en Guatemala el perpetrador fundamental de los actos de violencia fue el Estado, a través de las diversas dictaduras militares y de los gobiernos civiles, en los cuales una cuota esencial del poder político la retuvo el alto mando de las fuerzas armadas de Guatemala. No es cierta entonces la tesis de los dos demonios que postula que en Guatemala hubo dos ejércitos (el gubernamental y el guerrillero), que se enfrentaron y que victimizaron a la sociedad civil en dicho enfrentamiento. La Comisión de Esclarecimiento Histórico ha concluido que las fuerzas del Estado y grupos paramilitares afines fueron los responsables de 93% de las violaciones a los derechos humanos que fueron conocidas por dicha Comisión, mientras que a las insurgencias les correspondió 3%, quedando indeterminada la autoría del 4% restante. (Figueroa Ibarra, 2005, p. 391)

Esta lógica de represión y terror provoca consecuentemente fracturas al interior del movimiento indígena y popular, causando acusaciones y divisiones entre diferentes sectores de la CUC. Por un lado, los « sectores populares » comienzan a actuar en función de las lógicas militares de la futura URNG, ayudando en el reclutamiento, manutención y protección de los frentes

guerrilleros (Bastos & Camus, 2003, p. 62). En este contexto, « La CUC empezó a variar sus métodos de lucha, pasando a las medidas de hecho, las medidas de seguridad y la autodefensa de las masas. Las medidas de hecho eran acciones combativas de las masas, tales como sabotajes, bombas propaganda, bloqueo de carreteras, barricadas, etc. » (Arias, 1985, p. 79). En efecto, esta colaboración se enmarca en una serie de reflexiones y estrategias de los grupos guerrilleros orientadas a incorporar política y militarmente las masas campesinas indígenas en la guerra popular. Al respecto, podemos mencionar los siguientes documentos políticos: *Los Pueblos Indígenas y la Revolución Guatemalteca*, del EGP; *Acerca del Racismo*, de la ORPA; *La cuestión étnico-nacional en Guatemala*, de las FAR; *Tesis sobre la Cuestión étnico-nacional*, de Octubre Revolucionario; y *La Cuestión Indígena*, del PGT. La liberación cultural constituirá posteriormente uno de los cinco puntos del programa de la URGN.

Por otro lado, los « sectores nacionalistas mayas » promueven la creación del Movimiento Indio Tojil en 1980 como brazo indianista del movimiento popular. Si bien estos sectores se rehúsan a subordinarse orgánicamente a las organizaciones ladinas y mestizas – lo que les costará la persecución de la guerrilla y el ejército – , comparten el objetivo de la revolución política, social y anticolonial. Desde su perspectiva, los contingentes indígenas deberán operar como el « quinto dedo maya » de la insurrección popular y guerrillera: « De la mano del término “maya” aparece la conceptualización de lo indígena en unos términos de “nación” nuevos hasta ahora. La izquierda la había utilizado para sus análisis del fenómeno indígena en la tradición marxista-leninista. Pero ahora son los mismos interesados los que lo reclaman y, evidentemente, con consecuencias mucho más provocativas » (Bastos & Camus, 2003, p. 70).

Además de dotarse de un brazo armado, el Movimiento Indio Tojil impulsa su brazo político y social, el Movimiento de Acción y Ayuda Solidaria (MAYAS), cuyo trabajo ideológico innova positivamente en las discusiones sobre la integración de los horizontes de emancipación clasista y étnica. Desde una perspectiva socialista, federal e indianista, MAYAS propone un régimen de autonomías que prefigura formas de reconocimiento cultural hoy en día recurrentes en la mayoría de los países latinoamericanos. Su texto titulado *Guatemala: de la República Burguesa Centralista a la República Popular Federal* (1982) ejemplifica claramente los esfuerzos por interculturalizar la lucha revolucionaria. Dicho documento afirma:

LAS REIVINDACIONES MAYAS Y EL PROCESO REVOLUCIONARIO.

> El objetivo de constituir la República Popular Maya Federada a una posible República Criolla hace que las reivindicaciones nacionalistas del pueblo indio sean de inmediato y provisionalmente las siguientes:
>
> a. Modificación del orden lingüístico y cultural imperante en la actualidad, mediante la supresión de la actual política asimilacionista solapada. Es necesario « normalizar » el uso de las lenguas mayances reconociéndolas como lenguas nacionales. Y mientras que no se llegue el Federalismo real, habrá que reconocerlas como iguales al Castellano en todas las instancias e instituciones estatales, paraestatales, etc. (Universidades, Escuelas, Tribunales, Policías, Ejército, etc.).
>
> b. Remodelación de las fronteras departamentales y municipales del Estado guatemalteco en « Regiones » según el principio lingüístico, y, por consiguiente, según el principio de las nacionalidades. Esta remodelación de unidades administrativas conllevará necesariamente la redistribución de las áreas de jurisdicción de algunas entidades estatales actuales, así como la creación de otras que tengan como circunscripción dichos espacios, y que sean a la vez su expresión permanente y sobre quienes los miembros de dichas regiones tengan algún control (vicegobernaturas? vicepresidencia? etc.).
>
> c. Otorgamiento del derecho a autogobierno o autoadministración étnico y lingüístico para dichas regiones constituidas y otorgamiento de facilidades lingüísticas de tipo escolar (por lo menos en la educación primaria) y administrativo (por lo menos a nivel de traductores) para las minorías residentes fuera de sus regiones de jurisdicción, ya sean indios o ladinos. (En Ramos Muñoz, 2016)

Además de los procesos organizativos de naturaleza nacional, la acción internacional del movimiento indígena tiene un impacto positivo en la denuncia de la violencia estatal, la preparación de una agenda de paz entre el Estado y la guerrilla y la visibilidad de las reivindicaciones etnoculturales. La figura de Rigoberta Manchú y su posterior Nobel de Paz (1992) representa un hito político en la construcción de procesos de paz, reconciliación nacional y reconocimiento cultural. Fruto de la entrevista con Elizabeth Burgos en París, el libro *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació mi conciencia* (1983) es de crucial importancia para la visibilidad de las demandas indígenas a nivel internacional. Desde una perspectiva autobiográfica, Rigoberta relata su infancia e historia personal marcada por la pobreza, violencia y asesinato de su hermano, padre y madre. Como ejercicio de *autorreconocimiento*, describe cómo aprendió a hablar español en un contexto político y económico de lucha y resistencia del pueblo maya por la igualdad y la liberación. También, narra su participación en la CUC y el Frente Popular 31 de enero, así como su experiencia de exilio.

3.

Fruto del trabajo diplomático del Grupo de Contadora iniciado en 1982, la élite política responde a la violencia generalizada en el país promulgando una nueva constitución en 1985 con

la esperanza de generar las condiciones sociales de transición para una paz estable y duradera. De forma paralela, la URNG y el Estado comienzan negociaciones de paz en el marco de los acuerdos Esquipulas I (1986) y Esquipulas II (1987), el cual se concluye en 1996, dando un rol protagónico a los derechos culturales. Como gesto de apertura y transición democrática, la nueva constitución guatemalteca reconoce no solo la existencia histórica de los pueblos indígenas, sino también una serie de derechos culturales que deben ser garantizados por el Estado. En su sección tercera « Comunidades Indígenas », la nueva constitución reconoce la conformación multiétnica del Estado (Art. 66)[209], la propiedad colectiva (Art. 67) y la provisión de futuras tierras (Art. 68). Igualmente, protege a los trabajadores que efectúan labores fuera de sus comunidades (Art. 69) y promueve la creación de una ley que regule detalladamente el grado de protección y reconocimiento cultural (Art. 70). De forma paralela, reconoce las lenguas y dialectos indígenas (Arts. 58, 143)[210], así como la educación intercultural bilingüe (Art. 76)[211].

A este reconocimiento constitucional se deben sumar posteriormente los acuerdos de paz firmados – rechazados en referendo – entre el Estado guatemalteco y la URNG en 1995. Durante todo el proceso de paz, las organizaciones mayas tuvieron un papel fundamental en la definición de los lineamientos y alcances de las reformas constitucionales. La formación de la *Rajpopi' ri Mayab' Amaq'* o Consejo de Organizaciones Mayas de Guatemala (COMG) en 1990 contribuye a la autonomización del movimiento indígena frente a las fuerzas políticas ligadas a la guerrilla y al gobierno. En palabras de Demetrio Cojtí: « Su aparición en el mercado ideológico y político constituyó una forma explícita de decir a ambos interlocutores que no representaban a los Mayas conscientes *y* organizados *y* que debían dejar de hablar *por y para los Mayas, pero, sin los Mayas »* (1997, p. 54). En 1995, la COMG integrará COPMAGUA (Confederación de Pueblos Mayas de Guatemala) que tiene un papel fundamental en la Comisiones Paritarias, como instancia de

[209] Art. 66: Protección a grupos étnicos. Guatemala está formada por diversos grupos étnicos entre los que figuran los grupos indígenas de ascendencia maya. El Estado reconoce, respeta y promueve sus formas de vida, costumbres, tradiciones, formas de organización social, el uso del traje indígena en hombres y mujeres, idiomas y dialectos.

[210] Artículo 58.- Identidad cultural. Se reconoce el derecho de las personas y de las comunidades a su identidad cultural de acuerdo con sus valores, su lengua y sus costumbres.

Artículo 143.- Idioma oficial. El idioma oficial de Guatemala es el español. Las lenguas vernáculas, forman parte del patrimonio cultural de la Nación.

[211] Artículo 76.- Sistema educativo y enseñanza bilingüe. La administración del sistema educativo deberá ser descentralizado y regionalizado. En las escuelas establecidas en zonas de predominante población indígena, la enseñanza deberá impartirse preferentemente en forma bilingüe.

seguimiento e implementación del *Acuerdo de Identidad y Derecho de los Pueblos Indígenas* (AIDPI), cuyos elementos principales conviene analizar brevemente.

El AIDPI contiene una serie de temas que involucran directamente el reconocimiento de la diversidad cultural. En efecto, el acuerdo aborda I) la identidad cultural y su importancia para la democracia y el pluralismo, II) la lucha contra la discriminación legal, III) derechos culturales y IV) Derechos civiles, políticos, sociales y económicos. El Acuerdo comienza considerando que « el tema de identidad y derechos de los pueblos indígenas constituye un punto fundamental y de trascendencia histórica para el presente y futuro de Guatemala » (URNG ; Gobierno de Guatemala, 1995). Razón por la cual reconoce la identidad de los pueblos mayas, garífuna y xinca como constitutivo del carácter multiétnico, pluricultural y multilingüe de la nación guatemalteca. Desde esta perspectiva, considera que « El reconocimiento de la identidad de los pueblos indígenas es fundamental para la construcción de la unidad nacional basada en el respeto y ejercicio de los derechos políticos, culturales, económicos y espirituales de todos los guatemaltecos » (URNG ; Gobierno de Guatemala, 1995). Este reconocimiento se enmarca en el respeto de un conjunto de elementos culturales tales como la ascendencia directa con el pueblo maya y el uso respectivo de sus idiomas, la cosmovisión basada en la armonía de los elementos del universo, la memoria colectiva y saberes propios, así como el conjunto de conocimientos e instituciones comunitarias.

El punto II) refiere a la lucha contra la discriminación racial. El acuerdo estipula que la discriminación racial es un flagelo real reproducido a través de creencias, estereotipos, actitudes y mentalidades que naturalizan el desprecio de las comunidades culturalmente diversas. Para contrarrestar dicho flagelo, la discriminación étnica se tipificará como delito, se revisará la legislación actual con el ánimo de reformar y modificar aquellos contenidos discriminatorios, se promoverán ampliamente los derechos indígenas, así como su defensa efectiva a través de la creación de Defensorías Indígenas y la instalación de bufetes populares de asistencia jurídica gratuita. Desde un enfoque de género, el Acuerdo pone particular atención a los derechos de las mujeres indígenas, reconociendo « la particular vulnerabilidad e indefensión de la mujer indígena frente a la doble discriminación como mujer y como indígena, con el agravante de una situación social de particular pobreza y explotación » (URNG ; Gobierno de Guatemala, 1995).

En este sentido, estipula el acoso sexual como un delito con agravante si es efectuado hacia una mujer indígena. También se promueve la creación de la Defensoría de la Mujer Indígena y el

fomento de la Convención de la ONU sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer. Finalmente, se compromete a la promoción y efectivo acatamiento de la Convención Internacional para la Eliminación de Toda Forma de Discriminación Racial, la ratificación del Convenio sobre pueblos indígenas y tribales (Convenio 169 de la OIT) y el apoyo a la futura Declaración de la ONU sobre los Derechos de los pueblos Indígenas.

Por su parte, el punto III) que trata de los derechos culturales se refiere a una serie de reformas y cambios normativos destinados al reconocimiento de los idiomas indígenas, el respeto a nombres, apellidos y toponimias. Igualmente, propone el respeto de la espiritualidad, templos, centros ceremoniales y lugares sagrados, uso del traje. Asimismo, menciona la importancia de involucrar la ciencia y tecnología, reforma educativa y medios de comunicación masiva en la transformación de las creencias ciudadanas. Al respecto, conviene destacar el esfuerzo por articular y visibilizar un conjunto de rasgos culturales que no solo conciernen la identidad pública, tal como es el idioma, el nombre o la vestimenta, sino también la dimensión más íntima de la identidad relacionada con la espiritualidad y la práctica religiosa. Igualmente, se destaca el esfuerzo por transformar las fuentes estructurales de creación de valores e imaginarios nacionales en el seno de la educación pública. En efecto, el acuerdo estipula que

> La cultura maya constituye el sustento original de la cultura guatemalteca y, junto con las demás culturas indígenas, constituye un factor activo y dinámico en el desarrollo y progreso de la sociedad guatemalteca. Por lo tanto, es inconcebible el desarrollo de la cultura nacional sin el reconocimiento y fomento de la cultura de los pueblos indígenas. En este sentido, a diferencia del pasado, la política educativa y cultural debe orientarse con un enfoque basado en el reconocimiento, respeto y fomento de los valores culturales indígenas. Con base a este reconocimiento de las diferencias culturales, se deben promover los aportes e intercambios que propicien un enriquecimiento de la sociedad guatemalteca. (URNG ; Gobierno de Guatemala, 1995)

El uso reiterado del concepto de *reconocimiento* presupone la adopción de una nueva comprensión de las relaciones sociales, económicas y políticas, en donde la valoración positiva de la identidad cultural juega un papel central. En efecto, el acceso efectivo a los derechos depende de la adecuación y acomodación de las instituciones públicas a contextos culturalmente variados, lo cual implica por su parte tanto una transformación de los principios constitucionales como del sistema de creencias hegemónico. Lo anterior supone igualmente una relectura de la « historia oficial » y sus respectivos imaginarios nacionales, así como la recuperación de los aportes de las comunidades indígenas en la construcción de la nación. Esta nueva comprensión de lo político sugiere consecuentemente la valoración positiva de la diversidad cultural como un elemento

característico de sociedades democráticas y pluralistas, lo cual anticipa una serie de presupuestos normativos promovidos por la Declaración Universal de la UNESCO sobre la diversidad cultural (2001) y la Declaración de la ONU sobre los pueblos indígenas y tribales (2007).

Finalmente, el punto IV se dedica al reconocimiento de derechos civiles, políticos, sociales y económicos en el marco de una propuesta de reforma constitucional que defina y caracterice la Nación guatemalteca como una unidad política multiétnica, pluricultural y multilingüe. Con la aplicación de esta reforma se reconocerá a nivel constitucional la autoridad de las instituciones comunitarias y su respectivo derecho consuetudinario, la autonomía educativa, cultural y tecnológica y la propiedad colectiva de tierras. En el caso particular de las autoridades y del ejercicio del derecho propio, el acuerdo estipula la

> I) definición del estatus y capacidades jurídicas de las comunidades indígenas y de sus autoridades constituidas de acuerdo con las normas tradicionales;
>
> II) definición de formas para el respeto del derecho consuetudinario y todo lo relacionado con el hábitat en el ejercicio de las funciones municipales, teniendo en cuenta, cuando sea el caso, la situación de diversidad lingüística, étnica y cultural de los municipios;
>
> III) definición de formas para promover la equitativa distribución del gasto público, incluyendo el porcentaje del Presupuesto General de Ingresos Ordinarios del Estado trasladado anualmente a las municipalidades, entre las comunidades, indígenas y no indígenas, integrantes del municipio, fortaleciendo la capacidad de dichas comunidades de manejar recursos y ser los agentes de su propio desarrollo; y
>
> IV) definición de formas para la asociación de comunidades en la defensa de sus derechos e intereses y la celebración de acuerdos para diseñar y ejecutar proyectos de desarrollo comunal y regional. (URNG ; Gobierno de Guatemala, 1995)

Para tal propósito, es necesario reformar paralelamente la organización institucional y promover una gestión, administración y toma de decisiones descentralizada. También implica la participación de las comunidades indígenas en múltiples esferas del poder público, así como la consulta previa e informada relativa a decisiones que atañen a los intereses de pueblos indígenas. De la misma manera, la propiedad colectiva de la tierra debe ser garantizada y titulada formalmente, así como la previsión de nuevas tierras y el diseño de mecanismos de indemnización y compensación. Finalmente, el acuerdo propone una comisión paritaria conformada por organizaciones indígenas y delegados del gobierno con el objetivo de definir los lineamientos relacionados con la reforma educativa, la política de participación política y los derechos sobre la tierra.

A pesar de los alcances transformadores y su horizonte democrático, los acuerdos firmados entre la guerrilla y el gobierno serán rechazados en consulta popular despojándolos así de su rango constitucional. Esta consulta se caracterizó por su baja participación (18 por ciento) y la campaña de oposición ligada a sectores que legitimaron el genocidio de los años 80. El resultado adverso frena las reformas constitucionales que habrían colocado a Guatemala en la vanguardia del reconocimiento de la diversidad cultural. Al respecto, conviene ilustrar algunas reformas constitucionales que habrían sido promulgadas:

> Artículo 1: De la persona y la nación. El Estado de Guatemala se organiza para proteger la persona humana y la familia; su fin supremo es la realización del bien común. La nación guatemalteca es una y solidaria; dentro de su unidad y la integridad de su territorio es pluricultural, multiétnica y multilingüe.
>
> Artículo 203: Independencia del organismo judicial y potestad para juzgar. La justicia se imparte en conformidad con la Constitución y las leyes de la Republica […] El estado reconoce el derecho consuetudinario indígena, entendido como las normas, principios, valores, procedimientos, tradiciones y costumbres de los pueblos indígenas para la regulación de su convivencia interna; así como la validez de sus decisiones, siempre que la sujeción al mismo sea voluntaria y que no se violen derechos fundamentales definidos por el sistema jurídico tradicional, los tratados y convenios internacionales, en materia de derechos humanos, aceptados y ratificados por Guatemala; ni se afecten intereses de terceros.
>
> Artículo 204: Condiciones esenciales de la administración de justicia. Los tribunales de justicia en toda resolución o sentencia observarán obligadamente el principio de que la Constitución de la República prevalece sobre cualquier ley o tratado […] La ley desarrollará las formas, ámbitos y modalidades que garanticen el acceso de la población guatemalteca a la justicia en su propio idioma […]. (Cabedo Mallol, 2004, p. 220) (Nuestro subrayado)

Luego de 20 años del proceso de paz, el nivel de implementación del AIDPI ha sido profundamente selectivo y desigual, priorizando una visión individualista basada en la lucha contra la discriminación y ciega al reconocimiento de la diversidad cultural. Mientras que los avances en materia de lucha contra la discriminación alcanzan un 70 por ciento de implementación, aquellos sobre los derechos culturales y los derechos civiles, políticos, sociales y económicos no han superado siquiera el 30 y 20 por ciento respectivamente (PNUD, 2016). Por su parte,

> El informe de 2017 de la Secretaría de la Paz de la Presidencia de la República señalaba que solo se había cumplido un 19% de los contenidos de estos acuerdos. En efecto, las políticas públicas para el reconocimiento, titulación, protección, reivindicación, restitución y compensación han sido evaluadas como insuficientes, sin que hasta ahora exista una legislación que garantice los derechos de las comunidades indígenas en materia de tierras colectivas, establecidos en los artículos 67 y 68 de la Constitución Política. Contrario a ello, el Estado ha promovido una política de desalojos contra comunidades indígenas y campesinas. (CEPAL, 2020, p. 55)

A pesar de los resultados negativos de la consulta popular de 1999, es evidente que el Estado guatemalteco comienza a experimentar paulatinamente un proceso de transformación tanto

en sus principios constitucionales como en su funcionamiento. Así pues, se promulga la Ley General de la Descentralización en 2002, la Ley de Idiomas Nacionales del 2003, la Ley Marco para el cumplimiento de los Acuerdos de Paz de 2005 y la Ley del Registro de Información Catastral (RIC). En efecto, la actitud basada en la asimilación, racismo y discriminación violenta ejercida por el Estado monocultural ha sido remplazada por unas coordenadas políticas, terminológicas y normativas que giran alrededor del multiculturalismo liberal. Así pues, las múltiples esferas del poder público (ejército, poder judicial, defensorías del pueblo, etc.) comienzan a adoptar el reconocimiento de la diversidad cultural en sus políticas, análisis y propuestas. Algunas instituciones que nacen en este contexto son:

a. Gabinete de Pueblos Indígenas e Interculturalidad.
b. Academia de Lenguas Mayas.
c. Fondo de Desarrollo Indígena Guatemalteco (FODIGUA).
d. Consejo Directivo Nacional.
e. Comisión Presidencial contra la Discriminación y el Racismo contra los Pueblos Indígenas en Guatemala.
f. Defensoría de la Mujer Indígena (DEMI).
g. Viceministerio de Educación Bilingüe Intercultural.
h. Comisión de Pueblos Indígenas del Congreso.
i. Unidad de Asuntos Indígenas. (Cunningham et al., 2018)

Desde esta perspectiva, la Corte Constitucional guatemalteca ha adoptado una línea jurisprudencial que ampara y protege los derechos culturales a la consulta previa y la participación política. Así pues, la Sentencia Expedientes 1643-2005 y 1654-2005, del 28 de febrero de 2008 resuelve un litigio que involucra la compañía minera Montana Exploradora de Guatemala y el Concejo Municipal de Sipacapa en el departamento de San Marcos. Por un lado, la compañía alega que, al convocar una consulta previa sobre el referido proyecto minero, el Concejo Municipal se habría extralimitado adjudicándose competencias y funciones que no están previstas en los trámites relativos a la expedición y extensión de licencias mineras. Igualmente, esgrime que la explotación racional y técnica de recursos mineros está protegida por la constitución y las leyes guatemaltecas. Por otro lado, el Concejo Municipal estima que la realización de la consulta previa se fundamenta en los artículos 253 y 254 de la Constitución Política relativos a la autonomía municipal y el Convenio 169 de la OIT, el cual hace parte del bloque de constitucionalidad. Concretamente, alega la existencia de la comunidad indígena Sipakapense de ascendencia maya, la cual goza de una particular protección estatal. Como resultado,

> La Corte de Constitucionalidad revocó la sentencia apelada al no encontrar violación de los derechos señalados por la compañía y constatar que el Consejo Municipal, al convocar la consulta popular, actuó dentro de sus competencias legales, que lo facultan para convocar a sus habitantes para que se pronuncien sobre medidas susceptibles de afectarlos. La Corte constató igualmente que las disposiciones adoptadas no afectan el dominio de los bienes de la compañía (Galvis Patiño & Ramírez Rincón, 2013, p. 32)

Por su parte, la Sentencia Expediente 2376-2007, del 28 de febrero de 2008 resuelve un amparo accionado por la Hidroeléctrica Río Hondo contra el Concejo Municipal de Río Hondo del departamento de Zacapa. De manera similar al litigio mencionado anteriormente, la Hidroeléctrica alega que, al llamar a una consulta, el Municipio usurpa las funciones y competencias del Congreso en relación con la legislación territorial. Desde otra perspectiva, el Concejo Municipal esgrime sus competencias de convocar y consultar a vecinos y ciudadanos sobre asuntos de interés común. Como resultado, la Corte ampara la realización de la consulta municipal, pero despoja su carácter vinculante. Afirma que « los resultados de la consulta son de carácter indicativo y no regulatorios, pues con dicho procedimiento se busca conocer la opinión de la población, pero no regular sobre asuntos que competen a un órgano estatal diferente del convocante » (Galvis Patiño & Ramírez Rincón, 2013, p. 33).

Estas dos sentencias constitucionales ilustran la implementación parcial del AIDPI y el Acuerdo 169 relacionado con los derechos culturales y territoriales. En efecto, la Corte garantiza, por un lado, la realización y consecución de consultas previas particularmente en territorios indígenas. Esto podría interpretarse como un gesto de reconocimiento mutuo entre el Estado y las comunidades. Sin embargo, la Corte despoja, por otro lado, la decisión de su carácter vinculante y, por lo tanto, la reduce a un trámite burocrático y « cosmético », en donde el contenido de la consulta está decidido con antelación. Contrariamente a los preceptos normativos promovidos por el AIDPI y el Acuerdo 169, parece que los mecanismos de consulta reconocidos por la Corte se convertirían en instrumentos encubiertos de dominación y desposesión de derechos culturales[212].

[212] Más recientemente, la Corte ha emitido nuevas sentencias orientadas al reconocimiento integral de las demandas indígenas relativas a la propiedad colectiva (cofradía del pueblo de San José Poaquil) (2016), la propiedad intelectual de los tejidos mayas (2017) y la consulta previa (Caso Oxec y Oxec II) (2018).

4.

Como nueva política, el relato y discurso multiculturalista ha operado como un nuevo terreno de disputa, en el cual se pretende, por un lado, frenar y desvirtuar ciertos componentes normativos de naturaleza emancipadora (Hale, 2002; Cumes & Bastos, 2007) y, por otro, materializar y transformar la herencia colonial subyacente al Estado. A pesar de la resistencia, el Estado ha querido vaciar de poder transformador el reconocimiento cultural impulsado por las organizaciones populares, el AIDPI y el Acuerdo 169. Para tal objetivo, ha adoptado selectivamente reformas que no entran en contradicción directa con los intereses económicos y el poder político hegemónico ligados al extractivismo.

Con el desplazamiento de la política latinoamericana hacia la izquierda, ciertos sectores mayas promoverán la candidatura presidencial de Rigoberta Manchú para las elecciones del 2007. Sin embargo, Rigoberta obtiene solo el 3 por ciento del padrón electoral quedando en el séptimo puesto con 101.316 votos. Si bien el resultado fue negativo, permitió aglutinar sectores políticos y sociales en torno al comité pro-formación de Winaq, el cual en 2011 se construirá como partido político. Este participa ininterrumpidamente en las elecciones nacionales en alianza con Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca (URNG-MAIZ) teniendo poco apoyo popular.

En síntesis, la lucha reciente de los movimientos indígenas en Guatemala se ha orientado a la implementación y materialización de los derechos estipulados en la constitución, el acuerdo de paz y los acuerdos internacionales. Así pues, el Movimiento Nacional de Tejedoras Mayas ha procurado salvaguardar el patrimonio cultural y los derechos intelectuales de sus tejidos, los cuales han sido objeto de « apropiación cultural ». También, las luchas contra el extractivismo han servido de motor de reivindicación y lucha en defensa de la consulta previa y la autodeterminación. En el 2016, por ejemplo, se celebró la Marcha por el Agua, el Territorio, la Madre Tierra y la Vida destinada a denunciar la privatización del agua, la agroindustria y el asesinato de defensores del medio ambiente. Últimamente, el movimiento indígena se ha sumado a las movilizaciones sociales denunciando un posible golpe de estado contra el reciente investido presidente Bernardo Arévalo (2024).

Como podemos ver a lo largo de este recorrido histórico, la lucha por el reconocimiento cultural ha atravesado capítulos de profunda violencia política, cultural y económica. Igualmente, ha involucrado gran número de esfuerzos por concertar estrategias de lucha y resistencia entorno

a mínimos normativos que garanticen el reconocimiento de la libertad cultural, el derecho consuetudinario, la educación intercultural bilingüe y la propiedad colectiva de la tierra. Esta lucha por el reconocimiento cultural ha sido eclipsada por la persistencia del racismo y la segregación cultural presente en el imaginario nacional y los valores hegemónicos. A pesar de poseer una mayoría indígena, Guatemala se encuentra rezagada en términos de derechos culturales, derechos de autonomía y derechos territoriales, tal como lo ilustramos en la evaluación regional en la parte introductoria del capítulo. En efecto, se constata una enorme « brecha de implementación » relativa no solo al AIDPI y al Convenio 169 de la OIT, el cual adquiere rango constitucional en 2010, sino también al conjunto de artículos constitucionales presentes en la carta magna de 1985 ligados a la identidad cultural, propiedad colectiva de tierras y educación intercultural bilingüe. En el caso de Guatemala, el paso del Estado monocultural al Estado multicultural ha avanzado de manera lenta, creando una serie de marcos jurídicos e instituciones sin real capacidad de transformación, carentes de presupuestos y subordinadas a dependencias renuentes a la interculturalización de las instituciones del Estado.

b. Nicaragua

Las luchas por el reconocimiento de la diversidad cultural en Nicaragua representan un caso paradigmático en la historia latinoamericana, ya que se enmarcan, contrariamente a otros casos en la región, en la irrupción de una revolución socialista. En efecto, la victoria revolucionaria del FSLN en 1979 reconfigura el campo de disputa ubicando las contradicciones políticas entre un gobierno revolucionario ciego a la diferencia cultural y organizaciones indígenas alzadas en armas.

En términos generales, las tesis políticas de las organizaciones indígenas tales como la Alianza para el Progreso de los Miskitus y Sumos (ALPROMISU) y Miskitus, Sumos, Rama y Sandinistas Unidos (MISURASATA) y la organización revolucionaria del Frente Sandinista de Liberación Nacional (FSLN) coinciden en la necesidad de recuperar la soberanía y en la lucha contra el imperialismo, así como en la superación de la pobreza, la discriminación y la violencia política. Divergen, sin embargo, en los mecanismos necesarios para lograr dichos objetivos (Baracco, 2019). Por un lado, el movimiento indígena considera que la soberanía de Nicaragua debe respetar y reconocer la autonomía territorial indígena concerniente al control territorial, la

descentralización administrativa, el fomento cultural y la participación política (Wilson et al., 2008). Por otro lado, el FSLN piensa que el principal objetivo de la revolución consiste en la articulación de las fuerzas antiimperialistas en torno a un proyecto de unidad y soberanía nacional.

Fruto de estas divergencias, a inicios de los años 80 comienza una abierta oposición política que termina transformándose en un conflicto armado que involucra paralelamente los intereses neocoloniales de Estados Unidos y las fuerzas contrarrevolucionarias (La Contra) (Peñaranda Supelano, 2014). Ante la degradación del conflicto armado, los sandinistas y los indígenas de Miskitu, Sumos y Ramas (MISURA), *Kus Indian Sut Asla Nicaragua ra* (Unión de indígenas costeños de Nicaragua) (KISAN) y Fuerza Armada Unida de la Costa Atlántica (FAUCAN) inician subsecuentemente varios procesos de paz con el ánimo de reconocer una serie de derechos culturales y definir los lineamientos de un régimen de autonomía regional (Díaz-Polanco, 1987).

A pesar de la tardía comprensión de las reivindicaciones indígenas por parte del gobierno revolucionario, las discusiones acumuladas relativas a la autodeterminación de los pueblos, el colonialismo interno y la integración de la lucha de clases con la liberación étnico-cultural permiten una mejor comprensión teórico-práctica de la coyuntura política y su respectiva solución institucional. Así pues, el gobierno revolucionario crea la Comisión Nacional de Participación (CNP) en 1985, la cual da origen posteriormente al Estatuto de Autonomía de las Regiones de la Costa Atlántica de Nicaragua (1987). Este proceso de participación social y popular redundará en la promulgación de una nueva constitución (1987), la cual reconoce la existencia y autonomía de los pueblos indígenas y negros del país, así como la naturaleza pluriétnica y plurilingüe de la nación nicaragüense.

Gracias al proceso de paz y la nueva constitución, Nicaragua logra innovar en el diseño de nuevas reglas de administración política, fiscal y territorial basadas en la autonomía (Cunningham M. , 2017). Como resultado, institucionaliza una serie de demandas históricas del movimiento indígena nicaragüense basadas en la autonomía, el reconocimiento pluricultural de la nación, la titulación colectiva de tierras y la participación política. Igualmente, la autonomía dejará de ser asociada indistintamente con el separatismo y los intereses imperialistas. De hecho, el concepto deviene central en la formulación y diseño de futuras políticas destinadas al reconocimiento de la diversidad cultural en la región (Fruhling y otros, 2013). Así pues, el segundo ciclo de transformaciones constitucionales ocurrido en Colombia, Paraguay, Perú o México incorporará

integralmente el concepto de autonomía indígena en los nuevos ordenamientos institucionales. Igualmente, organismos internacionales como la OIT, la ONU y la OEA reconocen la autonomía como un derecho fundamental congruente con los derechos humanos (Fruhling y otros, 2013).

Con el fin de comprender la lucha por el reconocimiento cultural en Nicaragua, analizaremos brevemente el trasfondo histórico de las relaciones asimétricas entre las dos costas del país. Igualmente, analizaremos el origen y evolución del movimiento indígena a la luz de la Revolución Sandinista. Finalmente, introduciremos los contornos normativos del régimen de autonomías, la constitución política de 1987 y sus respectivos retos institucionales. Nos interesa, en particular, analizar cómo la confrontación entre las fuerzas sandinistas y las organizaciones indígenas refleja claramente los debates filosóficos, políticos y económicos desarrollados relacionados con la imbricación de las luchas económicas y las luchas culturales.

1.

En Nicaragua, las relaciones sociales e intersubjetivas de reconocimiento han estado atravesadas por marcadores étnicos y sociales de herencia colonial española e inglesa, los cuales han predeterminado un « desarrollo desigual » en las regiones nicaragüenses[213]. Por un lado, los pobladores de la costa pacífica han estado históricamente influenciados por el colonialismo español, razón por la cual son mayoritariamente de habla hispana y practicantes del catolicismo. Los procesos de asimilación y aculturización realizados a lo largo del siglo XIX supusieron la casi total incorporación de la población indígena del Pacífico al naciente capitalismo dependiente y su correspondiente imaginario de nación mestiza.

Por otro lado, los pueblos indígenas de la costa atlántica (miskitu, mayagna, rama, sumo y garífuna) han estado influenciados principalmente por el colonialismo inglés. Desde los siglos XVII y XVIII, la corona británica utilizó un enclave pirata en la costa atlántica de Nicaragua como muelle indispensable para el aprovisionamiento de suministros a la flota mercantil, el desarrollo de la explotación de recursos naturales (madera y oro) y la comercialización de esclavos (Hale, 1994). Inicialmente, esta región fue reconocida como protectorado por el Imperio Británico dando

[213] Actualmente, « Nicaragua cuenta con siete pueblos indígenas. En el Pacífico, centro y norte, se encuentran los chorotega (221.000), los cacaopera o matagalpa (97.500), los ocanxiu o sutiaba (49.000) y los nahoa o náhuatl (20.000). Por otro lado, en la costa del Caribe (o Atlántico) habitan los mískitu (150.000), los sumu o mayangna (27.000) y los rama (2.000) » (IWGIA, 2023, p. 411).

nacimiento al Reino Miskito, el cual, luego de las guerras de independencia americanas, fue reclamado sucesivamente por la República de Nueva Granada y la República Federal de Centroamérica.

Tras la injerencia británica, el Reino Miskito se autoproclama como estado independiente en 1824, profundizando la división política, social y económica entre las dos costas nicaragüenses. En este periodo, llega por primera vez la iglesia Morava (*Unitas Fratrum*), la cual tiene un rol fundamental en la formación de un sentimiento de pertenencia cultural y religioso parcialmente homogéneo. A finales del siglo XIX, este sentimiento se transforma en un avivamiento religioso de naturaleza « anti-nicaragüense » (Tijerino Kinloch, 1997).

A mediados del siglo XIX, Nicaragua comienza a ejercer presión diplomática y militar con el fin de reclamar la costa atlántica como parte soberana de la nación. Como resultado, el Reino Unido y Nicaragua firman el Tratado de Managua en 1860 que reconoce la soberanía nicaragüense sobre la región de ahora en adelante denominada Reserva territorial de Mosquitia. A finales del siglo XIX, el liberal José Santos Zelaya inicia la denominada « incorporación de la Costa Atlántica » (1894) con el objetivo de salvaguardar la integridad territorial de la nación y ejercer una real soberanía. Para tal propósito, promueve la migración interna de población mestiza, amplía la frontera agrícola y crea las primeras instituciones de educación pública. Igualmente, prohíbe el uso del inglés y lenguas « creoles » obligando a las comunidades a realizar transacciones legales y económicas en castellano. De acuerdo con Mirna Cunningham, este periodo coincide también con el acercamiento de Zelaya a los Estados Unidos y sus intereses económicos en Centroamérica. Así pues,

> the government of Managua granted concessions over land and other natural resources to the country's *mestizo* population and to North American interests. During this phase, North American companies developed an extractive economic model on the Caribbean Coast over which the Nicaraguan state had no control. This period is characterized by the presence of a very weak Nicaraguan state. The companies provided the basic services that the state should have offered such as health, education, electricity, and water, among others. (Cunningham M. , 2017)

Fruto de la presencia neocolonial estadounidense tras la caída de Zelaya, diferentes capas de la población nicaragüense comienzan a protestar contra la explotación laboral, el acaparamiento de riquezas y la falta de independencia política. Con el inicio de la guerra civil entre liberales y conservadores (Guerra Constitucionalista) (1926-1927), los Estados Unidos aprovechan la situación para ocupar militarmente el territorio bajo el pretexto de pacificar el país. No obstante,

sus reales intereses eran salvaguardar y garantizar el control de los enclaves bananeros de la Bluefields Steamship Company y su respectiva red ferroviaria y mercantil de propiedad norteamericana. Ante la ocupación imperial, se inicia un proceso de resistencia armada abanderado por el Ejercito Defensor de la Soberanía Nacional (EDSN) y su líder Augusto Cesar Sandino. Luego de la derrota militar de las tropas estadounidenses y el asesinato de Sandino, el país entra en una espiral de inestabilidad política, dominación tutelada y dictaduras militares dirigidas por la familia Somoza. En términos generales,

> El asesinato de Sandino, el único paladín de la recuperación de la soberanía nacional permitió que se siguiera saqueando la costa atlántica. El sistema somocista constituyó la legitimización política de una situación de saqueo extranjero y de desarticulación económica, política y cultural de la costa atlántica. Las etnias se definen en función de las compañías. Estas imponen el trabajo asalariado como la relación dominante; subordinan las pequeñas economías campesinas al capital, generan una homogeneización político-religiosa de la población miskita, así como la concentración territorial de la población dispersa. (Boege & López y Rivas, 1985, p. 125)

Con la consolidación de las « democracias bananeras » en la región centroamericana, la división cultural, económica y política del país no cesa de profundizarse. En este contexto, el rol de la iglesia Morava comienza a reforzarse, tras su debilitamiento durante la « Incorporación ». En efecto, ocupa la tarea estatal de garantizar educación, asistencia social y cuidado médico. Con el paulatino retiro de los enclaves económicos estadounidenses a mediados de los años 50, la población indígena queda sumergida en la pobreza y abandono absoluto.

2.

En las décadas de los sesenta y setenta, llegan los Cuerpos de Paz – organización estadounidense de voluntariados – que refuerzan el trabajo de la iglesia Morava en la atención de las necesidades indígenas. Con ayuda de la Orden de los Capuchinos, comienzan a emerger paralelamente las primeras cooperativas y asociaciones destinadas al fomento económico y el trabajo cultural y comunitario. Así pues, emergen ACARIC (*Association of Agricultural Clubs of the Río Coco*) (1967-1972) y ALPROMISU (Alianza para el Progreso de los Miskitus y Sumos) (1974-1979). Esta última logra el reconocimiento del Consejo Mundial de Iglesias y el Consejo Mundial de los Pueblos Indígenas (CMPI) en 1976. Históricamente, ALPROMISU fue la primera organización indígena en Nicaragua que formula claramente un conjunto de reivindicaciones de clara naturaleza étnica y cultural. Su programa se dirige principalmente a: « 1. La defensa de la propiedad de las tierras (que eran expropiadas por varias agencias agrarias estatales, entre ellas el

Instituto de Fomento Nacional); 2. la participación política y social en la vida nacional; 3. la preservación de la identidad comunitaria indígena; 4) la conservación y oficialización de las lenguas indígenas » (Wilson et al., 2008, p. 197).

Las organizaciones étnico-religiosas contribuyen así a la concientización social y la formulación de demandas políticas a la luz de una nueva doctrina evangelizadora basada en la liberación de los pueblos oprimidos y la igualdad entre los seres humanos. De forma similar al caso guatemalteco, la instrucción religiosa permite no solo la alfabetización de gran cantidad de líderes indígenas, sino también el acceso a una serie de debates, ideas y corrientes políticas en boga. En palabras de Charles Hale:

> Guided by the edicts of Medellin and his own « anthropological » approach to religious instruction, a North American Capuchin priest named Gregorio Smutko reoriented the mission's Rio Coco work toward explicit «liberational» objectives. This involved training native « delegates of the word » and conducting educational programs that combined church teachings with more overtly political messages. The programs challenged all forms of paternalism and exhorted Miskitu people to organize themselves to improve the conditions of their lives. Smutko's program also sought to promote Miskitu cultural pride and self-affirmation, using biblical references to draw parallels between the « Miskitu nation » and the tribes of Israel. (1994, p. 127)

Desde esta perspectiva, la naciente dirigencia indígena comienza a canalizar el progresivo nivel de concientización política y social en formas de participación política y social. En las elecciones de 1974, ALPROMISU logra por ejemplo ganar las alcaldías de la región del Río Coco y una credencial de diputado en el Congreso Nacional. Con una serie de demandas políticas basadas en la autonomía, la igualdad política y liberación sociocultural, « Los miskitos y sumos tenían por primera vez un vocero dentro de una importante institución del Estado nicaragüense. Este hecho abrió grandes expectativas, pues permitiría a ALPROMISU obtener personería jurídica, constituirse en contraparte de organismos internacionales, así como recibir y administrar donaciones o préstamos para programas de desarrollo local » (Tijerino Kinloch, 1997).

En este contexto político, la guerrilla del Frente Sandinista de Liberación Nacional (FSLN) ya había salido de su etapa fundacional (1960) y acumuladora de fuerzas en silencio (1970), razón por la cual desata una ofensiva militar con el objetivo de derrocar a Somoza. El fin del régimen comienza con la respuesta violenta e indiscriminada a la ofensiva guerrillera y el robo de los recursos internacionales destinados a las víctimas del terremoto de 1972. La ola de protestas provocadas por el asesinato del Chamorro en 1978 catapulta el apoyo popular al FSLN y su respectiva estrategia insurreccional.

El 19 de julio de 1979, el FSLN entra a Managua iniciando la Revolución Sandinista y la conformación de la Junta de Gobierno de Reconstrucción Nacional (JGRN) que dirige los destinos de la nación de 1979 a 1985. Con la victoria de la revolución, inicia un nuevo periodo en la vida política de Nicaragua, la cual se caracteriza por la promulgación de la Reforma Agraria, la nacionalización de los recursos naturales, la revolución pedagógica y cultural y la Cruzada Nacional de Alfabetización (Falla, 1982). La Revolución Sandinista se encamina a transformar la Costa Atlántica mediante una serie de institutos estatales y mecanismos de movilización social, cuya naturaleza centralizada restringiría los espacios de participación, diálogo y concertación con las organizaciones indígenas existentes[214].

Desde una perspectiva histórica, el programa fundacional del FSLN tenía una visión integracionista relativa a los problemas económicos, sociales y políticos de la Costa Atlántica. Reproduciendo incluso el vocabulario del liberalismo de finales del siglo XIX, el programa histórico del FSLN (1967) proponía en su punto VI) « La Reincorporación de la Costa Atlántica » como medida para superar el abandono, la discriminación y la explotación de los pueblos indígenas:

> La Revolución Popular Sandinista pondrá en práctica un plan especial a favor de la Costa Atlántica, sumida en el máximo abandono para incorporarla a la vida de la nación:
>
> 1. Terminará con la explotación inicua que ha sufrido la Costa Atlántica durante toda su historia por los monopolios extranjeros, particularmente por el imperialismo yanqui; 2. Acondicionará las tierras adecuadas de la zona para el desarrollo de la agricultura y la ganadería; 3. Aprovechará las condiciones favorables para impulsar el desarrollo de la industria pesquera y forestal; 4. Estimulará el florecimiento de los valores culturales locales de esa región, provenientes de los aspectos originales de su tradición histórica; 5. Aniquilará la odiosa discriminación de que han sido objeto los indígenas miskitos, sumos, zambos y negros de esa región. (FSLN, 1984)

En efecto, el FSLN era una guerrilla que se había desarrollado sobre todo en la banda montañosa suroccidental del país. Su presencia en la selva nororiental había estado limitada a unos

[214] En palabras de Peñaranda: « La región entera fue considerada como el mejor ejemplo del atraso que había que superar. Para ello el régimen revolucionario puso en marcha diversos mecanismos de movilización, como los Comités de Defensa del Sandinismo (CDS), la Asociación de Trabajadores Campesinos (ATC) o la Asociación de Mujeres Nicaragüenses (AMLAE). Estos mecanismos de movilización fueron acompañados por el trasplante de organismos gubernamentales fuertemente centralizados como el Instituto Nicaragüense de la Reforma Agraria (INRA), el Instituto Nicaragüense de Pesca (INPESCA) o el Instituto Nicaragüense de Recursos Naturales (IRENA), cuyas actividades empezaron a ser coordinadas a partir de diciembre de 1979 por un organismo especial a cargo de los asuntos de la región, el Instituto Nicaragüense de la Costa Atlántica (INNICA). El margen para las demandas autonómicas de población local se cerró por completo » (Peñaranda Supelano, 2014, p. 70).

pequeños contingentes de indígenas miskitu y creoles que se habían sumado a la causa revolucionaria. En el marco de la Brigada Internacional Simón Bolívar (trotskista), los « sandinistas negros » dirigidos por Dexter Hooker se organizan principalmente en Bluefields iniciando operaciones de saboteo e inteligencia. Con la caída de Somoza, este grupo ocupa inicialmente el vacío de poder y luego es desplazado poco a poco por la designación de cuadros mestizos en las instituciones de la región. En este contexto, las contradicciones entre los miskito y el gobierno revolucionario aumentan con el desarme de la columna dirigida por Hooker, la expulsión del rector de la escuela morava de Bluefields y la acusación a la Brigada Internacional Simón Bolívar de divisionismo. En particular: « The brigade's expulsion was based on its promotion of black power and suspected separatist sympathies among some of its members, concerns that were beginning to distract the new government's attention from the critical task of rebuilding the country » (Baracco, 2019, p. 70).

Más allá de una vaga referencia a los valores culturales locales en su programa histórico y la participación de algunos indígenas y creoles en la guerrilla, el FSLN carecía efectivamente de las herramientas políticas y conceptuales para comprender realmente las demandas indígenas de autonomía y autodeterminación. Al llegar a la Costa Atlántica, el comandante Luis Carrión se sorprende, por ejemplo, al *reconocer* la existencia de « tribus primitivas con lenguas propias » que, además de tener un « retraso ideológico », reclaman el derecho a la lengua, posesión de la tierra y autonomía (Peñaranda Supelano, 2014, p. 70). Esta lectura será igualmente reproducida por varios cuadros políticos del FSLN tales como Ernesto Cardenal (Ministro de Cultura) o Jaime Wheelock (Ministro de Agricultura) (Baracco, 2019, p. 69). En efecto,

> Both these authors perceive differences between the Caribbean coast and the rest of Nicaragua as the long-term impact of British imperialism, and it is for the same reason that the coast's indigenous peoples remain politically backward and unconscious. Unlike the rest of Nicaragua where indigenous peoples had been assimilated into a racially mestizo, culturally Hispanic Nicaraguan nation through violent and protracted struggles against imperialism, the indigenous peoples of the Caribbean had retained their ethnic identity as a result of the continuing presence of imperial actors and their exploitative activities which underdeveloped the region. While forms of dependent capitalism had been established in Pacific Nicaragua, giving rise to modern class antagonisms, the lack of development on the Caribbean coast prevented the emergence of social classes and preserved a system of racial stratification. (Baracco, 2019, p. 70)

En síntesis, el FSLN interpretó la coyuntura política en la Costa Caribe a la luz del subdesarrollo económico y la dominación imperialista, lo cual privaría a las comunidades indígenas de conciencia de clase y, por tanto, de formas de resistencia y organización política.

Desde esta perspectiva, el atraso cultural y económico explicaría no solo la poca participación indígena en la lucha de liberación nacional liderada por el FSLN, sino también la desconfianza relativa a los procesos de cambio propuestos por la revolución (Ortega Hegg, 1982).

3.

Cinco meses después de la victoria de la revolución, la V asamblea de ALPROMISO (1979) decide incorporarse oficialmente al proceso de transición democrática. Deciden cambiar el antiguo nombre de la organización por el de MISURASATA (Misquito, Sumo, Rama y Sandinistas Unidos) y conforman una nueva dirigencia política compuesta de jóvenes indígenas instruidos en Managua. Con ello, la organización indígena y el gobierno revolucionario crean distintos canales de comunicación con el objetivo de tramitar demandas y abrir espacios de participación popular. El primer desafío surge durante la implementación de la Cruzada por la alfabetización, la cual presuponía inicialmente un componente asimilador e hispanizante. Luego de consultas, la campaña se realiza finalmente en lenguas locales y, sobre todo, con la participación de docentes indígenas.

Al cabo de un año de trabajo exitoso en la Cruzada de Alfabetización, MISURASATA se convierte en la organización popular con mayor poder e influencia en la Costa Atlántica. Fruto de este crecimiento, la dirigencia comienza a diseñar una propuesta de autonomía que nunca llegará a publicarse, el Plan 81 (1981). Este propone no solo el control del Instituto nicaragüense de la Costa Atlántica (INNICA) y la participación en la JGRN, sino también la delimitación y control territorial del territorio costeño. Dado que la propuesta de reforma agraria sandinista preconizaba la parcelación y adjudicación individual de la tierra, este último punto era de fundamental importancia para la organización y la protección comunitaria de la propiedad (Wilson et al., 2008; Baracco, 2019, p. 70). Al conocer los contenidos de la propuesta, la dirigencia sandinista decide poner en custodia a 31 miembros de MISURASATA el 20 de febrero de 1981 acusándolos de separatistas y contrarrevolucionarios. En vísperas de la clausura de la Cruzada de Alfabetización, el 23 de febrero del mismo año un contingente de soldados sandinistas intenta apresar a un pastor moravo en la ciudad de Prinzapolka, a lo cual la comunidad responde enérgicamente, dejando un saldo de 4 soldados y 4 feligreses muertos.

Queriendo evitar la escalada militar, la JGRN emite el 12 de agosto de 1981 la Declaración de principios de la Revolución Popular Sandinista sobre las comunidades indígenas de la Costa Atlántica, en la cual se reafirma ambiguamente, por un lado, la indivisibilidad territorial de

Nicaragua, la oficialidad del castellano y la propiedad estatal de recursos naturales y, por otro lado, el interés de promover las expresiones culturales locales, la titulación de tierras y la participación política de las comunidades. Durante la denominada Navidad Roja (Díaz-Polanco, 1987), el gobierno revolucionario inicia en diciembre de 1981 el traslado de 42 comunidades miskitos del Río Coco hacia el interior del país, lo cual inaugura abiertamente la confrontación armada entre el gobierno revolucionario sandinista y las organizaciones indígenas. Así,

> Lo que siguió fue la guerra, de 1981 a 1984, que se encargaría de suplir el espacio político y de reafirmar las identidades. Para los sandinistas la población local estaba directa o indirectamente vinculada con los enemigos de la revolución. Para las comunidades locales los Sandinistas eran el enemigo. La crisis sobrevino en el peor momento. La intervención norteamericana promovida por el presidente Reagan y la activación de la « Contra » ubicada en territorio hondureño favorecieron el desplazamiento del conflicto político-identitario al terreno de las acciones armadas. El enfrentamiento fue potenciado por expresiones de racismo que afloraron violentamente y por el nacionalismo exacerbado del gobierno revolucionario. (Peñaranda Supelano, 2014, p. 72)

Con el inicio del conflicto armado en 1981, la dirigencia de MISURASATA se divide en dos campos (Díaz-Polanco, 1987). Por un lado, Steadman Fagoth, quien luego de haber sido liberado condicionalmente, huye y se refugia en Honduras, establece relaciones con el FDN (Fuerza Democrática Nicaragüense). Con un discurso abiertamente anticomunista, constituye una nueva organización en armas (MISURA) conformada por refugiados miskitos, los cuales son entrenados y asesorados por exguardias nacionales de Somoza y la CIA. Por otro lado, Brooklyn Rivera se refugia en Costa Rica con el objetivo de exigir la autonomía de la Costa Atlántica preservando la organización de base (MISURASATA). Inicialmente, se alía con la Alianza Democrática Revolucionaria (ARDE) dirigida por el exguerrillero sandinista Edén Pastora. Ante la negativa de reconocer la autonomía de los indígenas por parte de Pastora, las dos organizaciones se separan posteriormente. En los años siguientes, el conflicto armado entra en una serie de divisiones provocando la creación de estructuras armadas de menor tamaño tales como FAUCON y KISAN.

Durante la década de conflicto armado y sus respectivos procesos de paz, las demandas de autonomía fueron indistintamente asociadas con injerencia imperialista y « desviaciones etnicistas ». Al respecto, Héctor Díaz-Polanco sugiere un relación política e ideológica entre los intereses imperialistas y las organizaciones indígenas costeñas, la cual converge en torno a la idea del « cuarto mundo » y la « autodeterminación » (Díaz-Polanco, 1987). A su juicio, el financiamiento y asesoramiento del *Indian Law Resources Center* a MISURASATA y, en

concreto, a Brooklyn Rivera develaría una relación política de posible naturaleza contrarrevolucionaria. Desde la lectura de Díaz-Polanco,

> La idea del « Cuarto Mundo » y otras similares se han convertido en las principales mercancías ideológicas que ciertos organismos norteamericanos tratan de « vender » a las organizaciones indígenas, a fin de alejarlas de cualquier contacto con otros movimientos populares (rurales y urbanos) y de cualquier « contaminación revolucionaria ». El objetivo, en pocas palabras, es convencer a los indígenas de que ellos pertenecen a un *mundo aparte* (a un « cuarto mundo ») que no tiene nada en común con los problemas y luchas de otros sectores « occidentales » (tales como campesinos, los jornaleros agrícolas o los obreros). La consecuencia lógica es entonces la despolitización aparente de las luchas étnicas a partir de la disparatada idea de que la perspectiva indígena « no es ni de derecha, ni de izquierda; es india » (Díaz-Polanco, 1987, p. 71)

En el plano internacional, el conflicto entre las fuerzas sandinistas y los miskitos originó también fuertes debates y controversias políticas e ideológicas. Por un lado, algunos sectores del *International Indian Treaty Council* (IITC) liderados por su presidente Cleam Chartier y algunos miembros del *American Indian Movement* (AIM) liderados por Russell Means envían su apoyo a las luchas miskitas, llegando incluso a ingresar sin autorización a regiones nicaragüenses, en donde ocurren combates militares (Díaz-Polanco, 1987, p. 83). Este apoyo genera lógicamente fuertes debates en el seno del movimiento indígena norteamericano que concluyen con la destitución de Chartier de la presidencia del IITC y el distanciamiento de Means con el AIM.

Por otro lado, sectores pertenecientes al movimiento indígena centroamericano y suramericano tales como CORPI y CISA envían su apoyo a las fuerzas sandinistas y su lucha contra la contrarrevolución y la injerencia imperialista (Díaz-Polanco, 1987, p. 86) . En el marco de la celebración del Primer Congreso Indígena Nacional en Colombia (1982), diferentes delegados de organizaciones indígenas nacionales e internacionales ya se habían posicionado en el debate[215]:

> Dentro de este contexto de esperanza nos solidarizamos con los acuerdos y conclusiones del Primer Congreso Indígena de Colombia, así mismo nos solidarizamos con nuestros hermanos indígenas y el pueblo en general de Guatemala y El Salvador que caminan hacia su liberación definitiva. Deseamos que nuestros hermanos Miskitos de Nicaragua sigan

[215] Las organizaciones presentes en el evento fueron las siguientes: Unión de Naciones Indígenas del Brasil ; México: Comunidad Indígena Púrhépecha de Santa Fe de La Laguna Michoacán ; Panamá: Unión Indígena Guaymí (UIG) ; Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Región Amazónica Ecuatoriana ; Consejo Indio de Sud América ; Consejo Mundial de Pueblos Indígenas ; Organización Indígena Campesina ECUARUNARI- Ecuador ; Consejo Regional de indígenas de Costa Rica ; Comité de Unidad Campesina CUC y Cristianos Revolucionarios "Vicente Menchú de Guatemala » ; Organización Indígena Chip Kari Uak.

> adelante en sus esfuerzos de organización y de participación activa, como una fuerza más, en la reconstrucción de su país. (Falla, 1982)

Si bien la configuración político-militar del conflicto entre sandinistas y miskitos pudo haber tenido un componente contrarrevolucionario, las demandas de autonomía y autodeterminación distan de estar necesaria y orgánicamente emparentadas con los intereses imperialistas norteamericanos. Anteriormente, hemos mencionado cómo estas demandas se gestan de la mano de movimientos populares y organizaciones de raigambre revolucionarios en pro de la democratización de la tierra y el acceso a servicios básicos de salud, educación y vivienda. De hecho, las organizaciones indígenas internacionales han procurado históricamente orientar las luchas por el reconocimiento de la diversidad cultural desde una lectura postcolonial de la autonomía y la autodeterminación de las naciones indígenas. En este sentido, coincidimos con la idea según la cual « La revolución debe superar una perspectiva economicista en el enfoque de los problemas étnicos-nacionales, destacando los elementos culturales y lingüísticos en su legítima dimensión y con la importancia necesaria. No es posible caer en *chovinismos* que lleven a subestimar los problemas de las minorías étnico-nacionales en el proyecto de Nación » (Boege & López y Rivas, 1985).

4.

Con la victoria electoral del FSLN en 1984, las fuerzas sandinistas realizan una autocrítica sobre su posición política relacionada con el conflicto con los miskitos y promueven una serie de medidas tales como el inicio de diálogos con organizaciones armadas, amnistía a presos políticos y consultas a la población civil (Cunningham M. , 2017). Así pues, el gobierno comienza negociaciones con la expresión armada menos refractaria a la revolución sandinista, MISURASATA. Al respecto, se desarrollan varios ciclos de conversación en Bogotá y México DF, los cuales son constantemente saboteados por MISURA y el gobierno de Estados Unidos. Lo mismo sucede posteriormente con MISURA y KISAN.

De forma paralela, el gobierno constituye la Comisión Nacional de Autonomía (CNA) con el objetivo de socializar y discutir los contenidos de un posible régimen de autonomías especiales para los indígenas. Durante dos años, el gobierno realiza una serie de consultas locales y regionales que tienen como evento central la Consulta Popular sobre la Autonomía en el marco de la

Asamblea Multiétnica celebrada en Puerto Cabezas (1987), la cual sienta las bases del proyecto legislativo del Estatuto de Autonomía Regional (Díaz-Polanco, 1987, p. 117).

Ante el avance de los procesos de paz y consultas populares, una parte de la dirigencia indígena forma la organización política YATAMA (*Yapti Tasba Masraka Nanih Aslatakanka*) (Hijos de la Madre Tierra) (1987) como expresión unitaria del movimiento político-militar indígena. Como objetivo, esta organización se propone la defensa y promoción de los derechos culturales y el autogobierno en el marco de una refundación política e institucional del Estado nicaragüense basada en la Autonomía Regional, la cual es caracterizada como

> Un proceso político de relaciones complejas y vivas, en donde converge un conjunto de derechos, aspiraciones históricas y prácticas de gobernanza que tienen como propósito la afirmación colectiva de la identidad étnica, la defensa de la tierra, el territorio, la cultura y la autodeterminación, concebida como un derecho de autogobernarse y decidir sobre su propio destino en tanto pueblos indígenas y comunidades socioculturalmente diferenciadas. (Wilson et al., 2008)

En este contexto, se aprueba el Estatuto de Autonomía (1987) y la nueva constitución política (1987), lo cual representa una síntesis de las reivindicaciones sociales de la Revolución y las exigencias etnoculturales de los pueblos indígenas (Barbeyto', 2010). En efecto, este nuevo marco institucional ilustra la evolución y enriquecimiento del razonamiento práctico de naturaleza revolucionaria y su respectivo componente emancipador postcolonial. A continuación, mencionaremos algunos artículos constitucionales relacionados con el reconocimiento de la diversidad cultural y la estructura general del Estatuto Autonómico.

En concreto, la Constitución de Nicaragua – reformada en 1995 – reconoce la existencia de pueblos indígenas y su derecho a preservar y desarrollar su identidad cultural (Art. 5) en el marco de los ideales cristianos y socialistas de la Revolución[216]. También reconoce el carácter multicultural de su nación (Art.8), la oficialidad de lenguas indígenas en sus regiones (Art. 11) y

[216] Art. 5: Son principios de la nación nicaragüense, la libertad, la justicia, el respeto a la dignidad de la persona humana, el pluralismo político y social, el reconocimiento a los pueblos originarios y afrodescendientes de su propia identidad dentro de un Estado unitario e indivisible, el reconocimiento a las distintas formas de propiedad, la libre cooperación internacional, el respeto a la libre autodeterminación de los pueblos, los valores cristianos, los ideales socialistas, las prácticas solidarias, y los valores e ideales de la cultura e identidad nicaragüense […] El Estado reconoce la existencia de los pueblos originarios y afrodescendientes, que gozan de los derechos, deberes y garantías consignados en la Constitución y en especial, los de mantener y desarrollar su identidad y cultura, tener sus propias formas de organización social y administrar sus asuntos locales; así como mantener las formas comunales de propiedad de sus tierras y el goce, uso y disfrute, todo de conformidad con la Ley. Para las comunidades de la Costa Caribe se establece el régimen de autonomía en la presente Constitución […]

su papel en procedimientos legales (Arts. 32,2 y 34,6). Asimismo, reconoce la educación intercultural bilingüe como un derecho cultural fundamental para el fomento y desarrollo de la identidad cultural (Art. 121). Paralelamente, en su capítulo VI, reconoce los Derechos de las comunidades de la costa atlántica (Art. 89), Derecho de expresar y preservar su cultura (Art. 90) y Protección contra la discriminación por lengua, cultura u origen (Art. 91), los cuales conjuntamente presuponen un reconocimiento de la diversidad cultural del país y la necesidad de garantizar su existencia. En una nueva reforma constitucional (2005), se introducen algunas disposiciones relativas a las elecciones de miembros de consejos comunitarios y gestión y aprobación de explotación de recursos naturales (Arts. 180 y 181).

Por su parte, el Estatuto de Autonomía Regional define los lineamientos institucionales que permiten la gestión de recursos financieros, la administración de justicia, el fomento cultural y trámites administrativos[217]. Como instituciones de gobernanza, se reconoce la existencia de tres órganos complementarios capaces de legislar y ejecutar: el Concejo Regional, el Concejo de Gobierno, el Consejo de Ancianos y los Coordinadores regionales. En sus Principios Fundamentales, el Estatuto declina las múltiples formas de autonomía, las cuales son particularmente importantes para comprender los arreglos y acomodaciones institucionales orientadas al reconocimiento de la diversidad cultural:

> **Autonomía Jurídica:** En tanto las competencias y facultades se derivan de la Constitución Política y la Ley 28.

[217] En su parte introductoria, el Estatuto considera que:

I. Las poblaciones indígenas en América Latina y otras partes del mundo han sufrido el empobrecimiento, asimilación, explotación y exterminio, razón por la cual se requiere una profunda transformación política, social y cultural.
II. La Región Atlántica representa el 50 por ciento del territorio patrio y alberga 6 pueblos: Sumus-Mayangnas, Ramas, Miskitus, Creoles, Garífunas y Mestizos.
III. La identidad multiétnica de la nación se inspira en las hazañas de héroes indígenas y mestizos.
IV. La lucha revolucionaria por construir una nación multiétnica, pluricultural y multilingüe demanda la institucionalización de la autonomía en tanto reconoce los derechos políticos, económicos, sociales y culturales de sus habitantes.
V. El proceso de autonomía enriquece la cultura nacional, fortalece la identidad étnica, rescata la historia y reconoce la propiedad comunal de las tierras y la libertad religiosa.
VI. La experiencia por la autonomía representa una experiencia acumulada de la indisoluble lucha de los pueblos indígenas, trabajadores, campesinos y demás sectores explotados
VII. Las Autonomía legislará sobre las modalidades de aprovechamiento de los recursos naturales.
VIII. El nuevo orden constitucional reconoce la naturaleza multiétnica de la nación.

> **Autonomía Política:** Es la facultad de elegir a sus propias autoridades mediante el voto universal, igual, directo, libre y secreto.
>
> **Autonomía Normativa**: Es la potestad de regular materias de su competencia mediante resoluciones y ordenanza de obligatorio cumplimiento en su jurisdicción.
>
> **Autonomía Económica – Financiera**: Es la facultad de administrar su patrimonio, los recursos financieros que le son suministrados por el Estado y los que obtengan por otras fuentes nacionales e internacionales, para el desarrollo de los planes, programas y proyectos económicos regionales.
>
> **Autonomía Organizativa:** Es el derecho de vivir y desarrollarse bajo las formas propias de organización social que corresponden a sus tradiciones históricas y culturales.
>
> **Autonomía Cultural:** Es el derecho de las Regiones Autónomas de preservar y promover su cultura multiétnica.
>
> **Autonomía Administrativa:** Es la capacidad de crear su propio aparato administrativo a fin de cumplir con las atribuciones que le son propias y de establecer sus propias políticas y normas respecto a los asuntos que les competen. (Asamblea de la República de Nicaragua, 1987)

Como principales logros de este proceso de transformación, podemos destacar la creación de los dos Consejos Regionales Autónomos de la Costa Caribe, así como la fundación de la Universidad de las Regiones Autónomas de la Costa Caribe nicaragüense (URACCAN) y la *Bluefields Indian and Caribbean University* (BICU). También conviene destacar la progresión de los programas de educación intercultural bilingüe (EIB) y la Ley de Lengua (Ley 162 de 1993) (Fruhling y otros, 2013).

5.

Luego de la promulgación de la nueva Constitución y el Estatuto Autonómico, las organizaciones indígenas deben afrontar una serie de desafíos políticos, institucionales y legales con el fin de materializar el conjunto de reformas constitucionales. En particular, afrontan un paquete de reformas electorales que dificultan su participación política y se movilizan a favor de la titulación y demarcación de tierras comunales. También, resisten a los megaproyectos de infraestructura (Gran Canal Interoceánico), la expansión de la frontera agrícola, la ganadería extensiva y la explotación minero-forestal. Todo lo anterior atenta y deteriora la autonomía de los pueblos originarios. En efecto,

> It is necessary to note that Nicaragua was governed for sixteen years (1990–2006) by liberal governments, with all three administrations opposed − with different levels of success − to the autonomous regime. The second FSLN administration [2007 until now] operates with an official discourse of support (and limited redistributive actions) with respect to autonomy, while in reality pursuing a neoliberal, authoritarian, and centralizing governing model. It also has in its favor greater political control of the Autonomous Regional Councils and a greater capacity for co-optation of historical leaders of the pro-autonomist movement, who previously denounced

> the abuses of liberal governments against the rights of indigenous and afro-descendant peoples. (González M. , 2017, p. 91)

En 1990, se realizan las primeras elecciones presidenciales del postconflicto, en las cuales ganan las fuerzas opositoras al sandinismo. Así pues, Violeta Chamorro se convierte en la nueva presidenta, inaugurando un periodo de reformas neoliberales que dura hasta el 2007, año del retorno al poder del FSLN. Paralelamente, se realizan las primeras elecciones para la conformación de los dos Concejos Regionales Autónomos representativos de la Región Autónoma del Atlántico Norte (RAAN) y la Región Autónoma del Atlántico Sur (RAAS). La naturaleza de la elección obedece consecuentemente al respeto de la composición multiétnica de los nuevos órganos legislativos, razón por la cual se rige por una serie de porcentajes de participación y elección representativa de los diferentes pueblos indígenas, garífunas, mestizos y creoles. En este contexto, YATAMA se convierte en una de las tres fuerzas políticas más importantes de las dos regiones, logrando ocupar espacios políticos significativos (Wilson et al., 2008) (Tabla 5 y 6).

Consejos regionales autónomos RAAN y RAAS y concejales electos por organizaciones políticas 1990-2006[a]

Organización política	*1990*		*1994*		*1998*		*2002*	
	RAAN	*RAAS*	*RAAN*	*RAAS*	*RAAN*	*RAAS*	*RAAN*	*RAAS*
FSLN	22	19	20	15	15	12	16	14
PLC[b]		0	20	19	25	21	20	31
UNO[c]	3	23	0	5				
Yatama	23	5	8	5	8	4	11	2
ADECO[d]				1				
MAAC[e]				2				
AC[f]						2		
PIM[g]						8		
Pamuc[h]							1	
Total	48	47	48	47	48	47	48	47

Fuente: Elaboración propia con base en datos proporcionados por el Consejo Supremo Electoral.

[a] Los diputados nacionales electos en las regiones autónomas también son miembros plenos de los Consejos.

[b] El Partido Liberal Constitucionalista (PLC) no presentó candidatos a los Consejos Regionales, pues entonces formaba parte de la Unión Nacional Opositora (UNO), coalición que llevó a la presidencia a Violeta Barrios.

[c] La Alianza de la UNO se disolvió en 1995.

[d] Asociación para el Desarrollo de la Costa Atlántica, encabezada por Alvin Guthrie, ex coordinador de Gobierno de la RAAS.

[e] Movimiento Autónomo Auténtico de la Costa, encabezado por el reverendo de la Iglesia Morava Faran Dometz.

[f] Tanto la Alianza Costeña (AC) como el Partido Indígena Multiétnico (PIM) participaron por primera vez en las elecciones regionales en 1998.

[g] Partido Indígena Multiétnico (PIM). En las elecciones del 2002 se presentó aliado al PLC.

[h] El Partido Movimiento de Unidad Costeña (Pamuc) participó por primera vez como agrupación política en las elecciones municipales del 2000.

Tabla 5

Como podemos ver, la unidad de YATAMA comienza a erosionarse en las elecciones de 1994 causando la emergencia de nuevos partidos y movimientos étnicos que disputan la representación de los distintos pueblos de la RAAS. Posteriormente, las reformas políticas adelantadas por el Partido Liberal Constitucionalista y el FSLN restringen drásticamente las formas de participación de los partidos étnicos, razón por la cual YATAMA no puede participar en las elecciones locales del año 2000. El alto nivel de abstención (67 por ciento), podría interpretarse como un mensaje de protesta al cambio de las reglas de participación política de naturaleza discriminatoria y excluyente. Por esta razón, YATAMA presenta en 2003 una demanda a la Corte Interamericana de Derechos Humanos (CIDH), cuya sentencia emitida en el 2005 arguye la violación de las garantías políticas reconocidas en la Convención Interamericana de Derechos Humanos. Esta sentencia establece un precedente en la protección de agrupaciones, movimientos y partidos políticos de naturaleza étnica en todo el continente latinoamericano (Wilson et al., 2008).

Etnia y partido, Consejos Regionales Autónomos del Atlántico Norte, 1990-2006[a]

RAAN	*FSLN*	*PLC*	*UNO*	*Yatama*	*PAMUC*	*Total*	*%*
Mestizos	42	43	3	0	0	88	46
Miskitu	22	16	0	49	1	88	46
Creole	6	1	0	0	0	7	3.6
Mayangna	5	3	0	1	0	8	4.1

[a] Elaboración propia sobre la base de datos oficiales del Consejo Supremo Electoral.

CUADRO 4

Etnia y partido, Consejos Regionales Autónomos del Atlántico Sur, 1990-2006[a]

RAAS	*FSLN*	*PLC*	*UNO*	*Yatama*	*PIM*	*ADECO*	*ALIANZA*	*MAAC*	*Total*	*%*
Mestizos	31	51	10	0	2	0	0	0	94	50
Miskitu	2	3	2	10	1	0	0	0	18	9.6
Creole	17	8	13	3	3	1	1	2	48	25.6
Ulwa	3	2	1	2	1	0	0	0	9	4.8
Garífuna	4	4	2	0	0	0	1	0	11	5.8
Rama	3	3	1	0	1	0	0	0	8	4.2

[a] Elaboración propia sobre la base de datos oficiales del Consejo Supremo Electoral.

Tabla 6

En la misma época la Corte Suprema de Justicia de Nicaragua adopta la Sentencia No. 123, del 13 de junio de 2000 a favor de la comunidad Rama Key, la cual había exigido el respeto de la propiedad comunal de sus territorios. En efecto, el INRA había promovido un proceso de invasión de tierras que beneficiaría a 100 mestizos, para lo cual no hubo ningún mecanismo de concertación ni consulta. Al respecto, la Corte rechazó la defensa del INRA,

> Dado que la invasión de los terrenos constituye una vía de hecho, por lo cual no existía para los accionantes ningún recurso ordinario que pudieran interponer ni vía administrativa para agotar. Concluyó la Corte que el Estado tiene el deber constitucional de mantener, reconocer y garantizar la propiedad comunal como sistema de tenencia, dominio y titularidad de las tierras dentro de las comunidades de la Costa Atlántica (Galvis Patiño & Ramírez Rincón, 2013, p. 33).

Posteriormente, la Sentencia No. 107, del 20 de mayo de 2003 responde a la solicitud de protección y amparo constitucional de las comunidades indígenas frente al proyecto de Canal Interoceánico de Nicaragua. Los demandantes habían interpuesto el amparo contra el Procurador General de la Nación y el presidente de la República, ya que el proyecto vulnera directamente las tierras ancestrales de los indígenas Rama y Monkey Point, así como los derechos de consulta, participación y consentimiento previo. Al respecto,

> La Corte Superior de Justicia negó el recurso de amparo y acogió los argumentos expuestos por el Procurador General de la Nación; afirmó que no procede la acción de amparo contra el proyecto de ley por tratarse de un hecho futuro e incierto, sin vida jurídica. Además, considera que el Presidente de la República actuó dentro de sus competencias constitucionales, al presentar una iniciativa de ley a la Asamblea Nacional, la cual no puede afectar los derechos señalados por los accionantes hasta que no sea aprobada por la Asamblea Nacional y sancionada y promulgada por el Poder Ejecutivo. (Galvis Patiño & Ramírez Rincón, 2013, p. 33)

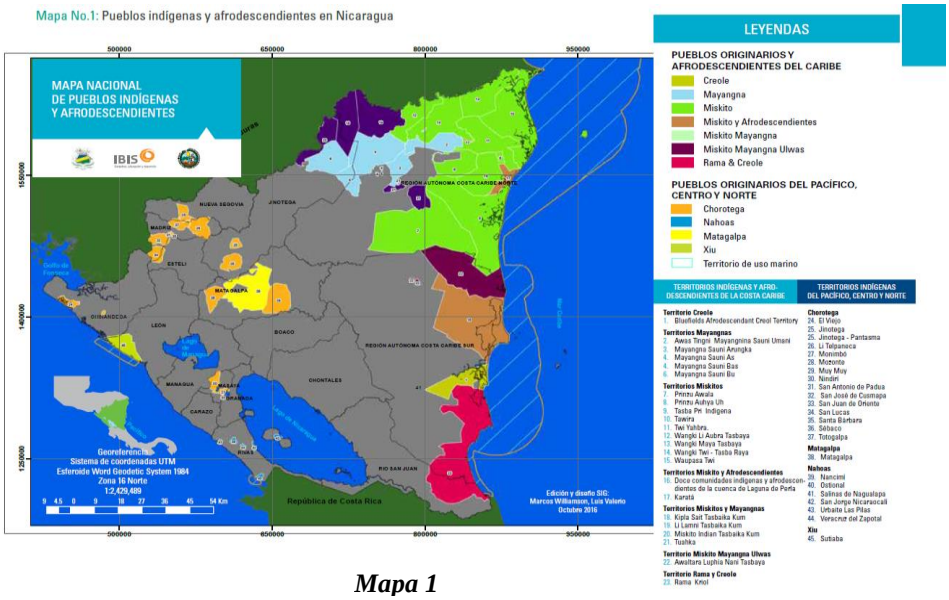
Si bien la Corte deja un espacio abierto de interpretación futura tendiente al reconocimiento efectivo de los derechos culturales, presupone que los mecanismos de amparo constitucional solo pueden invocarse tras promulgación legislativa y sanción ejecutiva. Dicho de otro modo, el amparo constitucional puede invocarse una vez la vulneración de derechos se haya consumado. Lógicamente, este tipo de interpretaciones restringe los presupuestos normativos de los artículos constitucionales referidos al reconocimiento cultural y al Estatuto de Autonomía Regional.

A pesar de diez años de dilación y falta de voluntad, el gobierno neoliberal de E. Bolaños aprueba una serie de leyes encaminadas al reconocimiento de los derechos territoriales y culturales de los pueblos indígenas. Así pues, promulga la Ley de Régimen de Propiedad Comunal (2002), el Reglamento de la Ley de Autonomía (2002), la Ley N.º 445 - Ley de régimen de propiedad comunal de los pueblos indígenas y comunidades étnicas (2002). Años más tarde se promulga

igualmente la Ley General de Educación (2006) que reconoce el Sistema Educativo Autonómico Regional (SEAR)[218].

Con el retorno del FSLN al poder en 2007, la implementación de estas leyes ha avanzado de manera relativamente eficiente. En un primer momento, el FSLN y YATAMA (2006) formalizan una alianza política y programática basada en el progreso de la titulación, del reconocimiento y del saneamiento de tierras comunales. Como resultado, el gobierno de Nicaragua vota positivamente la Declaración de la ONU sobre los pueblos indígenas (2007) y ratifica el Convenio 169 de la OIT (2010). En lo que concierne a la Ley de Demarcación, se han titularizado 23 territorios indígenas correspondientes al 32 por ciento del territorio nacional y al 56 por ciento de la Costa Caribe (Mapa 1) (González M. , 2021). De acuerdo con el informe de la CEPAL,

> El Estado ha titulado 23 territorios indígenas (2005-2017), cubriendo una superficie total de 38.181,33 km2, involucrando a 308 comunidades y un total de 39.531 familias (véase el cuadro II.13). Esto representa el 31,6% del territorio nacional y el 56% de la Costa Caribe de Nicaragua. Sin embargo, no se ha iniciado la etapa de saneamiento, según lo establecido por la Ley núm. 445, imprescindible para el ejercicio efectivo de los derechos de las comunidades en sus territorios, pues resolvería los conflictos con terceros que alegan derechos sobre ellos. (2020, p. 63)



Mapa 1

[218] Este paquete de leyes es globalmente una respuesta a la sentencia vinculante de la CIDH relativa al caso de la Comunidad Mayangna (sumo) de Awas Tingni vs. Nicaragua (2001) y caso YATAMA Vs. Nicaragua (2005).

No obstante, la alianza política se rompe en el 2014 a raíz del incumplimiento y falta de interés en la implementación de leyes que reconozcan integralmente los derechos culturales y territoriales. En este contexto, se han incrementado los ataques, intimidaciones y represalias de colonos mestizos – expulsados por la agroindustria desarrollada en la costa pacífica – contra las comunidades indígenas y afronicaragüenses. Al respecto, se puede citar, por ejemplo, el ataque armado contra el pueblo Sumu-Mayangna en la Reserva de Biosfera Bosawás ocurrido en el 2021, cuyo saldo fue el asesinato de 4 personas, 8 secuestros y 3 víctimas de herida de bala (González M. , 2021). Esto representa claramente una regresión en el régimen autonómico de la Costa Caribe de Nicaragua. En efecto,

> La cuarta y última fase del proceso de titulación consiste en « sanear » el territorio, y determinar las circunstancias legales de los ocupantes no indígenas en los territorios titulados. La administración de Ortega nunca mostró interés real ni avanzó en acciones concretas para sanear los territorios titulados. Paradójicamente, el proceso de titulación desencadenó ocupaciones ilegales masivas de colonos precaristas mestizos en la mayoría de los nuevos territorios, mientras que aceleró la tendencia a establecer asentamientos ilegales que habían iniciado en la década anterior. (González M. , 2021)

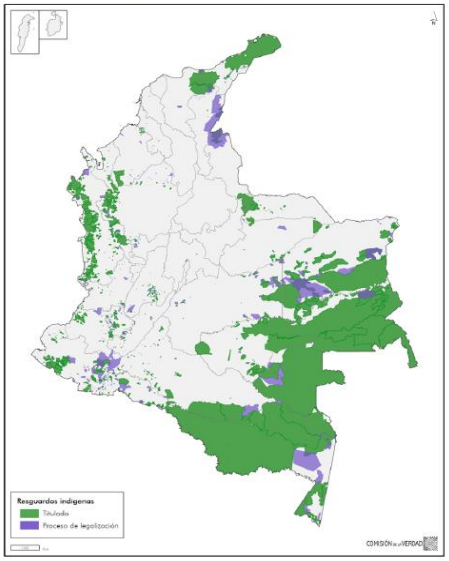
A partir de 2016, el FSLN entra en una etapa de concentración y centralización de poder que se endurece a raíz del ciclo de protestas contra la reforma del seguro social (2018). Esta coyuntura política tuvo consecuencias negativas para YATAMA, ya que las fuerzas oficialistas no solo promovieron la supresión de la inmunidad parlamentaria de Brooklyn Rivera (2017), dirigente histórico del movimiento, sino también desencadenaron su arresto y la supresión de la personería jurídica de YATAMA (2023).

Como pudimos observar a lo largo de este capítulo, la lucha por el reconocimiento de la diversidad cultural en Nicaragua ha atravesado diferentes ciclos de evolución y transformación. Inicialmente, estas luchas son impulsadas por iglesias protestantes y sectores de la iglesia católica en el marco de una teología liberacionista y emancipadora. Con la victoria de la Revolución Sandinista, se inaugura un nuevo ciclo que se orienta, en un primer momento, hacia el reconocimiento mutuo y colaboración y, luego, se desplaza a la abierta confrontación política y militar. En la década de los 90, la nueva constitución y el Estatuto Autonómico generan un nuevo horizonte normativo que garantiza formalmente los derechos culturales y sociales de los pueblos autóctonos. Desde entonces, la disputa y contradicción político-social ha orbitado alrededor de los niveles y dinámicas de implementación y materialización de los derechos culturales.

c. Colombia

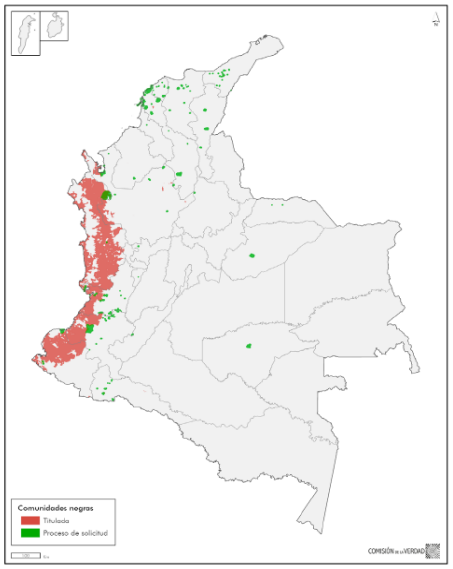
En Colombia existen actualmente alrededor de 115 pueblos indígenas y múltiples comunidades afrodescendientes, cuya diversidad lingüística se refleja en más de 65 lenguas indígenas y dos lenguas afrocolombianas (el criollo sanandresano y el palenquero) (IWGIA, 2023, p. 345) Estos pueblos viven principalmente en los departamentos de Cauca, Chocó, Guajira, Nariño, Putumayo, Vaupés y Vichada, siendo los más numerosos el Wayúu (380.000), Zenú (307.000), Nasa (243.00) y Pasto (163.000) (Mapa 1). Cerca del 50 por ciento de la población indígena vive en 827 resguardos reconocidos constitucionalmente como entidades territoriales dotadas de derechos culturales de autogobierno. Por su parte, el 7 por ciento de los casi cuatro millones de personas que se autorreconocen como afrodescendientes viven en 178 Consejos Comunitarios, entidades territoriales igualmente reconocidas por el Estado (Mapa 1 y 2) (Comisión de la Verdad de Colombia, 2022, p. 37).

Mapa 1. Resguardos indígenas titulados y en proceso de legalización



Fuente: Agencia Nacional de Tierras (ANT, 2019).

Mapa 2. Consejos comunitarios del pueblo negro: territorios titulados y en proceso de titulación



Fuente: ANT (2019).

El movimiento indígena colombiano ha sido históricamente uno de los más fuertes y organizados del continente, siendo protagonista fundamental de los procesos de transformación política y constitucional del país. Su nacimiento, organización y consolidación es una respuesta a

una serie de factores políticos, sociales y económicos que han legitimado y normalizado la violación sistemática de los derechos humanos de la población indígena. Estos factores están ligados principalmente a la desposesión y concentración del uso y propiedad de la tierra impulsada por el gamonalismo, las economías transnacionales, las agrupaciones paramilitares y las bandas del narcotráfico (narco-capitalismo) (Chaparro Amaya, 2021, p. 325). Como resultado, los pueblos indígenas y afrocolombianos han sido particularmente vulnerables a distintas formas de violencia tales como el reclutamiento forzado, el desplazamiento, la tortura, el asesinato y el despojo territorial[219]. En este sentido, el conflicto armado colombiano puede leerse entonces como la prolongación del colonialismo interno y del capitalismo dependiente, cuya materialización depende del desarrollo de nuevas formas de integración ciudadana, control territorial e imaginarios sociopolíticos. En efecto,

> La evolución del conflicto armado interno en Colombia como en los territorios indígenas enseña que la correlación entre violencia política y conflicto armado, no solo se expresa en la perspectiva de violación a los derechos humanos e infracciones al DIH, sino en el papel estructurante que la violencia política ha tenido en la conformación del Estado y de la sociedad civil colombianos, en la definición de la territorialidad y la economía, y su carácter articulador de los modelos societales rural y urbano, situaciones en las cuales la realidad indígena ha estado articulada. (Vila & Houghton, 2004, p. 21)

En este contexto de violencia generalizada, la organización política autónoma se yergue como único medio de supervivencia, resistencia y denuncia social. Así pues, el movimiento indígena ha adoptado una serie de estrategias de resistencia y transformación social encaminadas a fortalecer su autonomía, cultura, territorio e identidad (Red Vital) como respuesta a la estructura de dominación capitalista y colonial (Centro Nacional de Memoria Histórica; Organización Nacional Indígena de Colombia, 2019, p. 28). En la década de los setenta, las primeras organizaciones indígenas nacen articulando un repertorio de estrategias relacionadas con la reinterpretación de la historia, la recuperación del territorio, la educación popular y el autogobierno[220]. Más recientemente, estas estrategias han adoptado nuevas modalidades tales

[219] De acuerdo con el Informe final de la Comisión de la Verdad, el conflicto armado colombiano (1980-2018) ha causado 450.664 víctimas mortales, 121.768 víctimas de desaparición forzada, 50.770 víctimas de secuestro, 16.238 víctimas de reclutamiento infantil y adolescente y 752.964 víctimas de desplazamiento forzado.

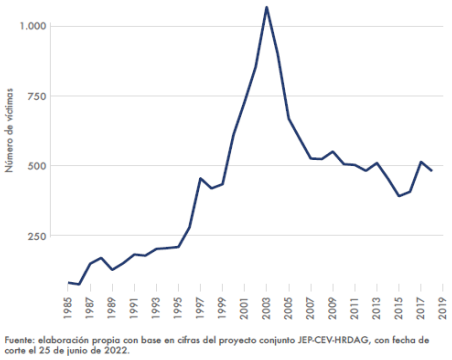
[220] El uso excepcional de las armas por parte del MAQL se inscribe en la búsqueda protección de la comunidad frente a la represión, despojo y violencia sistemática (Peñaranda Supelano, 2014)

como el activismo jurídico y la participación política[221]. En este sentido, el movimiento indígena colombiano ha promovido históricamente una lectura crítica de la construcción y configuración del Estado nacional, la economía capitalista y la herencia colonial (Peñaranda Supelano, 2012;Vila & Houghton, 2004).

Como gesto de apertura y consolidación democrática, la Asamblea Nacional Constituyente de 1991 incorpora por primera vez en la Constitución colombiana una serie de derechos culturales relacionados con la participación política étnica, la jurisdicción indígena, la educación intercultural bilingüe y la propiedad colectiva de la tierra. Igualmente, reconoce el carácter pluriétnico y pluricultural de la nación colombiana, lo cual representa una clara ruptura con la pretendida homogeneización cultural de la nación impulsada por la Constitución de 1886 de origen conservador. Al reconocer la existencia de los pueblos indígenas, negros, raizales y palenqueros, la Constitución política afirma una nueva comprensión de los imaginarios nacionales y de las fuentes legítimas del derecho. En los albores del siglo XXI, la persistencia del conflicto interno entre las Autodefensas Unidades de Colombia (AUC), las FARC-EP, el ELN y las Fuerzas Armadas dificultaron ampliamente la aplicación e implementación de los mandatos constitucionales en materia de derechos culturales.

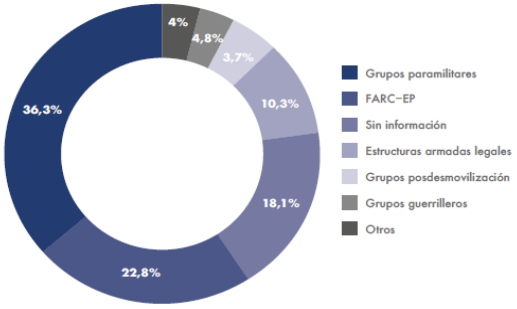
En contraposición a las esperanzas suscitadas por la promulgación de una nueva constitución, la violación de los derechos humanos se incrementó exponencialmente a mediados de la década de los noventa. En efecto, la estrategia contrainsurgente elaborada conjuntamente por las AUC y el Estado colombiano redundaron en masacres, desplazamientos forzados, asesinatos y despojo territorial. Los actores insurgentes priorizaron por su parte el componente militar y su respectiva lógica de financiación, afectando igualmente la autonomía e integridad de los pueblos indígenas colombianos (Gráfica 4 y 5) (Comisión de la Verdad de Colombia, 2022, p. 186).

[221] La importancia de la interrelación de los elementos que conforman la Red Vital podría resumirse de la siguiente manera: « Para gobernar con *autonomía*, se necesita del conocimiento de la *cultura* que, desde la relación de prácticas, acciones, sentidos, significados configura y avisa sobre el porvenir y reproduce la vida, brinda las herramientas para sanar, para limpiar y cuidar el destino en el *territorio*, para luchar por pervivir. Para esto se debe armonizar y equilibrar, tanto el conocimiento como el territorio y eso solo se logra mediante la *unidad*, como unión de esfuerzos y bajo la conciencia de la necesaria articulación de estos principios de vida » (Centro Nacional de Memoria Histórica; Organización Nacional Indígena de Colombia, 2019, p. 28).



Fuente: elaboración propia con base en cifras del proyecto conjunto JEP-CEV-HRDAG, con fecha de corte el 25 de junio de 2022.

Gráfica 4 (1985-2018)



Fuente: elaboración propia con base en datos del CNMH, con fecha de corte el 21 de noviembre de 2021.

Gráfica 5 (1958-2021)

En este contexto, las constantes movilizaciones indígenas – mingas – han contribuido a denunciar la presencia de actores armados en los territorios, la explotación ilegal de recursos naturales, el asesinato de líderes sociales y el despojo territorial. También, han promovido procesos de democratización y construcción de paz estable y duradera, así como el reconocimiento de hechos violentos y su respectiva reparación (capítulo étnico del acuerdo de paz con las FARC-EP). Por lo anterior, el movimiento indígena colombiano ha sido un actor importante de resistencia civil que ha interpelado críticamente al Estado y sus diferentes instituciones con el objetivo de superar la concentración de la riqueza, las políticas de represión y los imaginarios discriminatorios que fungen como reproductores de la violencia sistémica. En efecto, « El movimiento indígena ha sido, incluso, el único actor social que en las últimas dos décadas tuvo la capacidad de movilizarse en contra de los actores armados, asumiendo riesgos énormes » (Peñaranda Supelano, 2014, p. 96).

Si bien la Constitución política reconoce un amplio repertorio de derechos culturales, los niveles de aplicación e implementación han sido bastante deficientes. La persistencia de la ocupación ilegal de territorios en el marco de la explotación minera y de hidrocarburos, la expansión de la frontera agrícola y los cultivos de uso ilícito han frenado la implementación e institucionalización de los derechos culturales. Después de 30 años de existencia, el legislador no ha tramitado el mandato constitucional del artículo transitorio 56 relacionado con las Entidades Territoriales Indígenas (ETIs), razón por la cual la Corte Constitucional ha sido la encargada de interpretar y modular los alcances jurídicos de los artículos constitucionales relacionados con los derechos culturales. En un amplio repertorio de sentencias, la Corte ha inaugurado una línea

jurisprudencial progresista que reconoce los derechos culturales de autogobierno tales como la jurisdicción indígena y la consulta previa (Bonilla D., 1999; Borrero García, 2003; Sánchez Botero, 2009; Galvis Patiño & Ramírez Rincón, 2013).

Siguiendo el enfoque metodológico utilizado en las secciones anteriores, a continuación, expondremos sucintamente la historia del movimiento indígena colombiano y su rol en la transformación institucional del Estado colombiano. En particular, abordaremos 1) los orígenes del movimiento indígena colombiano en la primera mitad del siglo XX y 2) el nacimiento y formación del Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) en la década de los setenta. En un segundo momento, analizaremos 3) la presencia de reivindicaciones étnicas en el marco de la Asamblea Nacional Constituyente (ANC) al igual que algunos principios normativos elaborados por la Corte Constitucional relacionados con los derechos culturales. Finalmente, examinaremos 5) el rol de algunos partidos y organizaciones étnicas en la reconfiguración del panorama político colombiano, la defensa de la paz y la irrupción del primer gobierno progresista de la historia de Colombia.

1.

Para comprender mejor la evolución institucional del reconocimiento de la diversidad en Colombia, conviene presentar y analizar los orígenes del movimiento indígena a lo largo del siglo XX. En este contexto histórico, nos interesa particularmente rastrear no solo el repertorio de exigencias socioculturales y su inscripción en un arco temporal de memorias culturales, sino también los posibles espacios de traducción política, diálogo social y reconocimiento intercultural con otros sectores organizados de la población tales como obreros, intelectuales y mujeres.

Esquemáticamente, las exigencias socioculturales inician en la primera mitad del siglo XX con los esfuerzos de articulación política llevados a cabo por Manuel Quintín Lame, José González Sánchez, Eutiquio Timoté y César Niño. En los cuarenta, el trabajo del Instituto Indigenista Colombiano y los esfuerzos investigativos y participativos de Antonio García Nossa, Juan Friede y Guillermo Hernández de Alba convergen en la denuncia de la tenencia desigual de la tierra y el gamonalismo como causantes de la discriminación y empobrecimiento de la población indígena. En la década de los sesenta y setenta, nace el CRIC en el Cauca, convirtiéndose en una de las primeras organizaciones indígenas autónomas del continente. También, el Comité de Defensa del Indio y el grupo de intelectuales de « La Rosca de Investigación y Acción Social » contribuyen en

los esfuerzos de articulación entre las reivindicaciones clasistas y culturales promoviendo estudios sobre « lo étnico, lo rural y lo cultural ».

Desde una perspectiva histórica, las primeras décadas del siglo XX colombiano estuvieron marcadas por varias olas de protestas y movilización social (1915-1928). El naciente capitalismo comienza a crear las condiciones para la emergencia de un movimiento obrero embrionario, cuyas demandas giran en torno al mejoramiento de las condiciones laborales y, por extensión, al progreso en la calidad de vida (educación, salud, vivienda). En concreto, exigen el aumento del salario y el pago en moneda local en vez de bonos « empresariales ». También reivindican la reducción de horas de trabajo (8-8-8), así como la garantía de seguridad profesional contra accidentes y muertes. Comparado con la masa campesina, el movimiento obrero era inferior en número, pero se ubicaba estratégicamente en el centro del poder económico y político: las ciudades (Medellín, Barranquilla, Bogotá).

En este contexto de efervescencia política, se desarrolla la ola de protestas e insurrecciones indias conocidas como las « quintinadas » (1914-1921)[222], en honor a su líder Manuel Quintín Lame (1883-1967). Dada la importancia de este evento histórico, conviene mencionar algunos elementos de la vida y legado de este líder indígena (Castillo, 2017). Nació en el departamento del Cauca en el seno de una familia de terrajeros de origen nasa por parte paterna y polindara por parte materna. En plena Guerra de los Mil Días (1899-1902), Manuel Quintín Lame presta servicio militar en Panamá incorporándose al ejército conservador, en donde aprende a leer, escribir y adquiere ciertos conocimientos de historia y cultura general. De retorno al Cauca, inicia su lucha por defender los intereses de la « raza india », la cual a su juicio ha sido históricamente vilipendiada y ultrajada por « el hombre blanco ». A partir de 1914, lidera una serie de insurrecciones contra terratenientes, eclesiásticos y gobernantes conservadores con el fin de poner fin a la servidumbre y pobreza de los indígenas sin tierra.

Luego de recorrer varios departamentos huyendo de sus perseguidores, se instala definitivamente en Ortega, Tolima, en donde inicia su último combate por la legalización y recuperación de los resguardos indígenas de Ortega, Coyaima y Natagaima. Durante su vida,

[222] En esta época suceden paralelamente las primeras rebeliones indias contra la explotación cauchera y las misiones capuchinas en la Amazonía.

estuvo 101 veces en prisión acusado de diferentes tipos de delitos tales como sedición, vagancia, invasión, hurto, rapto, motines, alteración de documentos oficiales, etc. Debido a sus profundos conocimientos en derecho, siempre se defendió a sí mismo, lo cual le permitió defender las causas políticas relacionadas con la restitución de tierras ancestrales (Ramos, 2018) . Al respecto, vale la pena mencionar el epitafio de su tumba:

> Aquí duerme el Cacique indio Manuel Quintín Lame Chantre; que no se dejó humillar de ninguna de las autoridades departamentales, ordinarias, municipales, ni de los ricos, acaparadores, archimillonarios, oligarcas, aristócratas, que le ofrecieron pagarle sumas de dinero para que abandonara el pleito del resguardo nacional de la tribu de indígenas de Ortega y él contestó: soy un defensor a pleno sol ante Dios y los hombres, que defiendo las tribus y huestes indígenas de mi raza de la tierra Guananí: muerta desposeída, débil, ignorante, analfabeta, abandonada, triste y lastimosamente por la civilización. (Castillo, 2017, p. 15)

En la época de Lame, la disolución y extinción de los resguardos había sido promovida por los gobiernos liberales y conservadores del siglo XIX, quienes tenían una visión de la emancipación social basada en la propiedad privada, la libertad individual y la *civilización*; aquella misma que Lame denuncia como causante de todos los males indígenas. Al igual que en otros países, en Colombia se desarrollan y promueven formas de colonialismo interno basadas en la parcelación de la tierra colectiva y la asimilación cultural de los pueblos indígenas. Si bien el Decreto del 20 de mayo de 1820 de Simón Bolívar reconocía la libertad de los hombres indígenas y la restitución de sus tierras (resguardos), leyes posteriores buscaron parcelar, disolver y extinguir las tierras comunales. En efecto, « Algunas leyes como la del 11 de octubre de 1821, la Ley del 3 de agosto de 1824 y la Ley 2 del 6 de marzo de 1832 de la Cámara de la Provincia de Neiva buscaron la disolución de los resguardos mediante la parcelación, hecho que contrariaba la relación comunal colonial » (Sánchez López, 2021).

A lo largo del siglo XIX y comienzos del siglo XX, esta visión política es continuada por los gobiernos liberales y conservadores (Gutiérrez Ramos, 2001). Por un lado, los gobiernos de José Hilario López, Tomás Cipriano de Mosquera y Manuel Murillo Toro promulgaron leyes y decretos relacionados con la desamortización de los bienes de manos muertas y la reforma agraria que fomentaban la venta de tierras comunales. Y, por otro lado, los partidos de filiación conservadora expidieron leyes destinadas a incorporar y civilizar a los indígenas tales como la Ley 89 de 1890, la Ley 5 de 1905, la Ley 104 de 1919 y la Ley 19 de 1927 (Sánchez López, 2021).

A pesar de sus diferencias políticas, ambos sectores coinciden que la propiedad colectiva y la cultura autóctona son obstáculos para el desarrollo económico, la « civilización » y la

incorporación de los indígenas. Como resultado, se incentiva el régimen del terraje como nuevo dispositivo de control y sujeción económica, política y cultural, ya que institucionaliza el trabajo gratuito y la semiesclavitud en las haciendas. Este régimen es cuestionado a comienzos del siglo XX por « las quintinadas » como respuesta popular a la supresión de las condiciones mínimas de existencia y al desmantelamiento de instituciones políticas y sociales autónomas – cabildos y resguardos – indispensables para la defensa de los intereses indígenas. Concretamente, Quintín Lame esgrime cinco puntos de reivindicación:

- Liberación de todos los terrajeros mediante el no pago de terraje o cualquier otro tributo personal;
- Defensa de las parcialidades y oposición a las leyes de división de los resguardos;
- Consolidación del cabildo indígena como centro de autoridad y base de organización;
- Recuperación de tierras perdidas a manos de los terratenientes y desconocimiento de todos los títulos que no se basaran en cédulas reales.
- Afirmación de la cultura indígena y rechazo a la humillación racial de que son víctimas los indios en Colombia (Bonilla V. D., 2014, p. 40)

Haciendo eco de una serie de memorias colectivas, el movimiento de Lame exige globalmente la restitución de resguardos y tierras colectivas históricamente pertenecientes a las comunidades como único horizonte de emancipación y liberación. Al respecto, Lame se ampara en la Ley 89, la cual, a pesar de tener una visión paternalista, misional y asimilacionista, reconoce el resguardo como institución colectiva de particular protección. Por este motivo, recolecta antiguos títulos de propiedad de resguardos otorgados por la corona española, decretos de la época de la independencia y leyes orientadas a la protección de los indígenas. También, recupera una larga tradición de resistencia y lucha de los pueblos indígenas, destacando el valor protagónico y heroico de la cacica Gaitana contra las fuerzas de ocupación española en el siglo XVII y la capacidad de negociación de Juan Tama en el siglo XVIII. Así pues,

> Mediante sus famosas mingas, reuniones en las que planteaba a los indígenas la necesidad de luchar por recuperar las tierras, no pagar el terraje y recuperar su cultura, Lame como muy pocos lo habían hecho hasta entonces expuso sus inconformidades ante el sistema que denigraba al indígena, e incitó a los de su clase a ir en defensa de sus derechos preexistentes y a conformar lo que llamó una república chiquita, donde los indígenas de los departamentos del Cauca, Huila y Tolima, fueran quienes gobernaran sus propias tierras de forma justa y equitativa, sin la interferencia de los blancos. (Ramos, 2018, p. 51)

En detalle, el movimiento comienza con la organización de terrazgueros de los municipios caucanos de San Isidro, Puracé-Coconuco, Caloto, Inzá y Paéz que, en 1910, designan a Manuel Quintín Lame como Jefe, Representante y Defensor General de los cabildos indígenas de Pitayó, Jambaló, Toribío, Puracé, Poblazón, Cabijío y Pandiguando (Castillo, 2017). Así pues, Lame inicia una serie de reclamos epistolares al Ministerio del Interior, la Corte Suprema de Justicia y la Procuraduría General de la Nación con el ánimo de exigir el reconocimiento legal de los resguardos y, por tanto, declarar como *injustas* las leyes, ordenanzas y decretos que estipulan lo contrario. Ante la negativa de las instituciones políticas y jurídicas colombianas, Lame promueve en 1915 la toma pacífica del municipio de Paniquinita, lo cual causa su encarcelamiento, incomunicado y con grillos en los pies. Luego de su liberación, define una estrategia más audaz promoviendo una « República Chiquita » y la expulsión de los hacendados blancos. En 1916, la policía conservadora masacra 7 indígenas y deja 18 más heridos en Inzá. Lame responsabiliza a los misioneros lazaristas y a las autoridades conservadoras. Por esta razón, cientos de indígenas armados con palos, machetes y algunas armas comienzan la toma de haciendas en la región de Inzá y Belalcázar. Como respuesta, la aristocracia liberal y conservadora caucana se alía para combatir a quien denominan despectivamente « el asno montés », « sedicioso », « incendiario » e « instigador de una guerra racial » (Castillo, 2017). Por su capacidad militar, estos últimos se imponen y someten de nuevo a los indígenas a sus trabajos como terrazgueros.

Huyendo de sus perseguidores, Lame se desplaza en 1920 al Tolima en donde, junto con sus « secretarios » José Gonzalo Sánchez, Ignacio Lame y Roberto Braulio Cruz, fundan el Supremo Concejo de Indias en Natagaima con el ánimo de recuperar el resguardo de Ortega y, de esta manera, prolongar el movimiento popular (Peñaranda Supelano, 2012; Castillo, 2017). Allí recibe el poder general para representar las comunidades de Ortega y Chaparral y adelantar su respectiva reconstitución. A juicio de Lame, la liquidación y disolución del resguardo había sido hecha de manera ilegal, ya que la ley 89 estipula que la propiedad indígena es inalienable e inembargable. También se sustenta en las Cédulas Reales de la Corona española que « reconoció el 24 de abril de 1621 el Resguardo de Indígenas de Ortega y Chaparral, ubicado en el sur del actual departamento del Tolima, entre los municipios de Ortega, Chaparral, Natagaima, Coyaima y Purificación » (Sánchez López, 2021). Funda consecuentemente el caserío de Llanogrande, el cual es bautizado por los indígenas como San José de Indias, sirviendo también de lugar de pedagogía popular y concientización cultural. Paralelamente, el movimiento de mujeres indígenas

promueve un horizonte de lucha basado conjuntamente en el reconocimiento cultural y sus derechos como mujeres emitiendo el manifiesto *El derecho de la mujer indígena en Colombia: manifiesto de catorce mil mujeres lamistas* (1927) (Sánchez Gutiérrez & Echeverri Molina, 2010).

En 1931, sucede la masacre de Llanogrande, en donde las tropas al servicio de políticos y terratenientes locales incursionan en el caserío dejando 17 muertos y 37 heridos. Manuel Quintín Lame logra huir, pero meses después es nuevamente capturado y detenido durante dos años. Puesto en libertad, retoma sus esfuerzos de organización indígena creando en 1934 el Sindicato Indígena Nacional con el objetivo de defender las leyes sobre los resguardos y la preservación de la propiedad comunal (Sánchez López, 2021). La creación del Sindicato se inscribe entonces en una estrategia de agitación social y defensa jurídica de las exigencias de los indígenas. Luego de realizar varias quejas, reclamos y peticiones a las autoridades municipales y departamentales, Lame inicia formalmente en 1939 la reconstitución del resguardo Ortega, así como la realización de un censo poblacional que termina en 1942 (Castillo, 2017, p. 30). Durante este periodo, redacta también *Los pensamientos del indio que se educó en la selva,* manuscrito que funge de testimonio y testamento político destinado a inspirar futuras luchas de los pueblos indígenas de Colombia. A pesar de que las autoridades de Ortega e Ibagué no reconocieron formalmente la reconstitución del Resguardo, significó una gran avance político y social en el fortalecimiento y apropiación indígena de los principios de justicia subyacentes a las leyes colombianas. En efecto, el censo queda protocolizado en la Notaría de Purificación registrando

> 562 familias indígenas (aproximadamente 5.000 personas) que debieron trasladarse desde Ortega en balsa por el río Saldaña para burlar los guardas de los terratenientes que acechaban en los caminos. Quintín Lame consideró esta realización como el clímax de su campaña y su más grande triunfo. En su libro, que terminó de escribir en diciembre de 1939, invitó a los indígenas a « reconquistar sus dominios » en la forma como él reconquistó los Resguardos de Ortega y Chaparral. (Castillo, 2017, p. 31)

Sin una organización sólida de base, los « lamistas » se encuentran sin embargo desprotegidos con el estallido de La Violencia (1947-1953), de modo que la represión conservadora en el Tolima causa el desalojo violento del resguardo y sus tierras son usurpadas. Durante toda su vida, Lame se esforzó infructuosamente en la construcción y consolidación del movimiento indígena. Además de la represión militar, la división política imposibilita la consolidación de un movimiento social fuerte y cohesionado. Por un lado, el carácter caudillista y mesiánico de Lame impidió la conformación de un movimiento sólido de base. Y, por otro lado, la división entre sectores indígenas ligados al partido comunista, liberal y conservador dificulta la

conformación de un programa político común. Aunque la convergencia de luchas no fue fácil, existió una serie de experiencias organizativas a fin de articular las luchas indígenas y obreras a nivel regional y nacional.

Al respecto, podemos mencionar los tres congresos obreros colombianos realizados respectivamente en 1924, 1925 y 1926, los cuales tenían como objetivo definir la orientación política y estratégica de las diferentes olas de contestación nacional[223]. Con la fundación del Partido Socialista Revolucionario durante el III Congreso Obrero (1926), se agudizan las contradicciones políticas e ideológicas al interior de los movimientos sociales[224] (Gomez-Muller, 2009). En esta coyuntura, una parte del movimiento indígena liderada por Quintín Lame se aleja del naciente partido socialista, concentrándose en las luchas por la tierra y la revitalización cultural en el Cauca y Tolima. Otra línea liderada por José Gonzalo Sánchez y Cesar Niño se incorpora posteriormente en la creación del Partido Comunista Colombiano (1930) y su ulterior adhesión a la III Internacional Comunista. Desde una perspectiva teórica, las reflexiones teóricas de Tomás Uribe Márquez e Ignacio Torres Giraldo relativas a la importancia de la cuestión indígena para la revolución fueron de importancia crucial en la etapa de transición entre la creación del PSR y el PCC. En efecto,

> El programa agrario del partido insistía en el reconocimiento de las comunidades indígenas, de su completa libertad y de la autonomía de sus gobiernos. En los cinco puntos generales del programa había alusiones indirectas a la situación económica de los indígenas, al reconocimiento de su « especificidad » legal, cultural y política. La declaración programática del 5 de julio de 1930 preveía la devolución de las tierras arrebatadas por los latifundistas, además de su autodeterminación política (Pascagaza Pulido, 2021, p. 20).

La convergencia entre luchas obreras e indígenas supone posteriormente la designación de dos indígenas (Eutiquio Timoté y José Gonzalo Sánchez)[225] como fórmula presidencial y

[223] Conviene mencionar que estos congresos lograron reunir diferentes líderes del movimiento social colombiano tales como el líder sindical Raúl Eduardo Mahecha (I y III Congreso), el líder indígena Manuel Quintín Lame (I y II Congreso) y la lideresa sindical y feminista María Cano (III Congreso), entre otros.

[224] La línea marxista prioriza la bolchevización del partido y la organización obrera, la línea liberal procura la alianza estratégica entre obreros-campesinos-empresarios como expresión de la defensa de la soberanía nacional y, finalmente, la línea anarquista preconiza la independencia del movimiento obrero frente a la vanguardia comunista y los intereses burgueses.

[225] Los resultados de aquella elección fueron los siguientes: Alfonso López Pumarejo obtuvo 938,808 votos mientras que Eutiquio Timoté tuvo 3,401. Si bien los resultados no fueron los esperados, esta candidatura tiene un alto valor simbólico, ya que apunta a los anhelos de igualdad y representación política de las comunidades indígenas. Igualmente, ilustra la multiculturalidad de la nación colombiana que, en aquella época, estaba forjada en torno al catolicismo y la cultura hispánica.

vicepresidencial por el PCC en las elecciones de 1934 (Gros, 1991; Peñaranda Supelano, 2014). Con la victoria de López Pumarejo y su programa de Revolución en Marcha en 1934-1938, inicia un periodo de captura estatal de las organizaciones indígenas, campesinas y obreras. Pumarejo desconoce las exigencias indígenas, pues prioriza medidas políticas basadas en la titulación individual de tierras a jornaleros, colonos y aparceros. Posteriormente, la Revolución en Marcha y su repartición de « tierras baldías » convergen, en el segundo mandato de Pumarejo (1942-1945), con la política de extinción del resguardos y asimilación de los pueblos indígenas como un proyecto de modernización y normalización del capitalismo agroexportador:

> A pesar de los significativos avances y reformas sociopolíticas del período de la Revolución en Marcha, especialmente en el carácter agrario, se dictaron políticas destinadas a segregar las comunidades indígenas y a liquidar parte de sus terrenos. El decreto 918 de 1944, firmado por Darío Echandía, ordenaba la división de los 23 resguardos de Tierradentro en el Departamento del Cauca, para lo cual se apoyaba en el decreto anterior, 1421 de 1940, declarado por el entonces Ministerio de la Economía Nacional. Consecuentemente, el decreto 809 de 1945, expedido por Alfonso López, ratificó esta posición frente a la propiedad colectiva de los resguardos. (Borja Álvarez, 2014)

En este contexto de transformación social, y bajo el influjo del naciente indigenismo « oficial » promovido por el Primer Congreso Indigenista Interamericano de Pátzcuaro (1940) y la creación del Instituto Indigenista Interamericano, se funda el Instituto Indigenista Colombiano (1944) con el objetivo de defender los intereses de los indígenas colombianos. Con el trabajo de Antonio García Nossa y Gregorio Hernández de Alba, el Instituto acompaña institucional y legalmente los esfuerzos de Manuel Quintín Lame relativos a la defensa de los resguardos en Colombia y, en particular, aquel de Ortega. Igualmente, el Instituto se opone a la política de extinción y parcelación de los resguardos de Tierra Adentro promovida durante el segundo mandato de Pumarejo (Perry, 2016). Con el retorno conservador en 1946 y el estallido de La Violencia, la llamada « cuestión indígena » será olvidada por la élite política colombiana hasta la emergencia del CRIC en el marco del reformismo agrario de la década de los sesenta.

2.

Desde esta perspectiva, el nacimiento del Concejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) en 1971 representa un capítulo muy importante en la historia del movimiento indígena colombiano. Este se desarrolla en el marco del reformismo agrario impulsado por el Frente Nacional (1961) y, por ello, nace como una organización interna de la ANUC. Aunque la Reforma Agraria logra inicialmente un cierto avance en la recuperación y redistribución de tierras, es truncada una década

más tarde por la contrarreforma agraria impulsada por los terratenientes colombianos (Pacto de Chicoral en 1972). Como estrategia de disuasión y amedrantamiento, los grandes dueños de la tierra incrementan paulatinamente la represión contra la organización y movilización indígena que obliga a algunos sectores a crear años después el Movimiento Armado Quintín Lame (MAQL) (1978). Por aquella época nace también la Organización Indígena de Colombia (ONIC) (1982) con el objetivo de acumular fuerzas y diseñar una estrategia conjunta de resistencia que involucre a todos los pueblos indígenas de Colombia. Este proceso de autonomización del movimiento indígena es fundamental en la redefinición de los principios constitucionales ocurridos en la Asamblea Nacional Constituyente de 1991, así como en la definición de los contornos normativos e institucionales de futuros procesos de paz.

Por su parte, algunas agrupaciones guerrilleras mencionan con variado nivel de análisis y articulación la importancia del reconocimiento cultural y la restitución de tierras a las comunidades indígenas. Así pues, las FARC indican en su Programa Agrario (1964) y la Ley de Reforma Agraria Revolucionaria (1982) la protección de las tierras y el reconocimiento de las culturas indígenas[226]. A finales de la década de los ochenta, el ELN incorpora la importancia y el rol de los indígenas en la liberación de Colombia. Siguiendo a Carlos Medina, la Asamblea Nacional Comandante « Camilo Torres Restrepo » (1986) postula el desarrollo de tres tipos de lucha de masas: « La lucha de los trabajadores por su salario, la autonomía y la solidaridad; Las luchas campesinas e indígenas por la tierra y la cultura y, la luchas cívicas y populares que giraron alrededor de la mejora de los servicios públicos y sociales » (2010, p. 492). Tras el proceso constituyente, la Coordinadora Guerrillera Simón Bolívar (CGSB) menciona en su propuesta de paz (1992) un escueto artículo

[226] De acuerdo con el Programa: « *Sexto:* Se protegerán las comunidades indígenas otorgándoles tierras suficientes para su desarrollo, devolviéndoles las que les hayan usurpado los latifundistas y modernizando sus sistemas de cultivos. Las comunidades indígenas gozarán de todos los beneficios de la Política Agraria Revolucionaria. Al mismo tiempo estabilizará la organización autónoma de las comunidades respetando sus Cabildos, su vida, su cultura, su lengua propia y su organización interna» (En Aguilera Peña, 2014). También se puede mencionar la Ley 001 de Reforma Agraria Revolucionaria (1982) la cual esgrime lo siguiente: *Artículo 7*: Las farc-ep, protegerán las comunidades indígenas otorgándoles tierra suficiente para su desarrollo, devolviéndoles las que les hayan usurpado los latifundistas, y les suministraran ayuda para modernizar sus sistemas de cultivos; las comunidades indígenas gozaran de todos los beneficios de la presente Ley que contribuye a estabilizar la organización autónoma de las comunidades respetando sus cabildos, su cultura, su lengua propia y sus tradiciones. *Artículo 8.* Los diversos frentes de las farc-ep, apoyaran con acciones armadas la toma revolucionaria de las tierras de empresas o concesiones extranjeras o de latifundio, realizada por campesinos sin tierra o por indígenas » (En Aguilera Peña, 2014).

relacionado con la integración y unidad de los indígenas y comunidades étnicas[227]. Estas propuestas políticas presuponen, sin embargo, una relación de subordinación militar y política a la jerarquía guerrillera, la cual, desde su perspectiva clasista de la liberación social, no corresponde con los principios de autonomía y la emancipación cultural promovida por las organizaciones indígenas. Por esta razón, la relación entre grupos guerrilleros y organizaciones indígenas ha sido conflictiva, llegando incluso a generar procesos de persecución, secuestro, asesinato y masacre (Gros, 1991; Comisión de la Verdad de Colombia, 2022).

La estructura económica y cultural de dominación capitalista y colonial del Cauca marca los primeros esfuerzos de organización indígena. El departamento ha estado dominado por una clase latifundista parasitaria, de raigambre tradicionalista y conservadora que vive del trabajo gratuito de terrajeros y aparceros. Por esta razón han reprimido históricamente todo esfuerzo de liberación económica y política de los indígenas. A pesar de los esfuerzos por intimidar la organización indígena y campesina y extinguir sus tierras comunales,

> la inmensa mayoría de la población indígena tiene un alto aprecio por los resguardos lo mismo que por los cabildos, una cierta forma de gobierno propio; [al ser] encargados de administrarlos, [estos se] han [convertido en] un marco propio para conservar al menos en parte su propia identidad, y con las debidas modificaciones, son hoy en día herramientas de lucha y de construcción de futuro. La recuperación de tierras de resguardos ha sido hasta el presente la principal bandera de lucha de los indígenas caucanos, y las mayores victorias están cosechando. No solo se está combatiendo a través de los resguardos que quedan, sino que numerosos grupos de campesinos indígenas están buscando reconstituir los resguardos y los cabildos que anteriormente existieron (Sánchez Gutiérrez & Echeverri Molina, 2010, p. 107)

El proceso de organización de las comunidades indígenas del Cauca inicia con la recuperación de tierras en el marco del reformismo agrario impulsado por la Asociación de Usuarios Campesinos de Colombia (ANUC) y el Instituto Colombiano de Reforma Agraria (INCORA). El agrarismo reformista tendría una incidencia tardía en el Cauca con la aparición de las primeras organizaciones campesinas federadas en el Frente Social Agrario (FRESAGRO) (1970) liderado por Gustavo Mejía, quien se encargaría posteriormente de la preparación política de la primera asamblea del CRIC. El proceso organizativo también se enmarca en la emergencia de las primeras expresiones de la teología de la liberación con el trabajo del sacerdote Pedro León Rodríguez, « el cura rojo », quien colaboró activamente con las comunidades indígenas y

[227] Su punto once menciona: « Fortalecer la Unidad Nacional. La arrogancia centralista de los gobiernos y la ausencia sobre una concertación sobre planes sociales y de desarrollo han relegado al marginamiento y sumido en la injusticia a las diferentes regiones del país, a los indígenas y a las minorías étnicas » (En Medina Gallego, 2010, 589).

campesinas en la denuncia de los atropellos y explotación que constantemente sufrían[228]. En este contexto,

> La conformación del movimiento indígena del Cauca fue el resultado de un proceso que se desarrolló en líneas generales a través de dos vertientes, que a su vez lo estimularon: la primera, fue resultado de la movilización institucional a favor de la reforma agraria, particularmente a través del INCORA, que incluyó la presencia de un grupo de agentes políticos externos, el cual tendría una amplia influencia. La segunda vertiente, resulta del desarrollo de experiencias locales de organización comunitaria, lideradas por indígenas sin tierra que habían sido objeto de despojo en décadas anteriores. (Peñaranda Supelano, 2012, p. 23)

La convergencia de estas dos vertientes comienza a fraguarse en la década de los sesenta en un primer acto de recuperación de tierras realizado en el conglomerado de fincas llamado el Gran Chimán ubicado en el noreste del departamento de Cauca. Estas luchas fueron impulsadas por una « memoria viva » de las comunidades locales (Misak y Nasa), según la cual la propiedad del Chimán reposaba antiguamente en las comunidades indígenas y no en los actuales propietarios, los terratenientes. Con esta premisa política, los terrajeros inician el proceso de recuperación de tierras no solo como único medio de asegurar mejores condiciones de subsistencia, sino también como gesto de justicia restaurativa. Así, emprenden un proceso de articulación política con los dirigentes indígenas de los cabildos de la región, miembros de sindicatos agrarios y agentes estatales del INCORA.

Como primera estrategia organizativa, algunas comunidades del Norte del Cauca fundan en 1962 el Sindicato Gremial Agrario de las Delicias con el objetivo de resolver el monopolio de precios de productos agrícolas en los mercados locales. Luego esta experiencia se alimenta con el deseo de recuperar antiguas tierras comunales en el marco de la Reforma Agraria (Mapa 3) (Gros, 1988). Con la ayuda de la Federación Agraria Nacional (FENAL), el Sindicato propone un mecanismo de compra de uno de los predios del Chimán, la finca San Fernando, en cuya adquisición el Estado operaría como garante. Dado que el estatus de sindicato no le permite

[228] Gustavo Mejía vivió en los años sesenta en el norte del cauca, participando en actividades políticas de corte agrario como miembro y concejal del Movimiento Revolucionario Liberal (MRL), una disidencia del Partido Liberal dirigida por Alfonso Lopez Michelsen. Por su parte, Pedro León Rodríguez se ordenó en 1957 en Bogotá, donde conoció al sacerdote Camilo Torres, quien le inculcaría una visión liberacionista del Evangelio. En el Cauca colaboró activamente con las comunidades sin techo, acompañó procesos de paz con algunas guerrillas liberales y, finalmente, encabezó el Movimiento Unidad Popular en el departamento. Ambos serán asesinados por fuerzas paramilitares en la siguiente década (Peñaranda Supelano, 2014, p. 96).

tramitar préstamos, este se transforma en cooperativa, dando nacimiento a la Cooperativa Agraria de las Delicias (1962) con el objetivo de adquirir un préstamo de la Caja Agraria.

Mapa 3

Luego de dos años de trabajo colectivo, la cooperativa logra acumular la cifra requerida como cuota inicial, firmando las escrituras del predio el 12 de junio de 1964. Con la adquisición de la propiedad, la tarea siguiente es la organización de la finca, especialmente, su producción y mantenimiento colectivo. Gracias a esto, no solo logran pagar completamente el crédito con la Caja Agraria, sino también transformar la finca en un centro de capacitación y pedagogía popular con el objetivo de impulsar nuevas recuperaciones. Así pues,

> En un ambiente crispado por las tensiones sociales y el debate sobre la propiedad agraria, el ejemplo de Las Delicias pronto se convirtió en un referente obligado, pero con un ingrediente adicional: en adelante, no se buscarían más acuerdos de compra por parte de los indígenas, estos quedarían, cuando así se conviniera con los antiguos propietarios, a cargo del INCORA(Peñaranda Supelano, 2012, p. 42).

Con este antecedente exitoso, las comunidades continúan diseñando un mecanismo de organización y recuperación de tierras más estable y orgánico. Al respecto, comienza a prepararse la formación de CRIC en 1971, cuya primera asamblea estaría a cargo de FRESAGRO. Realizada en Toribío el mismo año, su primera asamblea convoca a más de dos mil personas de diferentes cabildos de la región. En un documento presentado por Julio Tunubalá, Manuel Trino Morales y Juan Gregorio Palechor, se proponen las primeras bases programáticas de la futura plataforma de lucha de la organización. Los 7 puntos de la asamblea fueron los siguientes:

1. Exigir al INCORA la expropiación de las haciendas que han sido de los resguardos y [que] se entreguen tituladas en forma gratuita a las familias indígenas.
2. Ampliación de los resguardos en los casos donde existen minifundios a través de la Ley de Reforma Agraria en su parte de concentración parcelaria.
3. Modificación de la Ley 89 de 1890, en la parte que trata sobre la minoría de edad ya que somos colombianos y ciudadanos de la república.
4. Participación del sector indígena en la modificación de esas leyes pues somos nosotros los que conocemos nuestros problemas y sus soluciones.
5. Eliminación de la División de Asuntos Indígenas ya que la consideramos inoperante.
6. No continuar pagando el impuesto de terraje.
7. Creación del CRIC (Peñaranda Supelano, 2012, p. 46)

Luego de la primera asamblea, las fuerzas del ejército nacional apresan y encierran a varios líderes indígenas presentes en la reunión bajo el pretexto de ser auspiciadores de la guerrilla. Esta situación contribuye paradójicamente a definir los objetivos estratégicos de la nueva organización, los cuales se definen en la segunda asamblea seis meses después. Realizada en la finca La Susana en Tacueyó, esta asamblea adopta los puntos principales de la actual plataforma de lucha del CRIC[229]:

1. Recuperar las tierras de los resguardos
2. Ampliar los resguardos
3. Fortalecer los cabildos Indígenas
4. No pagar terraje
5. Hacer conocer las leyes sobre indígenas y exigir su justa aplicación
6. Defender la Historia, la lengua y las costumbres indígenas
7. Formar profesores indígenas.
8. Fortalecer las empresas económicas y comunitarias
9. Defender los Recursos naturales y ambientales de los territorios indígenas. (CRIC, Plataforma de lucha, 1971)

Las primeras experiencias de lucha del CRIC giran en torno a la recuperación de tierras, la ampliación de los resguardos y la reconstrucción de la memoria cultural como estrategia de autoreconocimiento. Estas tareas confluyen con el fortalecimiento de formas políticas y administrativas de organización y autogobierno tales como el cabildo o la minga, las cuales facilitan la congregación y la organización social. Este proceso de organización converge

[229] Al día de hoy, la plataforma de lucha se ha prolongado y acomodado en función de las realidades política y sociales del país, agregando solamente un nuevo punto, a saber: 1. Recuperar la tierra de los resguardos y realizar la defensa del territorio ancestral y de los espacios de vida de las comunidades indígenas; 2. Ampliar los resguardos ; 3. Fortalecer los cabildos Indígenas ; 4. No pagar terraje ; 5.Hacer conocer las leyes sobre indígenas y exigir su justa aplicación ; 6. Defender la Historia, la lengua y las costumbres indígenas ; 7. Formar profesores indígenas…; 8. Fortalecer las empresas económicas y comunitarias ; 9. Recuperar, Defender, Proteger los espacios de vida en armonía y equilibrio con la Madre Tierra ; 10. Defensa de la Familia (CRIC, Plataforma de lucha - Puntos de cambio en el Programa de Lucha, 2024)

paralelamente con el trabajo de un grupo de intelectuales militantes que habían fundado « La Rosca de Investigación y Acción Social ». El objetivo era realizar investigaciones participativas que contribuyeran al fortalecimiento de procesos de organización y lucha social.

Conformado por Orlando Fals Borda, Víctor Daniel Bonilla, Gonzalo Castillo y Augusto Libreros, la Rosca comienza a trabajar con el método Investigación, Acción y Participación (IAP), según el cual el proceso de concientización y liberación debe ser construido y liderado a partir de las experiencias y vivencias cotidianas de las comunidades y no de una visión vanguardista y paternalista de la liberación. En este sentido, una delegación de la Rosca viaja a Ortega con el ánimo de recolectar una serie de « memorias vivas » del movimiento indígena colombiano. Allí Gonzalo Castillo participa en una ceremonia de conmemoración ante la tumba de Quintín Lame en donde se leen apartados de sus gestas políticas contra ricos y oligarcas escritas en el manuscrito *Los pensamientos del indio que se educó en la selva* (Rappaport, 2016, p. 53).

Fruto de esta experiencia participativa, La Rosca decide publicar una versión completa de los Pensamientos en 1971 bajo el título *En defensa de mi raza*, la cual se suma al esfuerzo editorial previo realizado por Juan Friede en 1944, quien había recibido un manuscrito de la mano del propio Lame con el objetivo de ser publicado. Al respecto, Víctor Daniel Bonilla menciona que, al momento de la entrega de algunas copias del libro a los delegados del CRIC durante la segunda asamblea en La Susana en 1971, estas copias fueron ignoradas por la dirigencia, ya que, en aquel entonces, la figura de Lame era asociada a los conservadores (Bonilla V. D., 2021). Con el paso del tiempo, la comunidad indígena reconoce sin embargo que la plataforma de lucha aprobada por el CRIC coincide ampliamente con el programa de transformación impulsado por Lame.

Dotado de una nueva estrategia organizacional y discurso político, el CRIC decide, por un lado, separarse de la ANUC durante el IV de la organización campesina (1977) invocando el poco interés de este por acompañar las reivindicaciones indígenas. Esto profundiza una serie de fracturas no solo con el movimiento campesino, sino también con los grupos insurgentes. Y, por otro lado, complementa la táctica de recuperación de tierras con la creación de una red de tiendas y cooperativas con el ánimo no solo de dinamizar e integrar económicamente los nuevos territorios recuperados, sino también de fundamentar las bases materiales de un proceso de autogestión social

y autogobierno político. Adicionalmente, lanza una estrategia comunicacional basada en el periódico *Unidad Indígena*, cuyo primer número aparece ese mismo año[230]. Así pues,

> la preferencia de la organización irá hacia formas colectivas o comunitarias de producción, actualización de las prácticas indígenas de la *minga* (trabajo colectivo), de la ayuda mutua o de la vieja institución caída en desuso desde la época colonial, de la Roza de santo, tierra trabajada en común pero cuyo producto, destinado antiguamente al clero, se entregará a la comunidad o la organización. El Cric promueve, pues, la instalación de empresas comunitarias, de cooperativas de producción, huertas comunales, adaptadas a las necesidades locales, y lo que es importante, independientes del gobierno (Gros, 1988, p. 247)

En concordancia con ciertas tesis del movimiento indígena latinoamericano, la lucha del CRIC comienza a estructurarse paulatinamente en clave autonómica. De este modo, la consigna inicial de « Unidad, Tierra, Cultura » es complementada con aquella de « Unidad, Tierra, Cultura, Autonomía » la cual se fortalece a lo largo de los ochenta. De acuerdo con Pablo Tattay, « Uno de los aspectos esenciales en la caracterización particular de las demandas indígenas tiene que ver con la construcción del concepto de autonomía que incluye: identidad cultural, gobierno propio y territorialidad. Esta construcción ideológico-política le asigna una identidad fundamental al movimiento indígena y a la vez le exige deslindar sus aspiraciones, sus métodos y sus estrategias, de los otros movimientos agrarios y sociales » (2012, p. 74).

La reafirmación de la autonomía política y territorial se inscribe también en las dinámicas y lógicas del conflicto interno colombiano. En efecto, el CRIC ratifica la autonomía de los cabildos y los resguardos frente a actores armados legales e ilegales que buscan usurpar las competencias de autogobierno indígena. En 1985 emite, por ejemplo, la Resolución de Vitoncó con el objetivo de a) rechazar el asesinato sistemático de líderes indígenas, particularmente la del sacerdote indígena Álvaro Ulcué, b) exigir el cese de represalias a las FARC-EP y d) denunciar la presencia de fuerzas paramilitares en el territorio. De acuerdo con la Resolución, el primer punto resuelve:

[230] Conviene mencionar que en el V Congreso del CRIC en 1978 se decide implementar el programa de Educación Intercultural Bilingüe: « Este programa buscaba lograr "un posicionamiento político a través de la escuela" orientado a que las comunidades se apropiaran de la educación y la asumieran como parte de su cotidianidad y, particularmente como un espacio de lucha. Si la escuela pertenencia a la comunidad, tenía que ser, además, un eje fundamental para desarrollar la lucha de la gente, una herramienta de concientización y organización. La escuela, entonces, no era pensada como un fin en sí mismo, sino en relación con el fortalecimiento político de toda la comunidad a través ella » (Bolaños, 2012). En el VIII Congreso del CRIC (1988) plantea en la misma perspectiva educativa la idea de crear una Universidad, la cual, tras 30 años de trabajo, logra materializarse con el reconocimiento de la Universidad Autónoma Indígena Intercultural (UAII) como institución de educación superior por parte del Ministerio de Educación de Colombia en 2018.

> Recalcar y hacer valer por todos los medios que estén al alcance de los resguardos el derecho a la autonomía, es decir, el derecho que los cabildos y las comunidades tienen de controlar, vigilar y organizar su vida social y política al interior de los resguardos y de rechazar las políticas impuestas venidas de afuera. Esta autonomía se hace extensiva no solo frente a personas y entidades gubernamentales, privadas y semiprivadas, que han venido decidiendo aspectos económicos, sociales, culturales, políticos y religiosos en zonas de resguardo, sin consultar a nuestras comunidades y a sus legítimos representantes, los cabildos, como también a las organizaciones que vienen realizando actividades que son de competencia de los cabildos (Sánchez Gutiérrez & Echeverri Molina, 2010, p. 269) .

Durante este periodo, las comunidades indígenas Misak y Pastos se separan posteriormente del CRIC y crean la Autoridades Indígenas del Suroccidente (AISO) en 1975 debido principalmente a la orientación política promovida por los Nasas. Por su parte, algunas organizaciones negras latinoamericanas realizan el primer Congreso de la Cultura Negra de las Américas en Cali en 1977. Organizado por Manuel Zapata Olivella, el Congreso se orienta a analizar y discutir las estrategias de organización, las tesis políticas y las coyunturas sociales subyacentes a las luchas por el reconocimiento de las raíces africanas del continente (Valderrama Rentería, 2021). En 1982, el pueblo arahuaco decide expulsar las comunidades capuchinas de la Sierra Nevada de Santa Marta como gesto de autonomía y el pueblo pijao conforma el Consejo Regional Indígena del Tolima (CRIT), entre otras acciones. Aunque sus operaciones se remontan a finales de la década de los setenta, el Movimiento Armado Quintín Lame (MAQL) hace su aparición oficial en 1984 como respuesta a las lógicas de represión impulsadas por el gobierno nacional y las fuerzas paramilitares, las cuales acusan al movimiento indígena de estar aliado con la guerrilla[231] (Peñaranda Supelano, 2014; Villamizar, 2017). Como resultado de este proceso de organización indígena y negro, el ordenamiento territorial del país es objeto de cambios en la tenencia y uso de la tierra, alcanzando 24 millones de hectáreas reconocidas como resguardos indígenas (Villa, 2011). En efecto,

> El inicio de la década del ochenta abre una nueva fase en la historia indígena de Colombia. En el plano regional aparecen diversas organizaciones convertidas en actores políticos que demandan del Estado solución a sus reivindicaciones, al mismo tiempo que se estructura la Organización Nacional Indígena de Colombia (Onic) y se hace evidente la apertura

[231] En su documento fundacional *Comando Quintín Lame, Por la Defensa de los Derechos Indígenas* (1984) reafirma la autonomía de las comunidades indígenas: « Luchamos por los derechos humanos fundamentales de las comunidades indígenas, como son la tierra, la cultura, la organización. Igualmente, por la dignidad de todos los indígenas. Defendamos la autonomía del movimiento indígena, que no se debe subordinar a ninguna organización ajena. Las comunidades son para nosotros la máxima autoridad y a su servicio ponemos todas nuestras capacidades y esfuerzos. Participamos también de las luchas de los demás explotados y oprimidos por derrotar la esclavitud capitalista y construir una patria más justa para todos. Las organizaciones populares, los grupos armados, son nuestros hermanos. Y hombro a hombro combatiremos con ellos para vencer a nuestro enemigo » (En Villamizar, 2017, 794).

> estatal hacia el reconocimiento territorial y de autonomía a los pueblos indígenas. Durante esta década se avanza de modo acelerado en la titulación de territorios de resguardo y de reestructuración de los resguardos coloniales, a la vez que se definen políticas relativas al funcionamiento de los gobiernos indígenas y al fortalecimiento de sus culturas, cuestión que se advierte en los programas educativos. (Villa, 2011, p. 44)

En este orden de ideas, el conjunto de esfuerzos organizativos y reflexiones colectivas del movimiento indígena colombiano se enraízan en una comprensión novedosa del interés emancipatorio subyacente a su plataforma de lucha. Al respecto, el CRIC expone una posición política que articula conjuntamente un horizonte de liberación cultural y económica[232]. Esta posición engloba debates políticos relacionados con la emancipación cultural, la lucha contra el colonialismo interno y el capitalismo, así como la defensa de la reforma agraria y la importancia de la autonomización organizativa. En su documento *Reflexiones ideológicas sobre el rumbo del movimiento indígena colombiano y la creación de la ONIC* (1982), el CRIC considera que es importante comprender las luchas indígenas en el marco de la expansión del capitalismo y del rol que tiene el Estado. Por eso, estima que

> Los indígenas sufrimos a la vez una explotación de clase y una compresión étnico-cultural. Los responsables en ambos casos son los detentadores del poder en nuestra sociedad, o sea fundamentalmente el imperialismo norteamericano y la oligarquía interna. En nuestra lucha contra estos enemigos básicos, los indígenas hacemos parte de las grandes masas explotadas y oprimidas de nuestro país y con ellas debemos estar unidos para buscar soluciones a nuestros problemas. También tenemos que declarar enfáticamente que no habrá solución definitiva dentro de la actual estructura capitalista. Tenemos que luchar por la liberación del pueblo colombiano y por la construcción de una nueva sociedad, sin explotados ni oprimidos. Y esto será también un esfuerzo conjunto de obreros, campesinos, artesanos y desempleados, de blancos, negros, indígenas, zambos y mestizos. (Sánchez Gutiérrez & Echeverri Molina, 2010, p. 191)

Aparte de la posición política asumida por el CRIC, el documento también analiza paralelamente cuatro lecturas sobre las consecuencias de la expansión capitalista en la población indígena. Esquemáticamente, el CRIC postula cuatro análisis: a) el indigenismo restaurador o cósmico; b) la teoría de las nacionalidades indígenas; c) los indígenas como campesinos; d) la posición integracionista. En un primer momento, la organización indígena se separa del « indigenismo restaurador y cósmico » que presupone una oposición global y total entre la civilización europea y la civilización indígena. Critica este tipo de indigenismo por idealista, porque separa las luchas indígenas de las luchas de otros sectores oprimidos tales como el

[232] Este doble enfoque es resaltado por Pablo Tattay, dirigente histórico del CRIC, quien estima que el movimiento indígena colombiano « Tiene un doble carácter: hace parte del movimiento popular y de los sectores oprimidos, y a la vez responde como descendiente de pueblos ancestrales, con sus propios valores, con sus propias tradiciones, al mundo indígena » (Arenas Obregón et al., 2022, p. 40).

campesinado o el movimiento obrero. Para este indigenismo, la mayor opresión se ejerce en términos « raciales », de modo que excluye la dominación de clase. En países como Perú y Bolivia, este indigenismo basa su programa político en la restauración del Tahuantinsuyo y el combate de las ideas « blancoides » (En Sánchez Gutiérrez & Echeverri Molina, 2010, 185). A pesar de que el documento no menciona nombres concretos, creemos que esta crítica se dirige las propuestas políticas desarrolladas por Guillermo Carnero Hoke y Fausto Reinaga.

La lectura política del CRIC también se aleja de ciertas lecturas de la teoría de las nacionalidades indígenas del marxismo heterodoxo (Alejandro Lipschutz o Ignacio Torres Giraldo). Siguiendo la lectura de las *Reflexiones Ideológicas*, esta teoría presupone la existencia de « naciones » o « minorías nacionales » dentro del Estado colombiano. Dada la continuidad histórica de lenguas y culturas autóctonas, la lucha indígena debería basarse en los postulados políticos de la autodeterminación siguiendo el ejemplo de la URSS. Contrariamente a esta posición, el CRIC estima que, al proponer la autodeterminación, « perderíamos a nuestros aliados naturales como lo son los obreros, campesinos y demás explotados, y se debilitaría fundamentalmente la lucha contra nuestros verdaderos enemigos, la oligarquía y el imperialismo » (En Sánchez Gutiérrez & Echeverri Molina, 2010, 187).

El CRIC se opone igualmente a la idea de concebir a los indígenas exclusivamente como campesinos, ya que diluye completamente las reivindicaciones culturales en las luchas agrarias y la lucha de clases. Algunas lecturas economicistas y deterministas de inspiración estalinista abogan por la proletarización del campesinado y el indígena como requisito para creación de nuevas relaciones sociales indispensables para la construcción del socialismo. De acuerdo con el CRIC: « Esta visión es muy perjudicial para nuestra situación ya que supone inevitable el aniquilamiento de los pueblos indígenas, olvidando la larga lucha de resistencia que hace siglos venimos desarrollando » (En Sánchez Gutiérrez & Echeverri Molina, 2010, 187). Finalmente, las posiciones integracionistas asimilacionistas buscan la incorporación de los indígenas a la nación colombiana y a sus pretendidos logros civilizatorios y culturales, de modo que promueven el despojo, aculturización y dominación política como fin último. A juicio del CRIC, esta última posición es defendida por las clases dominantes colombianas tanto en su versión liberal como conservadora.

A pesar de la represión paramilitar, las represalias guerrilleras y la penetración del narcotráfico, el CRIC ha logrado construir amplios procesos de resistencia y lucha social. En el contexto marcado por la reapertura de conversaciones de paz entre el gobierno y varias organizaciones guerrilleras del país a finales de los ochenta, el movimiento indígena abandera un discurso basado en la justicia social y la transformación institucional como único medio para la instauración de una paz estable y duradera.

3.

Con la apertura de la Asamblea Nacional Constituyente en 1991, la AISO y la ONIC logran obtener dos sillas con voz y voto, mientras que el MAQL logra tener una silla solo con voz[233]. Con tres representantes indígenas en la Asamblea, el movimiento indígena delinea su visión de los cambios políticos en el país. En particular, Lorenzo Muelas propone una serie de transformaciones constitucionales plasmadas en el documento *Propuesta indígena de reforma constitucional* (1991). Por su importancia, conviene extendernos un poco en el análisis de su discurso y contenido con el fin de resaltar la doble comprensión de la memoria histórica que se desprende de él.

Desde una lectura crítica de la configuración del Estado-nación colombiano, la propuesta señala cómo los múltiples procesos constituyentes a lo largo de la historia colombiana han eclipsado la diversidad étnica, nacional y cultural del país. Desde la independencia, las leyes colombianas han desconocido la existencia de los pueblos indígenas y afrocolombianos al establecer el idioma castellano y la religión católica como características de la nacionalidad. Este pretendido canon de nacionalidad ha institucionalizado el racismo estructural y la discriminación política despojando a los pueblos originarios y afrocolombianos de la ciudadanía y la dignidad, razón por la cual son tratados de « infieles », « salvajes » y « extranjeros ». Como consecuencia, estas circunstancias han bloqueado el desarrollo autónomo de la cultura, la economía y la política de los pueblos indígenas y negros, condenándolos a la marginalidad, pobreza y exclusión.

Para revertir esta condición, el Documento propone que el preámbulo de la Constitución refleje la diversidad étnica, nacional y cultural del país. Igualmente, estima que la nueva carta magna debe tener un conjunto de artículos que reconozcan los derechos de los pueblos originarios

[233] Las personas que ocuparon dichos puestos fueron Lorenzo Muelas por el AISO, Francisco Rojas Birry por la ONIC y Alfonso Peña Chepe por MAQL.

especiales (Derecho Mayor) y afrocolombianos. En este sentido, la nueva Constitución debe reconocer 1) la identidad cultural y la doble nacionalidad indígena de los pueblos fronterizos; 2) un conjunto de autonomías regionales, dotadas de recursos, competencias jurídicas y gestión descentralizada; 3) el derecho de objeción cultural relacionado con proyectos de explotación de recursos naturales; 4) la reconstrucción social y económica de las comunidades indígenas históricamente golpeadas por la colonización y el despojo. Desde esta perspectiva, la Constitución colombiana debería tener los siguientes elementos normativos (preámbulo, capítulo y artículos):

> PREAMBULO:
>
> Colombia, en su diversidad étnica, territorial, social y cultural, es producto de su gente y de su historia. Su mira es incrementar el patrimonio espiritual, cultural y material común, y constituir un Estado democrático de derechos. Para lograrlo y garantizar la vida, la unidad nacional y la convivencia en Solidaridad, Libertad y Justicia, la Nación, en ejercicio de plena soberanía adopta la siguiente CONSTITUCIÓN POLÍTICA.
>
> TÍTULO ESPECIAL DE LOS PUEBLOS INDIGENAS Y MINORIAS ÉTNICAS (lo proponemos como Título IV de la Nueva Constitución)
>
> Art. Colombia reconoce la existencia de los pueblos indígenas como parte integrante del Estado y les garantiza sus derechos constitutivos de Pueblos, no pudiendo por lo tanto ser compelidos, por ningún motivo, a renunciar a su identidad.
>
> CONCORDANCIAS:
>
> Art. 1. La Nación Colombiana se constituye en forma de República Unitaria que aglutina su diversidad étnica y cultural. El Estado Colombiano garantiza el derecho a las autonomías regionales.
>
> Art. 5. Son entidades territoriales de la República las Regiones, las Provincias, las áreas metropolitanas, los distritos especiales, los municipios, los Territorios Indígenas y Étnicos, con sus divisiones administrativas propias.
>
> Art. 30. Se garantizan la propiedad privada, la propiedad comunitaria y familiar de los Pueblos Indígenas con su carácter inembargable e imprescriptible y los demás derechos adquiridos a justo título. (Muelas Hurtado, 1991) (Nuestro subrayado)

Las propuestas reproducen claramente una serie de presupuestos normativos construidos en función no solo de las experiencias de lucha social y cultural en Colombia, sino también de las experiencias acumuladas en Centroamérica (Guatemala y Nicaragua). En efecto, la autonomía regional, la identidad cultural, el control y gestión de la propiedad colectiva y la reparación histórica son algunos puntos fundamentales del tipo de razonamiento práctico basado en el reconocimiento conjunto de derechos culturales y derechos sociales.

Como resultado del trabajo de la Asamblea Nacional Constituyente, Colombia promulga en 1991 una nueva constitución que, si bien no recoge la totalidad de propuestas del movimiento

indígena, reconoce la diversidad étnica y cultural de la nación (Arts. 7 y 8), la oficialidad territorial de las lenguas de grupos étnicos y su respectiva educación bilingüe (Arts. 10, 68). También reconoce una serie de medidas relacionadas con la inalienabilidad de las tierras indígenas (Art. 63), la igualdad y dignidad de todas las culturales presentes en el país (Art. 70)[234] y la participación política (Arts. 171 y 176). Asimismo, reconoce las jurisdicciones especiales -jurisdicción especial indígena- (Art. 246) y la autonomía territorial basada en los resguardos (Arts. 286, 287, 329 y 330). Reconoce finalmente el derecho a la consulta previa como un derecho cultural (Art. 330 parágrafo). Globalmente,

> Las reformas políticas del año 1991 que cobran vida en la sociedad y el Estado colombiano se constituyen en verdadera ruptura con respecto al modo en que se concibe a los pueblos indígenas y a sus territorios en el ordenamiento político y administrativo de la nación. Se puede entender, incluso, que ese momento es de una real innovación del Estado que privilegia el reconocimiento de la diversidad cultural como fundamento de la sociedad colombiana. (Villa, 2011, p. 44)

Esta ruptura constitucional se refleja en varios ámbitos tales como el ordenamiento territorial, la participación política, la administración de justicia y la gestión de recursos. Si bien el concepto de Autonomía Regional no es plasmado constitucionalmente, su contenido normativo es recuperado en la figura de Entidades Territoriales Indígenas (ETIs), la cual pretende traducir institucionalmente el rol de los resguardos indígenas. También garantiza la participación activa y permanente de las comunidades indígenas en la rama legislativa mediante el reconocimiento de curules étnicas. Asimismo, reconoce la competencia jurisdiccional del derecho indígena en materia penal, civil y procesal, así como los tratados internacionales como vinculantes al ordenamiento jurídico colombiano.

Desde una perspectiva, se promulga consecuentemente la Ley 21 que ratifica y reglamenta el Convenio 169 de la OIT, la cual reafirma el autogobierno y los derechos culturales de las poblaciones indígenas colombianas. De la misma manera, se promulga la Ley 70 por medio de la cual se reconoce la propiedad colectiva de los pueblos afrocolombianos y la personería jurídica de

[234] Art 70: 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 sus diversas 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.

los Consejos comunitarios. Como resultado, un conjunto de leyes, normas y decretos son reglamentados a fin de reconocer efectivamente la diversidad cultural en Colombia[235].

Como lo mencionamos en la introducción, el reconocimiento institucional de los derechos culturales representa sin duda un gran avance en el proceso de descolonización del Estado colombiano y transformación de imaginarios sociales monoculturales. Gracias a la estrategia de activismo jurídico mediante el uso de la tutela - mecanismo de amparo constitucional-, el movimiento indígena ha logrado grandes victorias judiciales contra el Estado colombiano y empresas multinacionales. En particular, el reconocimiento y reglamentación del derecho a la consulta previa y los derechos territoriales han sido importantes para frenar proyectos extractivistas.

En efecto, los artículos transitorios 55 y 56 de la Constitución mandatan al legislativo colombiano la expedición de leyes orientadas al reconocimiento de los derechos culturales de las comunidades negras del Pacífico y los resguardos indígenas. Ante la ausencia de dichas leyes, la mayoría de los preceptos normativos relacionados con los derechos culturales han sido emitidos por la Corte Constitucional de Colombia (CC). Al respecto, estima que el ejercicio de la jurisdicción indígena no depende de la promulgación de una ley, dado que la Constitución reconoce un sistema jurídico pre-existente usurpado por un Estado colonial. Aclara sin embargo que dicho ejercicio no puede violar los derechos fundamentales reconocidos en la Constitución y Tratados Internacionales, lo cual resuena claramente con las protecciones externas y restricciones internas propuestas por Kymlicka. En este sentido,

> La Corte Constitucional, de hecho, a partir de la sentencia T-254/94, entre los criterios de interpretación que empezó a delinear para la resolución de los conflictos valorativos que pudieran presentarse en la práctica entre la aplicación del sistema jurídico nacional y el indígena a un caso concreto, acuñó el de « maximización de la autonomía de las comunidades indígenas »,

[235] Conviene incluir las siguientes disposiciones legales: Dación y titulación de tierras a las comunidades indígenas para la constitución, reestructuración, ampliación y saneamiento de los resguardos indígenas en el territorio nacional. Ley 160/1994; Estatutaria de la Administración de Justicia. Las autoridades de los territorios indígenas ejercen sus funciones Jurisdiccionales únicamente dentro del ámbito de su territorio y conforme a sus propias normas y procedimientos, los cuales no podrán ser contrarios a la Constitución y a las Leyes. Ley 270 /1996; Decreto 1320 de 1998 que reglamenta la Consulta Previa con las comunidades indígenas; Ley 725 de 2001 « Por la cual se establece el Día Nacional de la Afrocolombianidad »; Ley de Lenguas, reconocimiento, fomento, protección, uso, preservación y fortalecimiento de las lenguas de los grupos étnicos, Ley 1381 de 2010; Régimen especial para poner en funcionamiento los Territorios Indígenas respecto de la administración de los sistemas propios de los pueblos indígenas. Decreto 1953 de 2014 (Cunningham et al., 2018).

> según el cual sólo se puede limitar esa autonomía « cuando su ejercicio desconozca normas constitucionales o legales de mayor entidad ». O, en los términos utilizados por esa misma Corporación en la sentencia T-617/10, cuando la restricción sea necesaria para salvaguardar un interés de mayor jerarquía y resulte la menos gravosa, frente a cualquier otra medida alternativa, para la autonomía de las comunidades étnicas. (Corte Suprema de Justicia, 2017, p. 21)

Complementando el principio normativo de « maximación de la autonomía », el ejercicio de la jurisdicción indígena depende también de una serie de factores históricos, culturales y sociales que legitiman su realización efectiva. Al surgir disputas competenciales, el juez debe tener en cuenta los siguientes elementos normativos: a) el elemento *humano* atribuido a la existencia de un grupo social diferenciable por su origen étnico; b) el elemento *orgánico* relacionado con las autoridades tradicionales de control social; c) el elemento *normativo* que opera con uso y costumbre de público conocimiento; d) el ámbito *territorial* en el cual se aplica el derecho; e) el factor de *congruencia* entre la ley indígena y la ley de la República (Corte Suprema de Justicia, 2017, p. 25).

Las sentencias emitidas por la Corte Constitucional han tendido al reconocimiento efectivo de los derechos culturales. Estas no solo han obligado a la transformación, acomodación y adecuación de la institucionalidad, sino también han servido de inspiración doctrinal de otros procesos jurídicos del continente. Conviene mencionar que el razonamiento jurídico de la Corte ha estado mediado por la constante interacción y participación de actores institucionales, sociales y civiles tales como altas cortes, organismos internacionales, comunidad científica y organizaciones indígenas. En efecto, la Corte no solo ha priorizado la dimensión procedimental y comunicacional de los principios de justicia (Rawls y Habermas), sino también los presupuestos normativos sustanciales presentes en todo razonamiento práctico (Taylor y Kymlicka). De tal modo, ha podido interpretar normativamente el conjunto de creencias, instituciones y consensos subyacentes a la *razón pública* y, de este modo, construir una línea jurisprudencial conforme a los principios constitucionales pluralistas y respetuosos de la diversidad cultural (Borrero García, 2003; Uribe Botero, 2005; Galvis Patiño & Ramírez Rincón, 2013). Así pues,

> La jurisprudencia de la Corte Constitucional ha reconocido los siguientes derechos diferenciados en función del grupo: (1) el derecho a la vida y a la integridad comunitaria; (2) el derecho de la comunidad a la igualdad, entendida, entre otras cosas, como el derecho al reconocimiento de la diferencia; (3) los derechos políticos de representación y consulta; 4) el derecho a la propiedad colectiva e inajenable sobre el territorio ancestral; (5) el derecho a la autonomía política, económica y social y, particularmente, a la jurisdicción propia (Padilla Rubiano & Rivera Rodríguez, 2019, p. 63).

Si bien la Corte Constitucional ha preconizado una comprensión progresista sobre la autonomía indígena, las sentencias T405 (1993), relacionada con la instalación de un radar militar en el Amazonas, y SU039 (1997), relativa a la explotación de petróleo en territorio de la comunidad indígena U'wa, han inaugurado una línea restrictiva del ejercicio autonómico. En efecto, la Corte deja claro que, en materia de orden público y propiedad de los recursos del subsuelo, la autonomía indígena está subordinada al principio superior de Soberanía Estatal. En este sentido, la presencia de fuerzas armadas en territorio indígena y el usufructo de recursos naturales hacen parte de « lo no negociable ». Al respecto, la Corte pondera el interés general y los derechos culturales arguyendo la obligatoriedad de los mecanismos de consulta previa y consentimiento libre e informado, cuyo resultado, conviene aclarar, no es vinculante jurídicamente.

Es importante resaltar que la SU039 estuvo precedida por una viva y compleja discusión filosófica y jurídica, en donde dos visiones de mundo se superponen y entran en contradicción (Uribe Botero, 2005). Dependiendo del punto de vista, el petróleo puede tener un valor mercantil o simbólico completamente diferente, cuya reconciliación presupone un esfuerzo de reconocimiento intercultural profundo. De acuerdo con la cosmovisión de la comunidad U´wa, el petróleo es la sangre de la naturaleza y la madre tierra, de manera que su extracción significaría literalmente la muerte y derrumbe de la estructura mítica y simbólica subyacente a su entramado comunitario. Por esta razón, varios miembros de la comunidad sostuvieron que prefieren el « suicidio colectivo » que permitir la extracción de petróleo. Por su parte, el Estado se basa en un tipo de racionalidad instrumental basada en la extracción y rentabilización de una mercancía que podría posteriormente contribuir al desarrollo del país. También arguye su potestad y dominio privativo del conjunto de recursos naturales presentes en su territorio, cuya explotación es congruente con la soberanía nacional y su respectiva autodeterminación en materia económica.

Aunque la lectura multiculturalista de la Corte preconiza la consulta y el consentimiento libre, previo e informado, esta termina anulando abiertamente las pretensiones de la comunidad indígena. En efecto, condiciona la explotación petrolera a la realización de una consulta que en sí no tiene valor vinculante, desnaturalizando su vocación real de proceso de reconocimiento intercultural. Ante esta clara ambigüedad, la Corte reconoce posteriormente el carácter vinculante de la consulta en casos excepcionales. Así pues,

> La Corte Constitucional establece (T-769/09 y T-120/11) que cuando se trate de planes de desarrollo o de inversión a gran escala, que tengan mayor impacto dentro del territorio de los pueblos indígenas, es deber del Estado no sólo consultar a dichas comunidades, sino también obtener su CLPI [Consentimiento libre, previo e informado], según sus costumbres y tradiciones. Para este Tribunal, al ejecutarse planes e inversiones de exploración y explotación en su hábitat, estos pueden conllevar a: (a) cambios sociales y económicos profundos; (b) la pérdida de sus tierras tradicionales, el desalojo, la migración, el agotamiento de recursos necesarios para la subsistencia física y cultural y (c) la destrucción y contaminación del ambiente tradicional, entre otras consecuencias. Así, en estos casos, las decisiones de las comunidades indígenas se consideran vinculantes, debido al alto grado de afectación que les acarrea y el CLPI implica la aplicación del principio pro homine (Amparo Rodríguez, 2014, p. 210)

De acuerdo con la argumentación del alto tribunal, constatamos que el Estado se impone como propietario del subsuelo y defensor de una particular visión de mundo de naturaleza moderna y capitalista, lo cual reduce claramente los alcances normativos del reconocimiento de la diversidad cultural. Idealmente, los mecanismos de reconocimiento preconizados por el multiculturalismo liberal se orientan a reconocer y, por tanto, hacer valer la voz y la decisión de las comunidades indígenas. Sin embargo, ante la existencia de un perímetro de « lo no negociable », estos mecanismos terminan siendo utilizados para legitimar y normalizar formas de despojo territorial y fortalecimiento del extractivismo.

Desde esta perspectiva, la Soberanía operaría como una « cláusula eterna » o « cláusula pétrea » que dificulta el ejercicio pleno y efectivo de la autonomía y el reconocimiento intercultural. En este contexto, las organizaciones indígenas promueven una doble estrategia de contestación social. Por un lado, preconizan la realización de consultas previas, libres e informadas como mecanismo de participación e interlocución de Gobierno a Gobierno tal como lo ha reconocido la Corte Constitucional y, por otro lado, promueven jurídica y políticamente el carácter vinculante de cualquier decisión resultante de la consulta[236].

[236] Esta comprensión democrática e intercultural de la participación y el reconocimiento de la diversidad cultural concuerda también con el interés del conjunto de comunidades y municipios (Piedras, Cumaral, Pijao, Cajamarca, etc) que han invocado el derecho constitucional de consulta previa sobre proyectos de explotación minera, y cuyo mandato popular ha querido ser desconocido por el Estado y la Corte Constitucional.

4.

Finalmente, nos interesa abordar la dinámica de participación política y movilización social promovida por las organizaciones étnicas de Colombia luego de la promulgación de la Constitución de 1991. Con la descentralización territorial y la constitución de los primeros partidos étnicos tales como la Alianza Social Indígena (ASI) y Autoridades Indígenas del Suroccidente (AISO), el poder local tradicional en los departamentos del Cauca, Antioquia y Chocó comienza a democratizarse con la presencia de los primeros concejales municipales indígenas en 1994 (Tabla 7) (Laurent, 2005). Posteriormente, esta tendencia de participación electoral indígena continua al alza con la elección de los primeros alcaldes en 1997 (Tabla 8) (2005).

TABLA 14. CANDIDATOS Y ELEGIDOS DE AICO, ASI Y MIC (CONCEJOS MUNICIPALES, 1994)

Departamento	Candidatos			Elegidos		
	Aico	ASI	MIC	Aico	ASI	MIC
Bogotá	-	1	-	-	-	-
Antioquia	-	23	1	-	11	1
Bolívar	-	-	1	-	-	-
Boyacá	-	-	1	-	-	1
Caldas	-	2	2	-	2	-
Caquetá	-	4	-	-	1	-
Cauca	9	101	-	6	84	-
Cesar	-	1	-	-	-	-
Chocó	-	17	-	-	16	-
Córdoba	-	-	6	-	-	3
Cundinamarca	-	3	2	-	3	1
Guainía	-	2	-	-	-	-
Huila	-	-	2	-	-	-
La Guajira	-	1	2	-	1	1
Meta	-	-	3	-	-	2
Nariño	14	-	1	15	-	1
Putumayo	3	2	9	2	1	3
Quindío	1	-	2	-	-	-
Risaralda	-	3	-	-	1	-
Santander	-	1	11	-	1	4
Sucre	-	-	4	-	-	2
Tolima	-	7	1	-	6	-
Valle	-	3	-	-	1	-
Total	*27*	*171*	*49*	*23*	*128*	*19*

Fuente: Registraduría Nacional del Estado Civil, 1994.

Tabla 7

TABLA 16. CANDIDATOS Y ELEGIDOS DE AICO, ASI Y MIC (ALCALDÍAS, 1997)

Departamento	Candidatos			Elegidos		
	Aico	ASI	MIC	Aico	ASI	MIC
Bogotá	-	1	-	-	-	-
Amazonas	-	-	1	-	-	-
Antioquia	1	2	-	-	-	-
Caldas	-	2	-	-	-	-
Caquetá	-	1	1	-	-	1
Cauca	2	9	-	1	3	-
Chocó	-	6	-	-	3	-
Cundinamarca	-	2	-	-	-	-
Guainía	-	1	-	-	-	-
Meta	-	-	1	-	-	-
Nariño	6	-	-	4	-	-
Putumayo	1	-	1	-	-	-
Quindío	-	-	1	-	-	-
Risaralda	-	-	1	-	-	-
Santander	-	-	1	-	-	-
Sucre	-	-	1	-	-	-
Tolima	-	4	-	-	-	-
Vaupés	-	1	-	-	1	-
Vichada	-	2	1	-	1	-
Total	*10*	*31*	*9*	*5*	*8*	*1*

Fuente: Registraduría Nacional del Estado Civil, 1998.

Tabla 8

Esta dinámica de participación electoral es paralelamente acompañada por las circunscripciones especiales indígenas y afrocolombianas en el Senado y en la Cámara de representantes. El punto de culminación de esta tendencia ascendente es la victoria del indígena misak Floro Tunubalá – anteriormente representante por la curul indígena – como el primer gobernador indígena en el Departamento del Cauca en 2001, significando un gran hito para el movimiento indígena del suroccidente.

Al mismo tiempo, las organizaciones indígenas impulsan la movilización social en respuesta al recrudecimiento del conflicto armado entre las FARC-EP, las AUC y las fuerzas militares a mitad de la década de los noventa. Como primera acción de protesta, algunos sectores del movimiento indígena realizan una toma de la Conferencia Episcopal en 1996 en Bogotá exigiendo el goce efectivo de los derechos culturales, étnicos y territoriales consagrados por la Constitución. Como resultado de esta primera acción, el gobierno crea la Comisión Nacional de Territorios Indígenas (CNTI) y la Mesa Permanente de Concertación Nacional (MPCN) con instancias institucionales de diálogo, interlocución y seguimiento a la implementación de los derechos culturales.

Años más tarde, la Guardia Indígena del CRIC es fundada en 2001 como instrumento de autogobierno étnico y cultural destinado a controlar, proteger y vigilar eventos de participación masiva tales como congresos, mingas y asambleas. Su conformación se ciñe al respeto de los derechos humanos y del Derecho Mayor, de modo que sus integrantes deben gozar de respetabilidad al interior de sus comunidades. La insignia más visible de la Guardia es el bastón de Chonta que ilustra el carácter civil y no violento de la organización, así como la memoria viva y la resistencia de los pueblos indígenas[237]. Su himno se ha convertido paulatinamente en un referente simbólico de resistencia cultural y política en el país. La Guardia Indígena fue crucial durante los procesos de resistencia ante la avanzada paramilitar y la estrategia contrainsurgente del gobierno de Álvaro Uribe Vélez.

Durante la Minga de Resistencia Indígena, Social y Comunitaria del 2008, logró desafiar el tratamiento militar a la movilización social impulsado por el gobierno, lo cual permitió divulgar nacionalmente la crítica hacia el Plan Colombia, los Acuerdos de Libre Comercio y la violencia paramilitar e insurgente (Ilustración 1) (Rozenal, 2014). A pesar de la violencia sufrida, la Minga logró dos objetivos: 1) el rompimiento del cerco militar e ideológico de la doctrina de seguridad democrática impulsado por Uribe Vélez y 2) la ratificación de la Declaración sobre los pueblos indígenas y tribales de la ONU.

[237] En el 2013, nacerá la Guardia Cimarrona como estrategia similar de protección y vigilancia de las comunidades negras de Colombia.

: Planes de vida y proyectos de muerte;
Fuente: Minga en Resistencia para la Defensa integral del Cxab Wala Ki-we-Territorio del Gran Pueblo. Página 9. 2008 Tejido de Comunicación ACIN

Ilustración 1

Durante el gobierno de Juan Manuel Santos, las organizaciones indígenas dirigen prioritariamente sus esfuerzos en la lucha contra la denominada « locomotora minero-energética » propuesta como eje estructurante del desarrollo colombiano. Acompañan también el paro campesino del 2013 que denuncia las consecuencias negativas del TLC con Estados Unidos y su impacto en el deterioro de la producción agroalimentaria, la concentración de tierras y el monopolio de semillas[238]. Con la minga, social, indígena y popular « Por la vida, el territorio, la autonomía y la soberanía » del 2013, el movimiento exige concretamente la reglamentación de las autonomías indígenas, la defensa de los derechos humanos y la revisión de la política minero-energética. Así pues, inician respectivamente el bloqueo de la vía de acceso al puerto de Buenaventura y la vía panamericana en los puntos conocidos como La Delfina (Buenaventura, Valle del Cauca) y Mondono (Santander de Quilichao, Cauca). Ante el tratamiento militar promovido por el gobierno, la protesta deja a más de 130 indígenas detenidos y judicializados, así como la destrucción de víveres y bienes de la comunidad.

[238] En el marco de la destitución del Alcalde de Bogotá Gustavo Petro en el 2013, una delegación de 300 miembros de la Guardia Indígena viaja a la capital con el objetivo de denunciar la decisión arbitraria del Procurador Alejandro Ordoñez y acompañar las movilizaciones en defensa de la administración distrital.

En este contexto de alta conflictividad social, las autoridades indígenas y el gobierno acuerdan reglamentar los territorios indígenas consagrados en el artículo transitorio 56 de la Constitución política. Como resultado, nace el Decreto 1953 de 2014 que, por un lado, recopila un conjunto de conceptos constitucionales en materia de derechos culturales y derechos fundamentales. Y, por otro lado, reglamenta las dinámicas de reconocimiento de las Entidades Territoriales Indígenas y la asignación de recursos de la nación en materia educativa (Sistema Educativo Indígena Propio), jurídica (jurisdicción especial indígena) y de salud (Sistema de Salud Propio Intercultural)[239]. Nos interesa, en particular, mostrar cómo los conceptos jurídicos presupuestos en el Decreto cristalizan tanto la heterogeneidad de fuentes normativas del reconocimiento de la diversidad cultural como el ejercicio del autogobierno indígena. Siguiendo las definiciones del Decreto:

> a) La Autonomía y libre autodeterminación: Es el ejercicio de la ley de origen, derecho mayor o derecho propio de los Pueblos indígenas, que con fundamento en sus cosmovisiones les permite determinar sus propias instituciones y autoridades de gobierno, ejercer funciones jurisdiccionales, culturales, políticas y administrativas dentro de su ámbito territorial, el pleno ejercicio del derecho de propiedad de sus territorios y vivenciar sus planes de vida, dentro del marco de la Constitución Política y de la ley;
>
> b) La Identidad Cultural: Es el reconocimiento de la cosmovisión de cada uno de los Pueblos Indígenas, como fundamento para comprender el orden de la naturaleza y establecer las formas de convivencia en ella;
>
> c) El Reconocimiento de la diversidad étnica y cultural: Es aceptar, respetar y fortalecer la existencia de diversas formas de vida y sistemas de comprensión del mundo, de valores, diversidad lingüística, formas de comunicación propias, creencias, actitudes y conocimientos;
>
> d) La territorialidad: Es la fuente desde donde se explica y comprende la integralidad de la vida de los diversos seres de la naturaleza, donde la tierra es la madre, la maestra, el espacio donde se vivencia la ley de origen, y está integrada por seres, espíritus y energías que permiten un orden y hacen posible la vida, de conformidad con las tradiciones culturales propias de cada pueblo. (Ministerio del Interior de Colombia, 2014)

Teniendo en cuenta este marco normativo, las organizaciones indígenas adelantan procesos de resistencia contra los proyectos extractivistas que han normalizado formas de despojo, violencia y pauperización de las poblaciones indígenas, campesinas y negras. En este sentido, prolongan la lucha contra la gran minería a cielo abierto del Cerrejón en la Guajira, la cual ha acaparado durante décadas el uso del agua. Este caso particular refleja las contradicciones del desarrollo extractivista,

[239] El Decreto define conceptos tales como autonomía y libre determinación, identidad cultural, reconocimiento de la diversidad étnica y cultural, territorialidad, unidad, integralidad, universalidad, coordinación e interpretación cultural.

ya que mientras la multinacional suiza Glencore genera exorbitantes dividendos, las comunidades indígenas mueren de sed e inanición. También fortalecen el proceso de demarcación y delineación de la denominada « Línea Negra » (*U´munukunu*) que reconoce la territorialidad y autonomía ancestral de los pueblos indígenas en la Sierra Nevada de Santa Marta (Wintukwa-Arhuaco, Kággaba-Kogui, Wiwa y Kankuamo), entre otros procesos. Al respecto, el pueblo arahuaco expide el *Protocolo autónomo –mandato del pueblo arhuaco- para el relacionamiento con el mundo externo incluyendo la consulta y el consentimiento previo, libre e informado. Por la protección, conservación y la existencia integral de la Sierra Nevada de Santa Marta; por el bien del planeta y la humanidad* (2017).

Por su parte, la ONIC promulga también en 2020 la *Ley de Gobierno Propio. Pacto para Volver al Origen* a fin de fortalecer el relacionamiento y articulación interno entre los pueblos indígenas y con el Estado colombiano, así como el control y manejo de recursos territoriales y la participación y representación política. Esta ley se inscribe en una relectura de la historia de la resistencia y lucha de los pueblos indígenas desde el origen, pasando por la colonia y la república inconclusa hasta nuestros días. El volver al origen significa entonces afirmar la autodeterminación, la pervivencia y el buen vivir como principios normativos de la organización y del horizonte de lucha indígena.

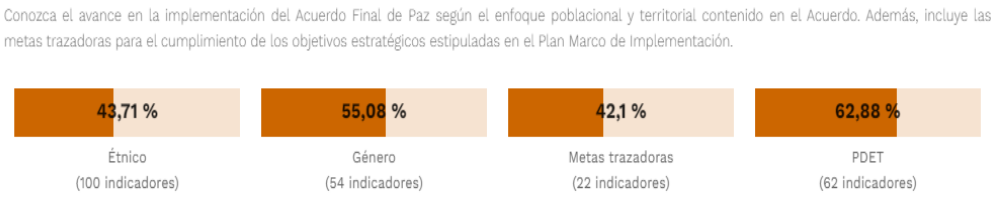
Con el inicio del proceso de paz entre las FARC-EP y el Gobierno colombiano, las organizaciones indígenas exigen su participación en los diálogos de la Habana, trayendo como consecuencia la incorporación del denominado « Capítulo Étnico » en el Acuerdo Final para la Terminación del Conflicto y la Construcción de una Paz Estable y Duradera (2018). Con la firma de la paz, el Capítulo representa un esfuerzo de incorporar y salvaguardar los derechos culturales y territoriales en procesos de justicia transicional y restaurativa.

De manera similar al caso guatemalteco, el Acuerdo resalta el rol protagónico de los pueblos étnicos en el desarrollo, la construcción de paz y progreso del país. Reconoce también que estos pueblos han sufrido históricamente condiciones estructurales de exclusión, discriminación y racismo, razón por la cual presupone el « enfoque étnico » en materia de implementación, seguimiento y monitoreo. Esquemáticamente, el « Capítulo étnico » contiene seis puntos: 1) Reforma Rural Integral, 2) Participación política, 3) Fin del conflicto, 4) Solución al problema de

las drogas de uso ilícito, 5) Acuerdo sobre las víctimas del conflicto armado, y 6) Mecanismos de implementación, verificación y refrendación.

En detalle, el Capítulo incluye medidas destinadas al acceso a tierras en el marco de la Reforma Rural Integral y la participación política en las instancias institucionales derivadas del Acuerdo, así como en las Circunscripciones Territorios Especiales de Paz – CTEP – si colindaran con territorios indígenas. En materia de seguridad, garantiza y reconoce el fortalecimiento de los sistemas de seguridad propios (Guardia Indígena y Guardia Cimarrona). También estipula una serie de compromisos en relación con la solución del problema de drogas ilícitas tales como el reconocimiento del uso cultural de ciertas plantas tradicionales – coca – y la priorización de territorios indígenas afectados por el narcotráfico.

Igualmente, preconiza la concertación del programa de desminado con los gobiernos indígenas y el desarrollo de programas orientados al asentamiento, retorno, devolución y restitución de territorios despojados y usurpados. Finalmente, se compromete a coordinar las jurisdicciones especiales indígenas y sus autoridades tradicionales en el marco del Sistema Integral de Verdad, Justicia, Reparación y No Repetición, así como acordar la creación de una instancia de alto nivel para el seguimiento, monitoreo y evaluación de la implementación (Instancia Especial de Alto Nivel con Pueblos Étnicos - IEANPE)[240].

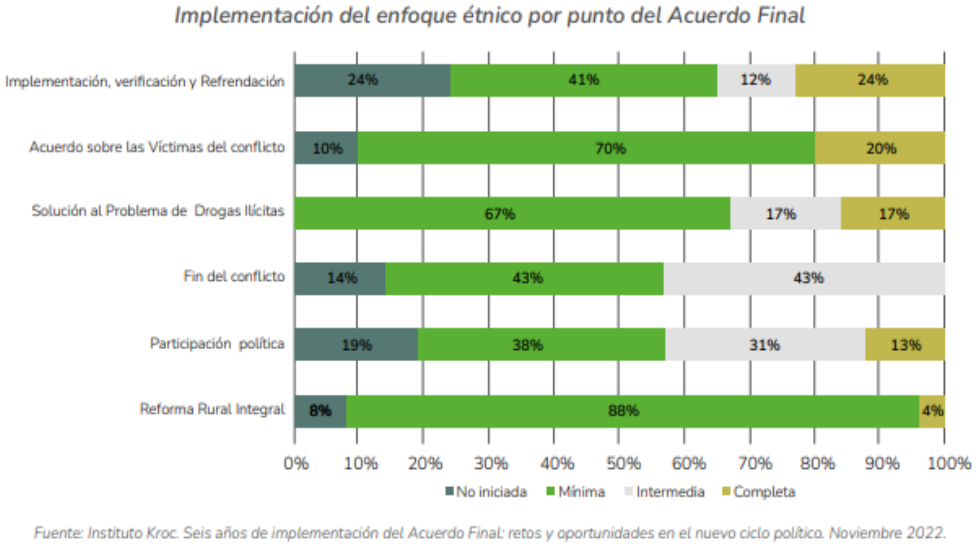


Gráfica 6

Luego de siete años de la Firma de la Paz, la implementación del Capítulo étnico ha sido más bien moderada, sobre todo, por la falta de voluntad política del Gobierno de Iván Duque (2018-2022). De acuerdo con el Sistema Integrado de Información para el Postconflicto, los

[240] Esta última instancia es tributaria de los esfuerzos de organización étnica y popular iniciada por el Consejo Nacional Afrocolombiano por la Paz (CONPA) en 2013, la creación de la Cumbre Social, Agraria, Campesina, Étnica y Popular en 2014, el Foro Nacional de Paz de los Pueblos Indígenas en 2015 y la Comisión Étnica para la Paz y la Defensa de los Derechos Territoriales en 2016.

indicadores que reflejan el nivel de implementación del « Capítulo Étnico » están entre 10 y 20 puntos porcentuales por debate del avance de los indicadores no étnicos (Gráfica 6). Por otra parte, existen varias metas cuya implementación no ha sido iniciada y, de aquellas en curso, la mayoría tiene un nivel de implementación mínimo (Gráfica 7) (Fundación Ideas para la paz - IDEPAZ, 2023). En efecto, la propiedad de la tierra y el reconocimiento de la responsabilidad de hechos victimizantes son componentes que afectan abiertamente los intereses de las clases terratenientes y el consenso ideológico en torno a la Doctrina de Seguridad Nacional. A pesar de su implementación obligatoria, estos puntos han tenido amplia resistencia institucional y política, razón por la cual la presión y organización han sido fundamentales para su ejecución.



Fuente: Instituto Kroc. Seis años de implementación del Acuerdo Final: retos y oportunidades en el nuevo ciclo político. Noviembre 2022.

Gráfica 7

Desde una perspectiva partidista, sectores del movimiento indígena deciden conformar en el año 2013 el Movimiento Alternativo, Indígena y Social (MAIS) con el objetivo de tener una participación electoral de carácter nacional. En su programa político, resalta la construcción del Buen Vivir, la defensa de la Madre Tierra y la justicia social. Actualmente, cuenta con 4 escaños en el senado, 2 en la Cámara de representantes, 3 diputados departamentales, 21 alcaldías y 315

concejales[241]. Desde sus inicios, el Movimiento realiza una alianza con sectores políticos provenientes del progresismo aglutinados alrededor del saliente alcalde de Bogotá Gustavo Petro. Gracias a esta alianza, el MAIS logra en el 2018 la alcaldía de Ibagué, la representación en el congreso con 4 escaños y el acceso a la segunda vuelta presidencial con Gustavo Petro y Ángela María Robledo, en la que Iván Duque gana la contienda.

Continuando la estrategia del 2018, el MAIS hace parte fundante de la coalición de fuerzas populares y de izquierda denominada Pacto Histórico. Esta alianza logra en 2022, por primera vez en la historia, la victoria presidencial de las fuerzas progresistas del país, las cuales han sido estigmatizadas y perseguidas durante décadas en el marco del conflicto armado colombiano. Así pues, Gustavo Petro llega a la presidencia y Francia Márquez a la vicepresidencia, representando simbólicamente un doble acontecimiento político[242]. Por un lado, Gustavo Petro se convierte en el primer exguerrillero en llegar a la presidencia y, por otro lado, Francia Márquez se convierte en la primera afrocolombiana en ocupar la vicepresidencia del país.

Conviene mencionar que esta victoria electoral está precedida por el denominado estallido social colombiano del 2021 dirigido contra el gobierno de Iván Duque y su propuesta de Reforma Tributaria, el cual marcó un hito en la historia de la movilización y protesta social en el país. Desde el paro cívico nacional de 1977, el país no había experimentado una ola de protestas tan prolongada en términos de duración y extensión territorial. Durante el estallido, la minga y las organizaciones indígenas se convirtieron en actores importantes de movilización y resistencia ciudadana. Con el derribo de estatuas y monumentos que exaltan el legado colonial, el movimiento indígena interpeló en particular a los sectores tradicionales de la política colombiana y su visión racista y colonial de la nación. Este tipo de acción se inscribe en una ola de contestación de naturaleza similar sucedida

[241] En relacion con las curules étnicas, el MAIS ha logrado la elección de Luis Evelis Andrade (2014), Feliciano Valencia (2018) y la primera mujer indígena, Aida Quilcué (2022) en ganar la circunscripción especial indígena en la Cámara de Representantes. Conviene señalar también que, durante las elecciones legislativas del 2022, la indígena wayúu exiliada Karmen Felisa Ramírez gana la curul por la circunscripción de colombianos residentes en el exterior, logrando un hecho inédito en la alianza por el reconocimiento de la diversidad cultural y el reconocimiento de la población migrante colombiana.

[242] Ella es la dirigente del Movimiento Político afrocolombiano Soy porque Somos, cuyo pensamiento político se inspira en las memorias y estrategias de resistencia del movimiento negro colombiano y en particular del Ubuntu surafricano. En efecto, prioriza una estrategia de revitalización cultural y participación política basada en la justicia social, económica, ambiental, racial y de género.

en Estados Unidos y Europa desatada por el asesinato de George Floyd (2020), en la cual se rechaza la represión racista de las fuerzas policiales.

El carácter inédito de este tipo de protestas refleja un malestar y sentimiento de injusticia social y cultural relacionado con las representaciones sociales y memorias colectivas subyacentes a la idea de nación colombiana. En efecto, la mayoría de las estatuas derribadas corresponden a invasores españoles, cuyo rol de fundadores es enaltecido política y simbólicamente ocupando lugares centrales en la organización de las ciudades. Por su parte, los monumentos enalteciendo las figuras y liderazgos indígenas se encuentran en la periferia desprovistos de la centralidad que, a juicio de los manifestantes, debería tener. En palabras de Alfredo Gómez-Muller:

> En varias de las declaraciones mencionadas se alude a la exigencia de « justicia histórica » relativa a crímenes de lesa humanidad, genocidio, despojo de tierras, esclavitud, violación masiva a mujeres, esto es, todo lo que las estatuas y la historia « nacional » callan. Rememorar lo que la historia « nacional » excluye es hacer justicia a las víctimas del pasado y a sus descendientes del presente. Como lo señala un docente pijao, la injusticia perpetrada en el pasado tiene relación con la injusticia perpetrada en el presente: la estatua de López de Galarza es « el símbolo de que nosotros no somos dignos de honor, de reconocimiento. ¿Por qué las estatuas de los grandes caciques como Ibagué están en la periferia? Porque para ellos el indígena debe estar en la periferia » (*El Hormiguero Ibagué*, 31 de mayo de 2021). La « justicia histórica » es entendida aquí como justicia para las generaciones del presente, no solo en el sentido de reconocer su memoria histórica y la injusticia perpetrada contra sus ancestros sino también en el de hacer justicia a sus reclamos presentes, provenientes de la « deuda histórica que viene de la colonización » (Sinti, 2021). (Gomez-Muller, 2022, p. 443)

A modo de conclusión, hasta el día de hoy el movimiento indígena y afrocolombiano ha acompañado ampliamente las propuestas de cambio y transformación impulsadas por el gobierno de Gustavo Petro y Francia Márquez. Igualmente, ha promovido y fomentado los procesos de paz con el Ejército de Liberación Nacional (ELN) y algunas disidencias de las antiguas FARC-EP. En efecto, los pueblos indígenas ocupan 9 plazas en el Comité Nacional de Participación (CNP), órgano compuesto por 75 delegados y 33 sectores encargados de diseñar las políticas de participación de la sociedad en el marco de la Paz Total y el proceso de paz con el ELN. En este contexto, es probable que los mecanismos de participación ciudadana diseñados por el Comité presupongan un enfoque interseccional (étnico y de género) a fin de delinear las transformaciones sociales en materia de reconocimiento, implementación y ampliación de los derechos culturales.

Más recientemente, el movimiento indígena ha impulsado en marzo del 2024 la Minga « Por la transformación de la vida » debido a la perpetuación de hechos de violencia en el territorio del Cauca. De acuerdo con el CRIC, la minga está destinada a « Defender la vida, proteger los

territorios, exigir garantías, respeto por la autonomía, pero, sobre todo, acompañar los cambios estructurales y transformaciones que requiere el país para consolidar la paz con justicia social » (CRIC, 2024). Tras su llegada a Cali, la Minga se reunió con el presidente Gustavo Petro y la vicepresidenta Francia Márquez el 15 de marzo de 2024 con el fin de comunicarle los puntos de sus peticiones. Allí Gustavo Petro propuso el inicio de un proceso constituyente como único camino hacia reconfigurar la institucionalidad y construcción de una nueva sociedad. Eventualmente, este proceso constituyente busca obtener transformaciones en materia de organización territorial, reconocimiento de derechos sociales y culturales, así como la reconstrucción simbólica de la nación colombiana y la consolidación de la Paz Total.

VIII Redistribución, autonomías y descolonización

A. Introducción

En los dos capítulos previos, nuestra investigación se orientó a analizar la historicidad de las luchas por el reconocimiento de la diversidad cultural y de su formulación como horizonte de emancipación, las cuales implicaron conjuntamente la autonomización organizativa y la articulación programática de demandas de tipo económico y cultural (clase-etnia). Vimos igualmente que estas luchas se posicionaron en el centro de procesos de transformación del Estado, los imaginarios nacionales y el régimen de propiedad. Como resultado, la gran mayoría de los Estados latinoamericanos reconoce constitucionalmente la diversidad cultural y un repertorio variado de derechos socioculturales (autogobierno, propiedad colectiva de tierras, representación política, jurisdicción especial).

La ampliación de la frontera de los derechos socioculturales y la articulación del interés emancipatorio han supuesto la aplicación de tres estrategias políticas principales: a) la defensa de la autonomía; b) la creación de Estados Plurinacionales; c) la reglamentación y defensa de la Consulta Previa, Libre e Informada (CPLI) (Svampa, 2016). Mientras las dos primeras estrategias se inscriben en una « lógica ofensiva » de profundización y ampliación normativa, la última se inspira en una « lógica defensiva » orientada a la protección del territorio y la comunidad.

De acuerdo con Héctor Díaz-Polanco (1991), la reivindicación autonómica se ha convertido en un « fantasma que recorre Indoamérica », ya que no solo ha orientado y direccionado las estrategias organizativas y políticas de múltiples organizaciones indígenas y populares, sino también ha supuesto la transformación de órdenes institucionales existentes. En los dos capítulos anteriores, analizamos cómo este « fantasma » desafió y transformó los presupuestos políticos de corrientes políticas heterogéneas que bloqueaban cualquier transformación estatal y social (el indigenismo integracionista, el marxismo ortodoxo y el liberalismo ciego a la diferencia).

Si bien el reconocimiento de la autonomía se ha convertido en un principio político fundamental, su implementación ha adquirido diferentes modalidades. No existe, entonces, un « modelo ideal » de reconocimiento autonómico ni tampoco un perímetro restringido de

aplicación. Al respecto, podemos mencionar: a) la acomodación institucional descentralizadora (Colombia, Perú); b) el reconocimiento de regímenes autonómicos (Nicaragua y Bolivia); y c) la autonomía por fuera del Estado (EZLN en México) (Sánchez, 2019). En este sentido, el reconocimiento de la autonomía ha supuesto una crítica al modelo económico, social y político en vigor. En palabras de Consuelo Sánchez,

> La autonomía -entendida como la forma concreta de ejercicio de la libre determinación- se instituye en el ordenamiento jurídico del Estado que, de esta forma, «lo declara obligatorio». No basta, pues, con el reconocimiento del derecho; se requiere instituir el régimen de autonomía a partir del cual los pueblos, las nacionalidades o las naciones indígenas puedan: a) disponer de un ámbito territorial con jurisdicción propia; b) Configurar un gobierno propio o autogobiemo, conforme a sus propios sistemas organizativos, culturales y normativos; c) adquirir las competencias y las facultades que les permitan asegurar los derechos de sus miembros como parte de la colectividad, conducir por sí mismos su plan de vida buena, así como recuperar, enriquecer y aun cambiar, en lo que consideren necesario, sus complejos socioculturales; d) manejar, en tanto pueblos, los recursos propios y acceder a los fondos y el presupuesto público en ejercicio de un sistema nacional cooperativo y solidario, imprescindibles para la realización de sus derechos y facultades de autogobierno, administración, justicia y otros que el propio orden legal les asigna; e) participar en las instancias o los órganos de decisión nacional y local. La autonomía no es ensimismamiento, aislamiento o autarquía, sino búsqueda de participación plena en la vida nacional y local. (2019, p. 172)

Por su parte, la creación de los Estados Plurinacionales se enmarca en una lucha por el reconocimiento de la diversidad cultural que busca trascender los cánones políticos impuestos por el neoliberalismo y el multiculturalismo liberal. Dicho de otro modo, el Estado Plurinacional no parte de una comprensión inamovible e innegociable del liberalismo como *único* canon político y civilizacional susceptible de reconocimiento (Díaz-Polanco, 2008). Así pues, toma distancia frente al multiculturalismo liberal a fin de *reconocer* política, territorial y jurídicamente la pluralidad de experiencias civilizatorias presentes en América – andina, amazónica, mesoamericana y « occidental » –. Como tal, promueve un tipo de reconocimiento de la autonomía en el marco de la unidad del Estado, el diálogo intercultural y la socialización de la riqueza. Esto implica un proceso de decolonización de cada una de las esferas del Estado, de sus procedimientos y de sus presupuestos normativos. En palabras de Boaventura de Sousa Santos,

> El reconocimiento de la plurinacionalidad conlleva la noción de autogobierno y autodeterminación, pero no necesariamente la idea de independencia. Así lo han entendido los pueblos indígenas del continente latinoamericano y los instrumentos/tratados internacionales sobre los pueblos indígenas, como por ejemplo el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) y más recientemente la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas aprobada el 7 de septiembre de 2007. La idea de autogobierno que subyace a la plurinacionalidad tiene muchas implicaciones: un nuevo tipo de institucionalidad estatal, una nueva organización territorial, la democracia intercultural, el pluralismo jurídico, la interculturalidad, políticas públicas de nuevo tipo (salud, educación, seguridad social), nuevos criterios de gestión pública, de participación ciudadana, de servicio y de

> servidores públicos. Cada una de ellas constituye un desafío a las premisas en que se asienta el Estado moderno (2010, p. 81)

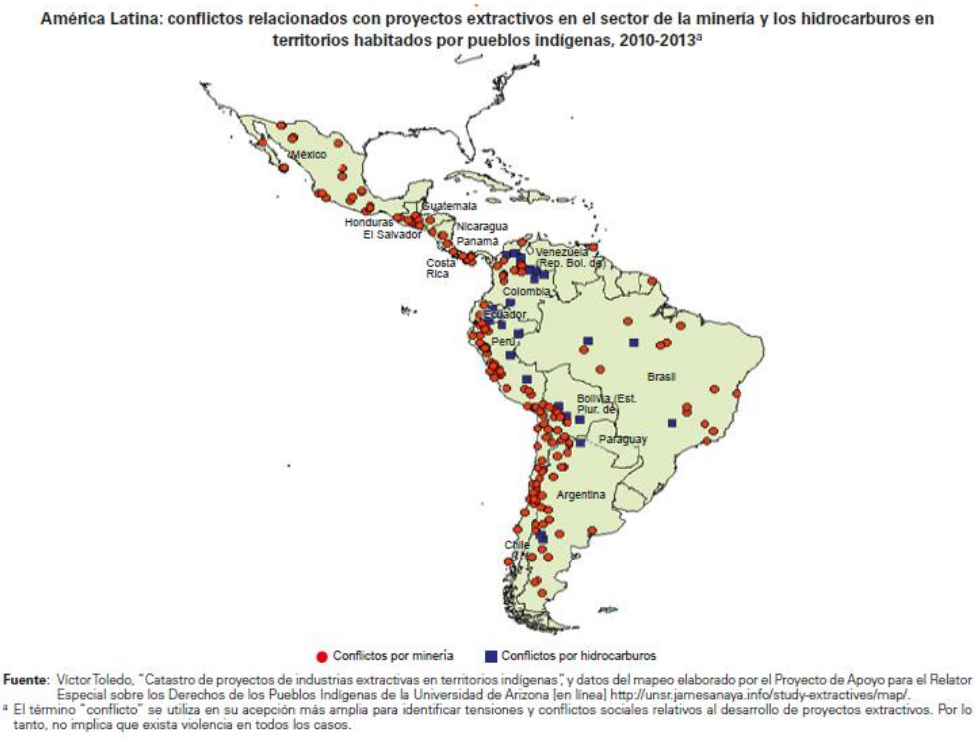
Desde una perspectiva creativa, el Estado Plurinacional postula consecuentemente los principios comunitarios de solidaridad, Buen Vivir/Vivir Bien, redistribución e interculturalidad como ejes estructurantes de un tipo de sociedad alternativa. En este sentido, el Estado Plurinacional es de naturaleza « transmoderna »[243], ya que reconoce valores culturalmente diversos, pero universalizables. En efecto, recupera y trasciende críticamente los principios liberales y eurocéntricos del Estado moderno basados en la soberanía *nacional*, la ciudadanía *abstracta* y la libertad *individual*. Así, el Estado Plurinacional prolonga la descolonización de los presupuestos normativos de la modernidad eurocéntrica, elevándolos a un estadio de universalidad capaz de sintetizar la diversidad cultural del continente y la exigencia de igualdad material.

Por último, la Consulta Previa, Libre e Informada (CPLI) es concebida no solo como un mecanismo de defensa frente al despojo territorial, sino también como gesto de reafirmación del principio de autonomía. En este sentido, el movimiento indígena latinoamericano promueve ampliamente su reconocimiento, implementación y reglamentación. En la última década, esta estrategia ha adquirido una creciente centralidad en el terreno político, ya que supone una defensa legal poderosa contra el aumento de conflictos socioambientales en la región, los cuales tienden a desconocer e invisibilizar la voz y derechos de las organizaciones indígenas.

Dada la herencia económica postcolonial, los países de la región tienden a reproducir la *dependencia estructural* frente a la explotación intensiva de recursos naturales, la racialización del trabajo y la desposesión territorial (extractivismo) (Svampa, 2016; Merino, 2022). En este sentido, la defensa de la CPLI interpela tanto a gobiernos neoliberales de derecha como a los gobiernos progresistas de izquierda. En ambos casos, los gobiernos convergen en el aprovechamiento del « aumento de precio de las materias primas » como eje estructurante del desarrollo económico,

[243] Santiago Castro-Gómez (2019) estima que ciertas corrientes del pensamiento decolonial tienden a realizar una crítica *absoluta* a la modernidad occidental, cuyas consecuencias pueden ser contradictorias. En efecto, afirma que estas contribuyen a la deconstrucción de su reverso colonial de la modernidad hegemónica, pero carecen de una propuesta de sociedad alternativa y, por ende, no logran forjar un razonamiento práctico capaz de guiar luchas políticas concretas. Siguiendo a Dussel, Castro-Gómez argumenta que esta crítica absoluta presupone, sin embargo, un « momento de verdad o positividad » reflejado en la noción de « transmodernidad » que define de la siguiente manera: « Lo que se busca no es entonces "saltar" por encima o "huir" por debajo de la modernidad, sino *atraversarla* utilizando para ello todas sus herramientas políticas. Son los sujetos coloniales que la modernidad excluyó aquellos que *se apropian de ella* para ir "más allá" de sus límites y proponer un nuevo reparto. A *esta* operación (y no a un "éxodo" de la modernidad") me refiero con el término transmodernidad » (p. 210).

político y social; hecho que se enmarca en la creciente demanda de materias primas impulsada por China. En particular, la explotación intensiva de recursos no renovables (gas, petróleo, zinc, oro, litio, carbón, etc.) ha afectado los territorios indígenas y afroamericanos, así como las reservas naturales (Rodríguez Garavito & Baquero Díaz, 2020; CEPAL, 2014, p. 238) (Mapa 1).



Mapa 1

Con una muestra de 68 casos en 13 países latinoamericanos, una reciente investigación analiza los procesos de consulta y participación en el marco de proyectos extractivos de gran escala (Muñoz Meléndez y otros, 2021). De acuerdo con la normativa nacional, regional e internacional, la consulta y participación comunitaria suponen una cierta convergencia de intereses privados, estatales y comunitarios; de lo contrario, se violarían estándares normativos, prefigurando así un claro conflicto socioambiental.

Como metodología, la investigación propone que la convergencia de intereses privados, estatales y comunitarios podría figurarse en el área central del diagrama ternario (Punto D) (Ilustración 1). Los resultados de la investigación demuestran, sin embargo, que los megaproyectos

extractivos preconizan ampliamente la influencia, participación, gestión y responsabilidad de los actores privados (Punto C) y de los gobiernos (Punto B). En consecuencia, la agencia y participación de las comunidades es ampliamente desconocida, invisibilizada e incluso criminalizada (Punto A) (Ilustración 1).

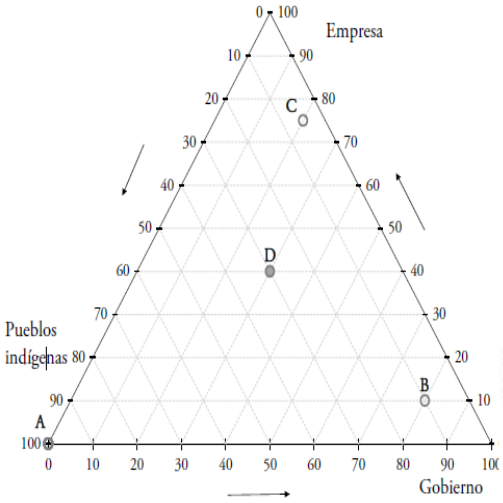


Ilustración 1

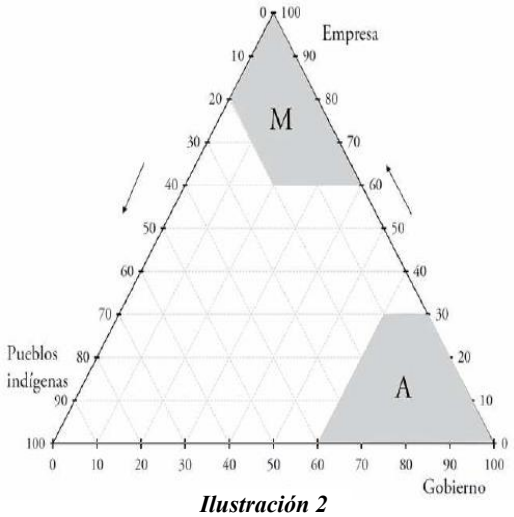


Ilustración 2

En detalle, el eje « Empresa Privada » (M) tiene un nivel de participación que oscila entre el 90% en los proyectos de extracción minera (M), lo cual supone en ciertos países la presencia de actores armados ilegales que se benefician de materias primas altamente valoradas por la Cadena Mundial de Valores (CMV).[244] Por su parte, el eje « Gobiernos » tiene una participación de alrededor del 60% en los proyectos relacionados con la gestión y aprovechamiento energético del agua (A) (Ilustración 2), en donde predomina la alianza público-privada entre gobiernos y multinacionales. En ambos casos, el eje « Comunidades Indígenas » se encuentra ampliamente subvalorado e invisibilizado, lo cual ilustra el escenario recurrente de los conflictos socioambientales de la región.

[244] En el marco de la globalización, la CMV hace referencia al proceso de deslocalización del diseño, producción, venta y circulación de mercancías, así como de la promoción y contratación de servicios. Esta cadena depende de una cierta distribución, asignación y jerarquización del trabajo mundial, convirtiendo el planeta entero en un gran taller o fábrica, cuyos procesos están deslocalizados y mutuamente interconectados. En este panorama, el continente latinoamericano suministra recursos materiales con poco valor agregado.

En definitiva, el *extractivismo* ilustra claramente el escenario antagónico entre la expansión de derechos culturales y la expansión de la frontera del capital. El extractivismo en su versión neoliberal ha implicado procesos de privatización, despojo, violencia política y subordinación a los organismos financieros internacionales (FMI, Banco Mundial, OCDE)[245]. En su versión progresista, ha implicado procesos de nacionalización, redistribución social de las rentas e independencia política frente al imperialismo norteamericano, pero perpetuando formas de criminalización del activismo indígena y ecológico, así como la dependencia con actores internacionales emergentes tales como los BRICS+ (Brasil, Rusia, India, China y Sudáfrica)[246].

Recordando los casos del Yasuní en Ecuador y del TIPNIS en Bolivia (Schavelzon, 2015), Silvia Rivera Cusicanqui arguye que estos conflictos socioambientales pueden explicarse en función de la persistencia del « capitalismo de Estado » en los denominados gobiernos progresistas. A su juicio, la función ideológica del discurso progresista en la región ha consistido en incorporar estatalmente y domesticar políticamente las crecientes demandas anticapitalistas de las comunidades organizadas. En este sentido, "gobernar equivale a controlar y poner en vereda las demandas y proyecciones políticas de los "movimientos sociales", para hacer de ellas mecanismos funcionales a la dominación estatal y capitalista" (2018, p. 19).

Ahora bien, la persistencia de conflictos socioambientales genera lógicamente un nuevo teatro de luchas que Svampa inscribe en el denominado « giro ecoterritorial » (2019). Más allá de buscar formas de « desarrollo alternativo », estas luchas promueven « una alternativa al desarrollo » como imperativo político, ecológico, intercultural y ético (Escobar, 2018). Por esta razón, proponen reinterpretar la autonomía, el Estado Plurinacional, la CPLI, el Buen Vivir-Vivir

[245] Al respecto, podemos mencionar las políticas económicas de Álvaro Uribe Vélez y Juan Manuel Santos en Colombia, Alberto Fujimori y Alan García en Perú, Gonzalo Sánchez de Losada en Bolivia y Carlos Salinas de Gortari y Ernesto Zedillo en México, entre otros.

[246] Podemos mencionar, por ejemplo, los gobiernos de Evo Morales en Bolivia, Luis Ignacio Lula da Silva en Brasil, Rafael Correa en Ecuador o Hugo Chávez en Venezuela.

bien y los derechos de la naturaleza a la luz de conceptos tales como el decrecimiento, el biocentrismo y « lo común » (Acosta, 2018)[247].

Asimismo, las luchas socioambientales han implicado la feminización de la gramática de los conflictos sociales y su respectivo horizonte de emancipación. En efecto, los liderazgos y reflexiones de mujeres indígenas (Lorena Cabnal, Aura Cumes, Julieta Paredes) han posicionado una serie de debates, conceptos y estrategias organizativas ligadas al ecofeminismo, el feminismo comunitario y decolonial, así como la ética del cuidado, el concepto cuerpo-territorio y el entronque patriarcal – vínculo entre el patriarcado precolombino indígena y el patriarcado moderno occidental – (Gargallo Celentani, 2014). Esta nueva gramática ha contribuido a elaborar nuevos lenguajes de reconocimiento y valoración que buscan, por un lado, interconectar las reivindicaciones de clase, género, etnia y orientación sexual en un horizonte de emancipación. Y, por otro lado, denunciar el entronque entre el patriarcado, el capitalismo y el colonialismo (interseccionalidad) (Zapata Silva, 2019) (Vigoya Viveros, 2023). En palabras de Svampa:

> Si al comienzo del cambio de época con el cuestionamiento del neoliberalismo, el protagonismo de las luchas y la elaboración de un lenguaje emancipatorio tuvieron como gran actor a los pueblos indígenas (buen vivir, derechos de la naturaleza, autonomía, Estado plurinacional), el final del ciclo progresista y el inicio de una nueva época aparece signado por las luchas de las mujeres, en diferentes escalas y niveles, visibles – aunque no exclusivamente – en las resistencias contra el neoextractivismo. En otros términos, América Latina transitó del « momento indianista » al « momento feminista », una tendencia que acompaña y suma a la narrativa del buen vivir y de los derechos de la naturaleza, el lenguaje ecofeminista del cuerpo/territorio, la ética del cuidado y la afirmación de la interdependencia. Así, a la narrativa de la descolonización, asociada al momento indígena, se suma ahora la exigencia de la despatriarcalización y la ecodependencia, vinculada al momento feminista (Svampa, 2019, p. 122).

A partir de lo que precede, consideramos que la construcción de un tipo de sociedad alternativa en América Latina puede inspirar experiencias de transformación social en Europa, África, Asia y Oceanía. En efecto, las experiencias latinoamericanas de transformación social se inscriben en los procesos de *formación* y *aprendizaje* de la razón humana y, por ende, pueden orientar y formular nuevos caminos de *emancipación* de alcance universal. En este sentido,

[247] Al respecto, Arturo Escobar, Mario Blaser y Eduardo Viveiros de Castro buscan complementar el reconocimiento de la diversidad cultural con una forma de reconocimiento ontológico (ontologías relacionales y perspectivismo amerindio) con el ánimo de explicar y comprender los déficits normativos de las recientes experiencias políticas progresistas. En este sentido, las categorías de *mundos múltiples* o *pluriversos* buscan *comprender* y crear nuevas formas de reconocimiento y relacionamiento entre humanos, animales y demás seres vivientes que vayan más allá del antropocentrismo moderno hegemónico.

compartimos la convicción que todas las culturas son, a su vez, incompletas y ricas en experiencias, saberes e instituciones, cuya *interculturalización* puede contribuir a enfrentar los desafíos económicos, sociales y políticos de nuestra época.

Siguiendo a Boaventura de Sousa Santos (2010;2021), este nuevo escenario político se podría interpretar en función de una « sociología de las ausencias » y una « sociología de las emergencias ». A su juicio, la primera sociología se esfuerza por develar, deconstruir y desnaturalizar el conjunto de procesos de invisibilización, desprecio y exclusión étnico-cultural (falta de reconocimiento) (colonialismo). La segunda sociología procura valorizar, reconocer y reconstruir toda una « ecología de saberes » (modalidades del reconocimiento) despreciados históricamente por la versión hegemónica de la modernidad (colonial-imperial, individualista-capitalista y técnico-científica). En efecto, la comprensión del interés emancipatorio de las luchas por el reconocimiento de la diversidad cultural supone el desarrollo de una nueva epistemología capaz de promover el diálogo y la traducción intercultural y, con ello, orientar configuraciones novedosas del Estado, la justicia, los derechos, la igualdad y la ciudadanía.

En este sentido, nos oponemos a la lectura neoconservadora inaugurada por Samuel Huntington y su tesis sobre el choque inevitable entre civilizaciones intrínsicamente « rivales » e « incompatibles ». También nos alejamos de la idea de globalización multiculturalista, según la cual la forma de vida liberal sería el canon civilizatorio ineludible para la humanidad. Por ende, estimamos que un *mundo multipolar* puede contribuir a crear las condiciones institucionales, políticas y comunicacionales para la interculturalización de los derechos humanos y las instituciones internacionales. Ahora bien, tomamos distancia crítica frente a una cierta versión de esta multipolaridad, la cual supone la inconmensurabilidad de valores y, por tanto, la renuncia a objetivos colectivos como humanidad. En dicho caso, la multipolaridad podría desencadenar formas de imperialismo y colonialismo en función de nuevas « esferas de influencia régionales ».

Dicho esto, este último capítulo pretende involucrar una serie de discusiones y debates construidos a lo largo de esta investigación. Nos interesa en particular profundizar (B) las experiencias de transformación social en Ecuador y Bolivia, ya que son un ejemplo de los esfuerzos de mediación intercultural entre la justicia económica, la justicia cultural y la justicia ecológica. Igualmente, queremos analizar con mayor detalle (C) algunas aproximaciones políticas y jurídicas

relativas al reconocimiento de la autonomía y algunas experiencias pedagógicas concretas en el continente.

B. Justicia Social y Justicia Cultural: la apuesta de cambio en Ecuador y Bolivia

En este apartado, priorizamos las experiencias de lucha política ocurridas en la primera década del siglo XXI en Ecuador y Bolivia, ya que ilustran no solo el último ciclo exitoso de revueltas y transformaciones institucionales en la región, sino también una serie de debates políticos y sociales de profundo interés para nuestra investigación. En concreto, nos proponemos comprender cómo la lucha por el reconocimiento de la diversidad cultural contribuyó a definir y a orientar los momentos de articulación, reconciliación y antagonismo subyacentes a los procesos de cambio en ambos países. Como tal, dividimos los momentos políticos en tres ciclos: el pre-constituyente articulatorio (1990-2006), el constituyente reconciliador (2006-2008) y el postconstituyente antagónico (2010-). A la luz de estas experiencias, queremos, por un lado, comprender ciertos aspectos de las políticas orientadas a socializar la riqueza, decolonizar el Estado y promover la transición ecológica (el *socialismo del siglo XXI* en Ecuador y el *socialismo comunitario* en Bolivia). Y, por otro lado, buscamos comprender mejor las dinámicas políticas y sociales antagónicas relacionadas con la ampliación de la frontera de los derechos culturales y la profundización del extractivismo.

En primera instancia, el momento político *pre-constituyente* se caracterizó por amplias movilizaciones indígenas, sociales y populares que se inscriben en la lucha contra las privatizaciones y la implementación del modelo neoliberal (Cruz Rodríguez, 2012). Globalmente, estas protestas debilitaron gobiernos que, por un lado, promovían las privatizaciones de servicios públicos, el desmantelamiento de ayudas sociales y la pérdida de soberanía nacional y, por otro lado, reconocían ciertos derechos sociales, culturales y políticos a las comunidades indígenas (multiculturalismo neoliberal). En Ecuador, se desarrollan, por ejemplo, el Levantamiento del Inti Raymi (1990), el Levantamiento indígena de 2000 y el proceso constituyente de 1998. En Bolivia,

ocurren la Marcha por el Territorio y la Dignidad (1990), la « Guerra del Agua » en Cochabamba (2000) y la « Guerra del Gas » en El Alto, La Paz (2003).

Por su parte, el momento político *constituyente* se inauguró cuando ambos países promueven la realización de asambleas constituyentes como instrumento para la refundación del Estado. Desde la perspectiva del « Proceso de Cambio » (2006) en Bolivia y la Revolución Ciudadana en Ecuador (2007), el modelo de gobernanza neoliberal y multiculturalista ya había encontrado sus límites políticos, sociales y económicos. Prolongando la alianza entre partidos políticos y organizaciones indígenas y populares, Ecuador y Bolivia reconocieron los principios de plurinacionalidad, interculturalidad y Buen Vivir/Vivir Bien como ejes transversales del nuevo Estado. En el caso ecuatoriano, la nueva constitución reconoció adicionalmente los derechos de la Naturaleza/Pachamama, siendo el primer país en el mundo que realiza un gesto político y constitucional en esta dirección.

Por último, el momento político *postconstituyente* se inscribe en una serie de críticas promovidas por centros de pensamiento, ONGs y organizaciones sociales y políticas relativas al rumbo neoextractivista que adoptaban los gobiernos en Ecuador y Bolivia. En el fondo, critican la instrumentalización y desvío del proyecto político originario basado en el Buen Vivir/Vivir Bien, la plurinacionalidad, la interculturalidad y la autonomía indígena. En efecto, este momento ha estado marcado por conflictos socioambientales que han dividido los sectores sociales y populares durante una década.

A diferencia de otros apartados, no vamos a priorizar una reconstrucción histórica de los eventos sociales y políticos subyacentes a estos tres momentos políticos. Nos interesa, más bien, reconstruir el origen político y teórico de dos conceptos fundamentales que contribuyeron a la ampliación normativa del reconocimiento de la diversidad cultural. Aunque (a) iniciaremos con una breve contextualización histórica de los procesos de autonomización indígena y sus respectivas agendas políticas, expondremos sobre todo los orígenes históricos y conceptuales del (b) principio normativo de la plurinacionalidad y (c) del principio normativo del Buen Vivir/Vivir Bien (Sumak Kawsay y Suma Qamaña).

a. Condiciones de emergencia preconstituyentes

Al igual que la mayoría de los países en América Latina, los procesos de autonomización organizativa indígena en Ecuador y Bolivia se enmarcaron en la emergencia de gobiernos nacional-populares, juntas militares y reformas agrarias. En el capítulo VI, habíamos mencionado que los procesos de reforma agraria tanto en la versión civil boliviana como militar ecuatoriana se inscriben en una comprensión campesinista y clasista de las reformas sociales (Albó, 2009). En aquella época, toda organización indígena dependía orgánicamente de la estructura de sindicatos campesinos tales como la Confederación Nacional de Trabajadores Campesinos (CNTCB) (1953) de Bolivia y la Federación Nacional de Organizaciones Campesinas (FENOC) (1968) en Ecuador. A raíz de los cambios políticos y teóricos ocurridos en la década de los setenta, la visión clasista de las organizaciones campesinas es complementada con discursos basados en la autonomización e indianización política (Cruz Rodríguez, 2012; Serrano García, 2021). Mientras que en Bolivia esta nueva orientación política redunda en la emergencia del katarismo, en Ecuador adquiere un enfoque teológico « liberacionista », esto es, orientado por la teología de la liberación que surge en América Latina en la década de los setenta. Si bien muchos materiales históricos ya han sido abordados a lo largo de la investigación, conviene analizar rápidamente el origen histórico y el transcurso de esta nueva orientación política y organizativa.

1.

El movimiento indígena ecuatoriano inicia su proceso de organización regional autónoma federándose en torno a *Ecuador Runacunapac Riccharimui* ‘el despertar de los indios del Ecuador’ (ECUARUNARI) (1972) y la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonia Ecuatoriana (CONFENIAE) (1980) (Albó, 2009; Cruz Rodríguez, 2012). Por un lado, ECUARUNARI había nacido gracias al impulso de un grupo de sacerdotes progresistas y nuevos liderazgos indígenas. Los primeros habían roto los lazos tradicionales de la Iglesia con los terratenientes de la Sierra, de modo que terminan aliándose con los indígenas desde una lectura liberacionista del Evangelio. Los segundos redireccionan los conocimientos adquiridos en su militancia en la Federación India de Ecuador (FEI) y en la FENOC a fin de fundar organizaciones autónomas y ganar así independencia política. Continuando los esfuerzos organizativos iniciados por Dolores Cacuango y Juana Lechón, la joven indígena Blanca Chancoso estuvo a cargo de la

secretaría general, donde impulsó una serie de filiales *huahua riccharimui* (el despertar de los hijos) a fin de ampliar la base organizativa.

Por otro lado, la Federación de Centros Shuar, fundada en 1961 en la Amazonía, se originó a partir de esfuerzos organizativos auspiciados por iglesias protestantes y evangélicas. Con el tiempo, esta federación se autonomizó, desplazando la influencia religiosa y adoptando una visión étnica más definida en sus reivindicaciones y estructura organizativa. Paulatinamente, surgieron organizaciones tales como la Federación de Organizaciones Indígenas del Napo (FOIN) en 1973, la Federación de Nacionalidades Indígenas de Sucumbíos (FOISE) en 1978, y la Organización de Pueblos Indígenas de Pastaza (OPIP) en 1979. La federación de estas organizaciones culminó en la formación de CONFENAIE, la primera organización regional indígena autónoma en la Amazonía ecuatoriana.

En 1986, la unión de ECUARUNARI y la CONFENAIE da nacimiento a la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE). Desde su inicio, la CONAIE articula una plataforma de lucha que involucra la recuperación de tierras, el reconocimiento de las lenguas indígenas, el fortalecimiento de la Educación Intercultural bilingüe, la reconstitución de las nacionalidades y la formación de un Estado Plurinacional como alternativa al Estado Monocultural (Albó, 2009). Como primera acción política, promueve la reglamentación de una Ley de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (1988), la cual, a pesar de ser rechazada por el Congreso, permite establecer alianzas con otros partidos políticos y organizaciones sociales.

En la década de los noventa, la CONAIE irrumpe como una organización sólida capaz de defender y promover un programa político de alcance nacional. En efecto, coordina una serie de bloqueos de ruta y concentraciones conocidos como el Levantamiento del Inti Raymi (1990) con el objetivo de impulsar la legalización gratuita de tierras, el reconocimiento del Estado Plurinacional, la realización de obras de infraestructura, la expulsión del Instituto Lingüístico de Verano (ILV) y protección de sitios arqueológicos, entre otros[248]. Gracias a su nivel de

[248] En aquel año, se realizó también el I Encuentro Intercontinental de Pueblos Indígenas, cuya Declaración de Quito ilustra una agenda política y organizativa de alcance continental. Así pues, la Declaración emite 8 puntos relacionados con: I) el fortalecimiento de la contra-campaña a la « Celebración del V centenario del Descubrimiento »;

organización y extensión geográfica, el Levantamiento tuvo eco nacional como un gesto de reafirmación existencial y de dignidad de pueblos históricamente invisibilizados.

En los siguientes años, la CONAIE coordina y promueve otros levantamientos que se extenderán hasta la proclamación de la Constitución Plurinacional de 2008. Como eje programático, la Confederación utiliza la Declaración de Quito (1990) y el Proyecto Político de 1994 (1994), texto fundacional de su orientación política. El Proyecto aboga por la necesidad de una Nueva Constitución Política que reconozca la plurinacionalidad, la autonomía y los derechos indígenas. Lo anterior supone la superación del Estado Uninacional Burgués, cuya naturaleza excluyente, antidemocrática, represiva y pro-imperialista bloquea toda forma de reconocimiento cultural. En el plano económico, promueve también el desarrollo de un nuevo modelo basado en la Economía Comunitaria Ecológica Planificada (ECEPLAN).

Durante este periodo, la Confederación promueve una serie de alianzas con partidos políticos de izquierda y organizaciones sindicales y campesinas. Así, nace la Coordinadora de Movimientos Sociales (CMS), que centra su trabajo en la lucha contra las reformas y ajustes neoliberales. En 1995, la CONAIE y la CMS promueven la creación de un brazo político con el objetivo de disputar las instituciones democráticas. Así pues, se funda el partido político Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik – Nuevo País (MUPP-NP) con la tarea de posicionar y difundir el cambio constitucional. En 1996, el partido Pachakutik entra a la Asamblea Nacional con 8 diputados de 82, entre los que se encuentran los líderes indígenas Luis Macas y Nina Pacari.

Con la instalación de una Asamblea Constituyente (1997), se inaugura un nuevo escenario de la política ecuatoriana, en donde por primera vez las organizaciones indígenas realizan una propuesta de refundación estatal y desafían al poder político tradicional. Logrando superar varios obstáculos, la nueva constitución de 1998 reconoce la naturaleza pluricultural y multiétnica del Estado (Art. 1) y formula toda una sección de derechos colectivos sobre los pueblos indígenas y

---

II) la definición de la autodeterminación como horizonte político; III) el fortalecimiento de la educación, la cultura y la religión; IV) la promoción de la organización, coordinación y comunicación indígena; V) la defensa de las mujeres indígenas frente al racismo y el colonialismo; VI) la recuperación de territorios y recursos naturales; VII) el fomento de legislación indígena; VIII) la interculturalización de los Derechos Humanos. (Primer Encuentro Continental de Pueblos Indios, 1990).

afroecuatorianos (Art. 84). También reconoce el uso oficial de lenguas indígenas (quichua, shuar y otros), la administración de justicia indígena, así como algunas circunscripciones indígenas. Asimismo, garantiza el usufructo y administración de territorios indígenas y ratifica el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo que desde entonces hace parte del bloque de constitucionalidad. Conviene mencionar que esta constitución reconoce por primera vez la autodefinición de los pueblos indígenas como « nacionalidades de raíces ancestrales » (Art. 83).

De inspiración multiculturalista, la nueva constitución avanza sustancialmente en algunas demandas socioculturales importantes tales como el reconocimiento de la diversidad cultural y lingüística, así como la protección de territorio y participación política. Sin embargo, la inestabilidad del régimen político no logra superarse completamente, razón por la cual, dos años después de la promulgación de la nueva constitución, el país entra en una nueva crisis política y económica que obliga al presidente Jamil Mahuad a renunciar (1998-2000). Previamente, la CONAIE habían promovido la creación del « Parlamento de los Pueblos » como órgano paralelo de ejercicio del poder político. Luego de varias sesiones, este órgano había exigido la renovación de los tres poderes públicos, generando una amplia concentración de miles de indígenas, campesinos y trabajadores en la plaza central de Quito. Tras algunas escaramuzas, la CONAIE y sectores rebeldes del ejército ingresaron al Congreso y constituyeron por algunas horas una « Junta de Salvación Nacional » (JSN). Al no lograr consolidar el apoyo institucional, la Junta terminó cediendo el mandato durante dos años a Gustavo Novoa, vicepresidente de Mahuad.

Durante las elecciones presidenciales de 2002, Lucio Gutiérrez, uno de los líderes de la JSN, llega al poder en alianza política con la CONAIE y el Pachakutik, los cuales participaron con varios ministros en el nuevo gobierno. Tras ocho meses en el poder, el general Gutiérrez rompe la alianza con el movimiento indígena y promueve una serie de medidas políticas (TLC) contrarias al clima de transformación política, económica y social. A raíz de la « Rebelión de los Forajidos » (2005), el presidente es obligado a dejar el cargo, abriendo un nuevo capítulo de inestabilidad política. Esto contribuye a la irrupción de la figura de Rafael Correa que, con su perfil académico, logra posicionar una agenda de transformación basada en una nueva Asamblea Constituyente.

En las elecciones de 2006, Correa sale victorioso y conforma una gran alianza política – que incluye al Pachakutik y la CONAIE – a fin de promover un Referendo Constituyente. Al ganar mayoritariamente, Correa convoca a una Asamblea Nacional Constituyente en el marco de su

proyecto de *Revolución Ciudadana* y *Socialismo del Siglo XXI*. En esta coyuntura, conviene mencionar que la CONAIE plantea tres propuestas que suscitan amplios debates: a) el reconocimiento de la plurinacionalidad y el derecho a la autodeterminación; b) la CLPI y; c) la política de explotación de recursos naturales (Ortiz-T., 2011) (Serrano García, 2021). Estas tres discusiones preconfiguran la agenda de debates y antagonismos políticos del momento *constituyente* y *post-constituyente*.

2.

En la década de los setenta, Bolivia vivía gran efervescencia política, ya que se conocía la presencia de Ernesto Che Guevara en el país y su plan de creación de un foco guerrillero. El general René Barrientos había asestado por su parte un golpe de Estado (1964) al gobierno del MNR de Paz Estenssoro, truncando el proceso revolucionario del 52 con la instauración del Pacto Militar Campesino (PMC). Tras la muerte de Guevara y Barrientos, Juan José Torres instaura momentáneamente una junta militar de tendencia socialista (1970-1971), la cual prioriza la nacionalización de empresas mineras, la expulsión de los Cuerpos de Paz estadounidenses y el acercamiento a gobiernos de izquierda y nacional-populares tales como Salvador Allende en Chile y Juan Velasco Alvarado en Perú. En 1971, se inaugura la Asamblea Popular en La Paz como un esfuerzo de radicalización de la democracia revolucionaria dirigida por el movimiento obrero y campesino. En el fondo, quería instaurar un órgano legislativo paralelo que concordara con los intereses de las masas bolivianas. No obstante, este proceso es interrumpido por el golpe militar de Hugo Banzer (1971-1978), que promovió un régimen anticomunista y antisindical férreo.

En esta década, las luchas étnicas tuvieron su máximo despliegue durante la irrupción del katarismo, el cual era, por un lado, la respuesta al Pacto Militar-Campesino (PMC) promovido por el General René Barrientos y la burocratización del MNR. Y, por otro lado, prolongaba una serie de reflexiones y debates iniciados por Fausto Reinaga. En particular, su idea sobre el « socialismo incaico » comenzaba a circular dentro de sindicatos mineros y comunidades campesinas indígenas. En efecto, Jenaro Flórez, figura katarista, ocupa la dirección de CNTCB en 1971 y, al mismo tiempo, círculos de militantes urbanos redactan el *Manifiesto de Tiahuanacu* (1973), en el cual resaltan las contradicciones del proceso revolucionario dirigido por el MRN (Albó, 2009). El Manifiesto sella la recuperación de la figura de Kupac Katari, líder indígena boliviano que acompañó y prolongó las gestas anticoloniales de Tupac Amarú II en 1780. En palabras de Albó:

> La gran innovación del Katarismo fue que, sin rechazar la organización « sindical campesina » en la que se había incrustado y que entonces tan viva estaba en todas las bases, irrumpió con una ideología étnica expresada no sólo en su nombre y héroes, sino también en su bandera propia –la *wiphala*–, en la revalorización de las autoridades tradicionales, en sus programas de radio en aymara y en otros muchos detalles que seguían presentes pero reprimidos en el imaginario de la gente. (2009, p. 38)

Tras una década de trabajo silencioso y clandestino durante la dictadura, el katarismo irrumpe de nuevo a finales de los ochenta durante la apertura democrática. En este contexto, se organiza la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB) (1979) y un año más tarde se conforma la sección femenina alrededor de la Federación Nacional de Mujeres Campesinas 'Bartolina Sisa' (1980). En paralelo, se crea el Movimiento Indio Tupak Katari (MITKA) (1978) de tendencia estrictamente indianista y el Movimiento Revolucionario Tupak Katari (MRTK) (1978).

Si bien estas dos últimas organizaciones tuvieron menos incidencia política en las masas indígenas, obreras y campesinas, su trabajo intelectual contribuyó a la discusión de lo que Víctor Hugo Cárdenas denominaba « la teoría de los dos ojos ». A su juicio, la acción política indígena debe orientarse con dos pilares fundamentales: « como campesinos, junto con toda la clase explotada, y como aimaras, quechuas, etc., junto con todas las "naciones" oprimidas del país » (Albó, 2009, p. 39). Esta tesis es finalmente adoptada en el II Congreso de la CSUTCB (1983), en donde aparece también la idea del « Estado Plurinacional ».

En la década de los ochenta, emergen igualmente las primeras organizaciones indígenas en las denominadas « Tierras bajas » del oriente boliviano especialmente en las provincias de Beni, Tarija y Santa Cruz. En esta región, viven comunidades indígenas amazónicas que, con el retorno de la democracia, decidieron conformar la Confederación Indígena del Oriente Boliviano (CIDOB) (1982). Su objetivo principal es el reconocimiento de tierras comunales y la titulación de territorios colectivos los cuales eran constantemente amenazados por la expansión de la frontera agrícola promovida por ganaderos y madereros, aliados históricos de la oligarquía blanco-mestiza.

En 1990, la CIDOB organiza su primera gran movilización social « La Marcha por el Territorio y la Dignidad » que, durante un mes, recorrió todo el oriente del país hasta llegar a La Paz. A su llegada, el entonces presidente Jaime Paz Zamora reconoce vía decreto 5 territorios indígenas con una extensión de 1,5 millones de hectáreas (Albó, 2009). Esta primera gran movilización indígena permitió articular diferentes procesos organizativos que se adelantaban en

el país. Por ejemplo, la CIDOB y la CSUTCB comenzaron a realizar los preparativos de la « contra-campaña » de conmemoración de 500 años de la invasión y el colonialismo, lo cual culmina en una amplia concentración en la Plaza Murillo en 1992. Esa acción sella la alianza entre los dos bloques organizados. De forma paralela, los cocaleros de Chapare adelantan su organización sindical en contra de los planes antinarcóticos orquestados desde Estados Unidos. Realizando marchas y promoviendo la organización cocalera, Evo Morales Ayma comienza a cobrar cierta notoriedad política.

Inspirándose en las luchas guerrilleras de Centroamérica (ORPA, EGP, FSLN), el Ejército Guerrillero Tupak Katari (EGTK) inicia paralelamente sus operaciones armadas en 1991, las cuales no tuvieron el eco y respaldo popular esperado. Lo interesante de esta experiencia guerrillera es la convergencia de dos tipos de « vanguardias »[249]. Por un lado, la vanguardia indígena encabezada por Felipe Quispe – líder sindicalista aymara –, cuya visión política se inspiraba en la revitalización socialista de los ayllus y markas de origen incaico. Y, por otro lado, la vanguardia mestiza conformada por Álvaro García Linera y Raquel Gutiérrez, quienes habían realizado recientemente estudios de sociología en México[250].

[249] Según Fabiola Escárzaga, « El tupakatarismo armado se constituyó a partir del encuentro de dos grupos, campesino-aymara y mestizo-obrero, que se propusieron ser vanguardia de su respectivo sector, coincidiendo en el objetivo de construir una alternativa de lucha armada en la que el elemento obrero, particularmente minero, sería la fuerza principal y el campesinado indio la fuerza de masas. Decidieron establecer una alianza funcional durante un periodo de prueba y una clara división del trabajo: los seis jóvenes criollo-mestizos aportarían la conducción del trabajo urbano, parte de la teoría (el marxismo-leninismo) y de la logística, mientras los dirigentes aymaras conducirían a la fuerza comunal india, aportando una estrategia militar tomada de las rebeliones campesinas previas, un proyecto nacional quechua-aymara, su autoridad y prestigio sobre las masas comunarias aymaras y quechuas, y su experiencia y pertenencia al sindicalismo campesino. Se propusieron construir la alianza obrero-campesina preconizada por Lenin con los matices étnico-clasistas propios de Bolivia » (2017, p. 236).

[250] Desde una perspectiva teórica, el EGTK contribuyó positivamente a las discusiones históricas del marxismo latinoamericano relativas al papel de los pueblos indígenas como sujetos revolucionarios. También elaboraron una crítica interesante a una comprensión colonial, lineal y evolucionista de la teoría marxista ortodoxa. De acuerdo con el repertorio recolectado por Escárzaga, se pueden mencionar las siguientes producciones teóricas: "*Las condiciones de la revolución socialista en Bolivia (A propósito de obreros, aymaras y Lenin)*, de Qhananchiri, seudónimo de Álvaro García Linera; *Los q´aras izquierdizantes. Una crítica al izquierdismo burgués*, de Quantat-Wara Wara, seudónimo de Raquel Gutiérrez Aguilar ; y una nueva edición de *Tupak Katari vive y vuelve… carajo,* de Felipe Quispe; así como textos de Marx necesarios para la [sic.] indagación sobre la comunidad indígena en Bolivia, *Apuntes etnológicos*. Un año después publicaron: *Contra el reformismo. Crítica al « estatismo » y al « populismo » pequeño burgués*, de Quantat-Wara Wara, texto que polemiza con los partidos de izquierda tradicional; *Cuaderno Kovalevsky (Extractos),* de Marx, inédito en castellano, con introducción de Qhananchiri y traducción del inglés de Raquel Gutiérrez. Ambos textos de Marx son poco conocidos y abordan la temática de la comunidad primitiva, su evolución y persistencia en diversos países de la periferia, de Asia, África y América Latina » (2017, p. 246).

Si bien su cúpula militar y política fue desarticulada prontamente por los servicios de inteligencia de Paz Zamora (1992), su trabajo de propaganda y agitación había contribuido a profundizar y popularizar una serie de discusiones y debates adelantados desde 1985. En efecto, sus propuestas políticas e ideológicas partían de una crítica al economicismo de las corrientes estalinistas y trotskistas presentes en Bolivia (PCB y POR) y, por tanto, presuponían la indianización del proyecto revolucionario como estrategia político-militar.

Conviene mencionar que el contexto político y económico del país en aquella época era bastante crítico, ya que las medidas neoliberales impuestas por Víctor Paz Estenssoro (1985-1989) y su ministro de economía Gonzalo « Goni » Sánchez de Lozada habían agravado la hiperinflación y el desempleo. A pesar de que el « shock privatizador » (Programa de Ajuste Estructural) enterró completamente el modelo de gobernanza inaugurado con la Revolución de 1952, los gobiernos de Paz Zamora (1989-1993) y Sánchez de Lozada (1993-1997) se muestran más abiertos a las reivindicaciones indígenas. En efecto, Víctor Hugo Cárdenas – líder e intelectual del MRTK – es elegido vicepresidente, convirtiéndose en el primer indígena aymara en ocupar un cargo político de tan alto nivel. Su mandato se inscribe en un nuevo modelo de gobernanza basado, por un lado, en el modelo neoliberal y privatizador y, por otro lado, en las políticas de reconocimiento de la identidad cultural de origen multiculturalista.

Durante el primer mandato de Sánchez de Lozada, se realizan una serie de reformas constitucionales que reconocen formalmente la composición multiétnica y pluricultural de la nación (Art. 1) y la propiedad de Territorios Comunitarios de Origen (TCO) (Art. 171). Ambos artículos reflejan los compromisos políticos adquiridos por el Estado previamente con la ratificación del Acuerdo 169 de la OIT durante el gobierno de Paz Zamora. Igualmente, el gobierno promueve un mosaico de reformas y leyes que cristalizan las propuestas de descentralización, participación ciudadana, reconocimiento de la diversidad cultural y privatización, características de la mayoría de las reformas ocurridas en los años noventa en todo el continente. Así pues, promulga leyes orientadas a: I) la privatización de empresas estatales (Ley de Capitalización); II) la reforma educativa intercultural y bilingüe; III) la participación popular (Ley de Participación Popular: IV) la reforma agraria (Ley INRA), entre otras.

Si bien estas reformas suponen un primer esfuerzo de superar el Estado monocultural y centralista construido por los gobiernos nacional-popular y desarrollistas, el antagonismo y mezcla

de intereses políticos subyacente al nuevo modelo de gobernanza conlleva el descrédito popular de la política neoliberal del vicepresidente « katarista » y de su enfoque multiculturalista liberal. Esto obliga a sectores intelectuales y organizaciones indígenas a formular críticamente un nuevo camino que integre conjuntamente el reconocimiento de la diversidad cultural y la socialización de la riqueza.

Así pues, el congreso « Tierra, territorio e instrumento político » de la CSUTCB (1995) plantea la idea de crear un instrumento político propio, cuya primera expresión fue la Asamblea por la Soberanía de los Pueblos (ASP), base del futuro Movimiento al Socialismo-Instrumento Político para la Soberanía de los Pueblos (MAS-IPSP). La ASP estaba conformada por una amplia federación de sindicatos y movimientos sociales tales como la CSUTCB, la Confederación Sindical de Colonizadores de Bolivia (CSCB), la Federación Nacional de Mujeres Campesinas-Bartolina Sisa (FNMCBS) y la CIDOB (Cruz Rodríguez, 2012)[251]. Por la misma época, se funda el Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu (CONAMAQ) (1997) con el objetivo de fortalecer la conciencia indígena al interior de las organizaciones sindicales y promover la creación de un Estado Plurinacional.

Durante el segundo mandato de Hugo Banzer (1997-2001) y Sánchez de Lozada (2002-2003), ocurrieron grandes movilizaciones, protestas y revueltas que en algunos contextos adquirieron un carácter insurreccional. La Guerra del Agua (2000) estalla en Cochabamba contra los intentos de privatización de las empresas de suministro de agua potable. En esta coyuntura confluyen amplios sectores organizados conformando la Coordinadora por el Agua, la cual comienza a promover la idea de una Asamblea Constituyente. En 2002, la CIDOB promueve su cuarta marcha « Por la soberanía popular, el territorio y los recursos naturales », la cual converge con los llamados de Asamblea Constituyente.

Desde una perspectiva electoral, el Movimiento al Socialismo (MAS) había alcanzado el segundo puesto en la campaña presidencial del 2002 con Evo Morales a la cabeza – ganada por Sánchez de Lozada –. También había adquirido las credenciales de 27 diputados y 5 senadores (11,9 por ciento), lo cual posicionaba al MAS como segunda fuerza política del país. Por su parte, el Movimiento Indio Pachakutik (MIP), fundado un año antes por Felipe Quispe, había ingresado

[251] Tras pasar 7 años en prisión, Felipe Quispe es nombrado secretario general de la CSUTCB en 1998.

al Congreso, alcanzando 5 diputados. Con el estallido de la Guerra del Gas (2003) y la dimisión de Sánchez de Lozada, la fuerza política y social del movimiento indígena, campesino y obrero ve una oportunidad real para un cambio de régimen político (García Linera, 2009). En efecto,

> En enero de 2004, el Congreso decidió la convocatoria a la Constituyente fijando un calendario que debía concluir el 6 de agosto de 2006. Ello abrió la posibilidad para un nuevo intento de articulación del movimiento indígena. El CONAMAQ instó a la CIDOB y la CSUTCB para definir una agenda conjunta. Ello sería posible cuando estas y otras organizaciones firmaran el « Pacto de Unidad » en octubre de 2004. (Cruz Rodríguez, 2012, p. 188)

Las organizaciones matrices del Pacto de Unidad promueven así una serie de discusiones y propuestas que, en su Tercer encuentro (2006), convergen en un programa común basado en 13 puntos[252]. Estos abarcan el Modelo de Estado, Ordenamiento Territorial y Autonomías, Recursos Naturales, Tierra y Territorio, Representación Política y Derechos Colectivos (Garcés, 2010). En particular, la propuesta relativa a la plurinacionalidad, la autonomía indígena originaria y el reconocimiento del pluralismo jurídico adquiere un rol central[253]. En términos generales, el programa del Pacto de Unidad constituye la ruta de transformaciones políticas e institucionales que, con la victoria presidencial del MAS y Evo Morales en 2006, conducen a la refundación del Estado Plurinacional de Bolivia en un referendo constitucional en el 2009.

[252] El Pacto de Unidad está compuesto la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), la Confederación Sindical de Comunidades Interculturales de Bolivia (CSCIB), la Confederación Nacional de Mujeres Campesina Indígena Originarias de Bolivia « Bartolina Sisa » (CNMCIOB-BS), la Confederación de Pueblos Indígenas del Oriente Boliviano (CIDOB) y el Concejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu (CONAMAQ).

[253] Para nuestra investigación, mencionamos algunos puntos del Pacto de Unidad: « 1. Las naciones y pueblos indígenas originarios planteamos un Estado Unitario Plurinacional, Pluricultural y Plurilingüe. La conformación de este Estado Plurinacional implica la refundación de nuestro país, el cual históricamente ha estado organizado de manera colonial y privilegiando a los sectores oligárquicos del país. El Estado Plurinacional debe expresarse en la participación de los pueblos y naciones indígenas originarias en todos los niveles de la estructura y gobierno de nuestro país; […] 3. Constitución de Autonomías Territoriales Indígenas Originarias y Campesinas, a partir de las cuales se realizará un reordenamiento territorial del país. Se reconoce la existencia de Autonomías Interculturales Urbanas. A partir de estos niveles territoriales de base se constituirán regiones; [...] 6. Reconocimiento de los sistemas jurídicos indígenas originarios dentro del principio de pluralismo jurídico que caracterizará el Estado Plurinacional; […]8. Respeto al ejercicio pleno de los Derechos Colectivos para pueblos y naciones originarios indígenas. Estos Derechos deberán expresarse en los distintos niveles de la estructura estatal plurinacional » (Garcés, 2010, p. 49).

b. El principio de plurinacionalidad

En este apartado, nos proponemos analizar los debates teóricos y experiencias políticas que prefiguraron la formulación del concepto de plurinacionalidad. Su origen se remonta a las reflexiones iniciadas por organizaciones indígenas y sindicales en la década de los setenta, las cuales problematizan las categorías de « etnia » y « cultura » como marcadores de adscripción política. En efecto, estos conceptos no responden a las exigencias políticas de las organizaciones indígenas bolivianas y ecuatorianas, que comienzan no solo a auto-reconocerse como pueblos, naciones o nacionalidades colonizadas internamente, sino también postulan la existencia de una civilización compartida.

Por un lado, la « civilización amazónica » se enmarca en un tipo de « vida itinerante », en donde el individualismo, el trabajo remunerado y el Estado burocrático no configuran sus marcos de referencia. Por otro lado, « la civilización andina » engloba un tipo de vida, en donde la organización del trabajo y la gestión de los bienes son esencialmente comunitarias (García Linera, 2009, p. 302). En este contexto, el reconocimiento genuino de la diversidad cultural y el pluralismo debe ir más allá del canon normativo defendido por el liberalismo y su versión multiculturalista. La posición plurinacionalista se inscribe entonces en el esfuerzo por enriquecer el concepto de pluralismo a partir de diferentes modos de vida al interior de un Estado Unitario. En palabras de Consuelo Sánchez,

> El proyecto de Estado plurinacional requiere de una nueva concepción del pluralismo que sea conforme con la diversidad sociocultural. Conlleva una ruptura con el monismo sociocultural de los Estados-nación liberales; también implica el distanciamiento con la concepción «pluralista» del multiculturalismo que sólo consiente una diversidad que no contravenga el modelo de sociedad liberal y su correspondiente forma estatal. La nueva forma del pluralismo tendría que asentarse en tres principios fundamentales: la igualdad sociocultural, el derecho a la identidad diferenciada y la facultad de autodeterminación. (Sánchez, 2019, p. 93)

Si bien la Constitución guatemalteca, el estatuto de autonomía en Nicaragua y la Constitución colombiana reflejan un avance en pro del reconocimiento de la diversidad cultural, las actuales constituciones ecuatoriana y boliviana alcanzan un mayor nivel de descolonización del Estado y sus instituciones. En efecto, representan un tercer ciclo de transformaciones constitucionales que más allá de ampliar los márgenes de la tolerancia cultural, reconoce las naciones originarias como cofundadoras del Estado y, por tanto, dotadas de una cierta soberanía y autodeterminación. Desde esta perspectiva, el principio de plurinacionalidad logra articular

conjuntamente el reconocimiento de la diversidad cultural y la autodeterminación de los pueblos originarios. También el principio aspira a transformar el régimen de propiedad y el régimen de bienestar social, ya que la propiedad comunal y la socialización de la riqueza son considerados como componentes indispensables de una democracia plural y justa. Los alcances políticos de estos dos procesos de cambio pueden explicarse históricamente en función de las reflexiones y experiencias políticas, organizativas y estratégicas del movimiento indígena ecuatoriano y boliviano.

1.

Desde la década de los setenta, el naciente movimiento indígena boliviano no solo se propuso la tarea de acompañar las luchas obreras y campesinas, sino también de orientar y conducir normativamente nuevos procesos de cambio. Como se mencionó, el katarismo y su dirección al interior de la CSUTCB contribuyeron positivamente a la formulación del proyecto de *Estado Plurinacional* como capaz de cristalizar conjuntamente el reconocimiento cultural y la socialización de la riqueza (Cruz Rodríguez, 2012). Aunque no se conoce con precisión el origen katarista del uso del concepto de « nación », Xavier Albó (2009) considera que su articulación política tiene varios orígenes.

Por un lado, las reflexiones de Fausto Reinaga influenciaron a toda una nueva generación de líderes indígenas que, tras realizar estudios universitarios, se propusieron establecer un nuevo horizonte de emancipación y liberación. En este sentido, el katarismo habría recuperado el concepto de « nación » usado por Reinaga, el cual servía de catalizador de reivindicaciones grupales relacionadas con el uso de la lengua aymara y el quechua, la reproducción de formas comunitarias de trabajo y una memoria histórica compartida. En Reinaga el concepto de *nación* cristaliza una conciencia e identidad cultural, cuya dimensión lingüística, social y política ha resistido a los procesos de aculturización y asimilación colonial. En este sentido, su uso político alimenta un horizonte de sentido que opera como motor vital y existencial y, en ese sentido, es capaz de fortalecer la estima, el respeto y la solidaridad. Como consecuencia, el katarismo reconstruye una forma de pertenencia colectiva (autorreconocimiento) que se fragua a contrapelo de las experiencias de sufrimiento y discriminación de tipo colonial y racista (Estado Liberal Republicano).

Por otro lado, el uso katarista del concepto de *nación* provendría de la matriz de pensamiento marxista, cuya recepción crítica se aleja de la versión economicista y evolucionista propuesta por el marxismo ortodoxo de aquel entonces. Como fundador del Partido Comunista Boliviano, Jorge Ovando Sanz había impulsado una serie de propuestas políticas promoviendo la convergencia de luchas entre obreros, campesinos e indígenas[254]. Luego de vivir un tiempo en exilio, Sanz retorna a Bolivia en la década de los sesenta con el objetivo de trabajar con el entonces vicepresidente Juan Lechín Oquendo (1960-1964), líder histórico de la Central Obrera Boliviana (COB). Durante este periodo, elabora su trabajo más importante *Sobre el problema nacional y colonial de Bolivia* (1961), en donde argumenta la existencia heterogénea de varias nacionalidades, tribus y grupos étnicos en el país.

En la segunda edición de 1984, Ovando Sanz desarrolla su tesis política principal según la cual la nación blanco-mestiza (la nación boliviana) ha dominado, explotado y colonizado históricamente a las otras naciones y nacionalidades presentes en el Estado[255]. En este sentido, estima que un « Estado Socialista » debe reconocer necesariamente el carácter *multinacional* del país, de lo contrario no podrá superar el colonialismo interno, el atraso de las fuerzas productivas y la dependencia estructural. Al respecto escribe: « El rasgo característico y antagónico de este Estado multinacional es que el número de habitantes de las nacionalidades oprimidas, tribus y grupos etnográficos es infinitamente superior al número de miembros de la nación boliviana. De

[254] Desde joven, Ovando Sanz había establecido una amistad con el científico y médico comunista Alejandro Lipschutz, quien lo introdujo a la teoría marxista y al « problema nacional ».

[255] Conviene mencionar que esta tesis se enmarca en una visión evolucionista-materialista de la formación de los conglomerados humanos, según la cual la « forma Estado » – último estadio de desarrollo sociopolítico – depende de la superación de formas previas de organización tales como la fratria-gens, la tribu y la nacionalidad. Desde su perspectiva, establece las siguientes definiciones que hacen eco de las reflexiones realizadas por L.H Morgan, leídas y comentadas por Marx (Gomez-Muller, 2021). En palabras de Ovando Sanz:

« l. - La gens es un grupo económico-social aparte, independiente, formado por personas unidas entre sí por vínculos de ascendencia común, y que corresponde al modo de producción de la comunidad primitiva.

2. - La tribu es la agrupación de gens con vínculos de ascendencia común establecidas en un mismo territorio, y que corresponde a un mayor desarrollo de las fuerzas productivas y a la aparición de la propiedad privada y de las clases.

3. - La nacionalidad es una agrupación de tribus afines por su idioma y origen y que viven en el mismo territorio, que corresponde al período de transición del régimen de comunidad primitiva al de la sociedad de clases.

4. - La nación es una comunidad humana estable, surgida en la época del capitalismo-ascensional, formada sobre la base de la comunidad de idioma, de territorio, de vida económica relacionada con la creación del mercado nacional, y de comunidad de psicología manifestada en la comunidad de cultura » (Ovando Sanz, 1984, p. 41).

donde resulta que la nación boliviana, siendo una minoría, sojuzga y oprime a la mayoría formada por las nacionalidades indígenas » (Ovando Sanz, 1984, p. 104).

En este contexto de reflexión teórica, las tesis políticas de la CSUTCB de 1983 ilustran claramente la articulación de una serie de ideas que circulaban en los espacios militantes, cuyo poder explicativo se adapta mejor a la realidad sociocultural boliviana. Esta articulación permitió realizar mediaciones políticas y culturales entre los horizontes de emancipación de clase y la liberación anticolonial. Desde esta perspectiva, la construcción de una sociedad justa y libre debe enmarcarse en el reconocimiento de la historia de los pueblos, naciones y nacionalidades que conforman el territorio. Como resultado, supone la integración estatal de formas de autogobierno indígena:

> Somos herederos de grandes civilizaciones. También somos herederos de una permanente lucha contra cualquier forma de explotación y opresión. Queremos ser libres en una sociedad sin explotación ni opresión organizada en un Estado plurinacional que desarrolla nuestras culturas y auténticas formas de Gobierno propio [...] no puede haber una verdadera liberación si no se respeta la diversidad plurinacional de nuestro país y las diversas formas de autogobierno de nuestros pueblos. [...] nuestra historia nos enseña que podemos desarrollar una lucha unitaria de todos los oprimidos del campo, pero respetando la diversidad de nuestras lenguas, culturas, tradiciones históricas y formas de organización y de trabajo. Debemos decir basta a una falsa integración y homogenización cultural que pretende despersonalizarnos a través de la castellanización forzosa, la aculturación y la alienación. (En Schavelzon, 2015, 76) (Nuestro subrayado)

En Ecuador, el uso del concepto « nacionalidad » proviene de una matriz de pensamiento similar. Desde la década de los setenta, el etnólogo ruso Yuri Zubritski había visitado y establecido relaciones con líderes indígenas del Amazonas en el marco de su trabajo como responsable de las emisiones en kichwa de Radio Moscú. Durante dicha actividad, realizó también investigaciones antropológicas que buscaban releer el contexto sociocultural ecuatoriano desde una visión marxista. Zubritski creía que la experiencia de la URSS podía inspirar los procesos de organización y lucha de los pueblos indígenas latinoamericanos y, de esta manera, orientar la construcción del socialismo. En efecto, la organización multinacional del país soviético era según él un ejemplo concreto de organización federal capaz de socializar los medios de producción y reconocer la diversidad cultural. En este contexto, la idea de « nacionalidad » coincidía con las reivindicaciones de los indígenas que priorizaban el reconocimiento de un tipo de identidad lingüística, social y cultural históricamente despreciada. De acuerdo con Iliana Almeida,

> El Instituto de Antropología de Otavalo invitó al etnógrafo ruso Yuri Zubritski a dirigir talleres sobre la diversidad de los pueblos en la Unión Soviética, y la metodología socio-política

> y cultural que se empleaba en la solución de los problemas propios de la diversidad nacional y étnica del país, plurinacional por excelencia. Al taller asistieron algunos líderes kichuas y varios estudiosos ecuatorianos. En las reflexiones comparativas sobre pueblos y culturas, se manifestó una idea que ya estaba latente en la conciencia de los indios: que se necesitaban conceptos realistas, bien definidos y contemporáneos para comprender y explicar la situación de los pueblos indígenas ecuatorianos, y que, a su vez, pudieran adelantar sus esperanzas y reivindicaciones. De esa manera fueron debatidos y admitidos los conceptos de nacionalidades y de Estado Plurinacional. (2008, p. 11)

Desde aquella época, la idea de *Estado plurinacional* comenzaba a circular en los medios militantes de las organizaciones indígenas rurales y de las fuerzas políticas urbanas, lo cual permitió la formulación de demandas sociales, políticas y culturales multisectoriales. Al respecto, la ley de Nacionalidades Indígenas propuesta por la CONAIE (1988) presuponía la reconfiguración del Estado y del imaginario nacional como horizonte de liberación y emancipación. Este horizonte debe ser concordante con la composición plurinacional del país. En dicho proyecto se leía: « 1. La República de Ecuador es un Estado plurinacional en el que participan los pueblos indígenas con su cultura, organización y derechos, especialmente el de la autodeterminación que esta ley garantiza y norma » (CONAIE, 1988). En la misma dirección, el Proyecto Político de la CONAIE (1994) define como objetivo principal la construcción de un Nuevo Modelo de Estado y la Nación Plurinacional. Al respecto, el Proyecto definía el concepto de la siguiente manera:

> El Plurinacionalismo propugna la igualdad, unidad, respeto, reciprocidad y solidaridad de todas las Nacionalidades que conformamos el Ecuador. Reconoce el derecho de las Nacionalidades a su territorio, autonomía política-administrativa interna, es decir a determinar su propio proceso de desarrollo económico, social, cultural, científico y tecnológico; para garantizar el desarrollo de su Identidad Cultural y Política: y por ende al desarrollo integral de la Nación. En base a la igualdad al reconocimiento de los derechos específicos y a la unidad indisoluble de las Nacionalidades, es que se constituirá y consolidará la verdadera Nación Plurinacional Ecuatoriana. (CONAIE, 1994) (Nuestro subrayado)

A la par del empleo del concepto de plurinacionalidad, las organizaciones indígenas habían formulado igualmente el concepto de « interculturalidad » como principio normativo de su acción política. Siguiendo a Catherine Walsh (2009), la interculturalidad presupone el reconocimiento, diálogo e intercambio entre *culturas* de forma igualitaria y simétrica. En su dimensión crítica, el principio de interculturalidad busca alterar la organización estatal, los imaginarios sociales y los patrones comportamentales basados en una visión monocultural. En materia pedagógica, conlleva construir formas de mediación entre la escuela « oficial » y las cosmovisiones indígenas que, en el marco de la reconfiguración del Estado, pueden dar origen al establecimiento de pedagogías y prácticas educativas críticas.

Como veremos más adelante, las organizaciones indígenas ecuatorianas han promovido durante décadas formas de *educación propia* como estrategia de resistencia y liberación. Como esfera de creación y reproducción de valores, la educación se convierte entonces en un campo de disputa y emancipación colectiva importante dentro de las comunidades. En efecto, esta educación cultiva y revaloriza, desde la infancia, el sentimiento de pertenencia cultural como respuesta al desprecio y discriminación promovidos por la educación colonial. Influenciados por la pedagogía popular y liberacionista (Paulo Freire), los proyectos educativos indígenas buscan crear una conciencia de la opresión (concientización) y, de esta manera, suscitar el análisis crítico de la realidad. Con esta nueva conciencia, el educando puede desarrollar estrategias de emancipación concordantes con los valores, prácticas e instituciones de la propia comunidad. En la década de los ochenta, la idea de Educación Intercultural Bilingüe (EIB) formula, por ejemplo, el objetivo de preservar los valores culturales al interior de las comunidades y fomentar la conciencia crítica desde una perspectiva comunitaria y no individualista (Rodríguez Cruz, 2018).

La educación intercultural supone la transformación de las políticas educativas destinadas a la asimilación e integración de los pueblos, naciones y nacionalidades indígenas al canon de ciudadanía de origen hispánico. En este sentido, exige el reconocimiento de la diversidad cultural tanto en el ámbito político y legal como en el ámbito educativo y formativo, ya que en la primera infancia se forman las primeras representaciones sociales y simbólicas de pertenencia política. Si la diversidad cultural no se enseña en la escuela « oficial », los futuros ciudadanos reproducirán una falsa representación de la composición culturalmente homogénea del país, lo cual facilita la reproducción de discursos, actitudes y prejuicios racistas. En este contexto,

> El principio de la interculturalidad ha guiado las demandas, acciones y propuestas del movimiento, dirigidas a repensar y refundar el Estado. Y estas demandas, acciones y propuestas han servido para sentar las bases semánticas de la interculturalidad en el Ecuador; que, más que a una relación entre culturas, se refiere a cambios profundos para que todas estas culturas tengan reflejo, representación y articulación en lo económico, social, jurídico y político en los campos del saber y en la construcción de una sociedad (pluri)nacional. (Walsh, 2009, p. 53)

En conclusión, la plurinacionalidad y la interculturalidad se transforman no solo en un principio de la plataforma política de la CONAIE, sino también en un objetivo transversal de los procesos de refundación estatal ocurridos en Ecuador y Bolivia. Lejos de promover la homogeneización e integración cultural, ambos principios suponen un ejercicio de reconocimiento mutuo capaz de reflejar la naturaleza culturalmente diversa del país.

2.

Complementando el análisis de la articulación política del principio de plurinacionalidad, Álvaro García Linera sugiere en su artículo *Autonomías Indígenas y Estado Multinacional* (2009) una interesante propuesta de transformación y acomodación estatal de las demandas de reconocimiento cultural y socialización de la riqueza en Bolivia. Aunque no recurre al concepto de plurinacionalidad, su propuesta se inscribe en la tradición de pensamiento crítico boliviano y latinoamericano que busca encontrar formas de articulación revolucionaria de las luchas obreras, campesinas e indígenas. En efecto, estima que los presupuestos individualistas del liberalismo deben ser ampliados con una comprensión de la *comunidad política* como un conglomerado multicivilizacional capaz de articular un nuevo tipo de universalidad (Gomez-Muller, 2014a).

Sobre la base de las investigaciones de René Zabaleta Mercado (1986), el antiguo vicepresidente de Bolivia considera que en el país coexisten civilizaciones que no necesariamente comparten la forma de vida liberal y republicana. Retomando una expresión de Zabaleta Mercado, afirma que la composición del Estado boliviano es de naturaleza « abigarrada », ya que distintos modos de producción, tiempos históricos y sistemas políticos conviven y coexisten de manera asimétrica y desarticulada. A su juicio, el problema político irresuelto en Bolivia no se relaciona con la diversidad de formas de vida, sino con la selección arbitraria de « aptitudes, de competencias y valores monopolizados por determinados grupos, en detrimento de otros » (2009, p. 296). En efecto, la visión colonialista y oligárquica de la « nación boliviana » ha querido reducir las diferencias culturales, lingüísticas, sociales y políticas a un canon único de nacionalidad y, por tanto, a una forma de vida hegemónica, la liberal occidental. Dicho de otro modo: « se puede decir que Bolivia es un país donde coexisten desarticuladamente varias civilizaciones, pero donde la estructura estatal recoge la lógica organizativa de una sola de ellas, la moderna mercantil capitalista » (2009, p. 287).

Si bien la Revolución de 1952 promovió la incorporación universal de masas indígenas y campesinas a las prerrogativas de la ciudadanía, su materialización ocurrió en una tradición cultural bien definida, la hispánica. Como resultado, el acceso a la educación se reconoció únicamente en castellano, lo que obliga a millones de campesinos indígenas a ejercer ciudadanía en un idioma extraño. Por la misma razón, era difícil acceder a la atención pública, subsidios económicos y créditos agrarios, razón por la cual el Estado seguía siendo una entidad cultural y

lingüísticamente ajena a las mayorías campesinas indígenas del país. Como tal, el ascenso social estaba predefinido por un tipo de « capital étnico » que, por un lado, aseguraba los privilegios de ciudadanos blanco-mestizos y, por otro lado, excluía a los ciudadanos campesinos, indígenas y negros. En este sentido, la vestimenta, los rasgos faciales, el acento o la lengua materna eran considerados jerárquicamente como un « surplus » o bien como un « déficit » simbólico. En sus palabras:

> La ciudadanía de primera es para las personas que puedan exhibir los blasones simbólicos de la blanquitud social (apellido, redes sociales, porte personal), que las ubican como aptas para acceder a cargos de gobierno, de mando institucional o empresarial y reconocimiento social; en tanto que la ciudadanía de segunda es para aquellos que, por su origen rural, su idioma o color de piel, son « disuadidos » para ocupar los puestos subalternos, las funciones de obediencia y los ascensos sociales mutilados. (2009, p. 278)

García Linera reconoce los aportes normativos del multiculturalismo liberal y su esfuerzo por acomodar y reformar la estructura monocultural del Estado moderno. En efecto, comparte con Taylor y Kymlicka la crítica al Estado-nación como una forma de etnocentrismo disimulado (García Linera, 2009, p. 313). Por esta razón, considera que la « multinacionalización » del Estado boliviano es una necesidad política y social. Dicho proceso es similar al ocurrido en Canadá, Suiza, Bélgica, Nigeria, Sudáfrica y la India, en donde se ha democratizado las estructuras de poder y el capital simbólico históricamente monopolizados por un *etnos* particular.

Ahora bien, Linera delinea un programa de transformación política que va más allá del proyecto multiculturalista, dado que este no ha logrado desprenderse del etnocentrismo liberal que, en su formulación norteamericana, se inscribe en la dicotomía « mayoría-minoría », lo cual es difícilmente adaptable a los contextos latinoamericanos. Como afirmaron Ovando Sanz y Zabaleta Mercado, los pueblos, naciones y nacionalidades indígenas en Bolivia constituyen la mayoría poblacional de un Estado gobernado por una minoría blanca-mestiza privilegiada.

Desde esta perspectiva, Linera reconoce la existencia de varios « regímenes civilizatorios », cuya articulación y reconocimiento público supone una transformación del Estado y de la hegemonía existente. Siguiendo las reflexiones de Norberto Elías y Guillermo Bonfil Batalla, arguye que una civilización es « un conjunto coherente de estructuras generativas de orden material, político y simbólico que organizan de manera diferenciada las funciones productivas, los procesos técnicos, los sistemas de autoridad, la organización política, además de los esquemas simbólicos con los que las colectividades extensas dan coherencia al mundo » (2009, p. 301).

Al respecto, asume la coexistencia asimétrica de cuatro tipos de estructuras generativas en Bolivia: i) la moderna, mercantil e industrial, ii) la mercantil doméstica, artesanal y campesina; iii) la comunal; y iv) la amazónica. Cada una de estas « estructuras generativas » o « regímenes civilizatorios » presupone una particular relación con el trabajo, la producción, el Estado, la organización política y la evaluación moral. A su juicio, la mayoría de la población en Bolivia se inserta en marcos de referencia de tipo ii) y iii), los cuales, a diferencia de i), se caracterizan por promover formas de deliberación asamblearia, despersonalización del poder, revocabilidad consensual y rotación de funciones.

En este contexto, Álvaro García Linera anota que existen tres posibles caminos de gestión de la diversidad cultural en Bolivia: 1) continuar con el Estado monocultural y colonial; 2) reconocer la autonomía nacional de determinados grupos y la posible formación de nuevos Estados; 3) diseñar una nueva arquitectura estatal capaz de redistribuir poderes y competencias (Estado multinacional y multicivilizatorio). Mientras la primera opción es descartada por su naturaleza antidemocrática, colonialista y excluyente, la segunda lo es por el grado de conflictividad política y social que puede representar nacional y regionalmente. Por esta razón, propone seguir la tercera opción: « Un modo de iniciar la resolución de este desencuentro entre pluralidad cultural de la sociedad y monopolización étnica del Estado, que reproduce discriminación y dominación colonial, reside precisamente en emprender procesos de reconocimiento asimétrico y diferenciado de identidades nacionales y étnicas, a escala macro y regional » (2009, p. 320).

Retomando los aportes teóricos de Héctor Díaz-Polanco y la experiencia política neozapatista, García Linera considera que el primer paso consiste en el reconocimiento de *autonomías regionales* organizadas en función de criterios lingüísticos y culturales. Como ejercicio de autodeterminación, estas autonomías deben lógicamente contar con el reconocimiento de autogobiernos que en muchos casos han perdurado históricamente gracias a estructuras comunitarias o sindicales. Esto significa igualmente el reconocimiento de órganos deliberativos y autoridades ejecutivas locales y regionales, preservando el principio de proporcionalidad y representación étnica. También supone el reconocimiento igualitario de los derechos de participación y decisión de los habitantes no indígenas, así como formas de jurisdicción autonómica. En términos presupuestales, estas autonomías regionales deben tener acceso a fondos

estatales y alcanzar un nivel de representación y participación a nivel estatal. En conjunto, el reconocimiento de autonomías regionales refleja el carácter multinacional y multicivilizatorio de la comunidad política, fortaleciendo a su vez la cohesión y participación intracultural e intercultural.

En el caso de la comunidad aymara, la autonomía regional puede tener – dice Linera –unas prerrogativas extendidas, ya que su proceso de politización y unidad cultural tiene una larga trayectoria. En este sentido, la nueva *comunidad política* debe reconocer la nacionalidad aymara como parte del Estado y beneficiar de un reconocimiento constitucional explícito que delimite claramente los alcances normativos del régimen autonómico. A su juicio, la estructura política emergente puede asimilarse al estatuto autonómico nicaragüense. Como resultado, la nación aymara gozaría de un órgano ejecutivo y una cámara legislativa capaz de tomar decisiones en materia administrativa, educativa, política y presupuestal; propuesta que, como vicepresidente, no impulsará.

Todas las transformaciones propuestas suponen lógicamente una reorganización de la estructura del Estado a nivel ejecutivo, legislativo y judicial, en donde el ámbito estatal y autonómico estén claramente coordinados. La representación y participación de las autonomías debe reflejarse igualmente en los ministerios y las Cámaras. En este sentido, la nueva *comunidad política* reconoce estructuras organizativas, simbólicas y deliberativas que no coinciden necesariamente con la forma de vida liberal y su visión de participación política representativa. A diferencia del reconocimiento promovido por el multiculturalismo liberal, la propuesta del Estado multicivilizacional – que podríamos llamar igualmente *plurinacional* – supone, por un lado, el *reconocimiento simétrico* de formas de vida liberal, comunitaria e « itinerante » y, por otro lado, el *reconocimiento asimétrico* de autonomías regionales capaces de reparar, compensar e igualar desigualdades históricas. Si bien el reconocimiento de la autonomía regional no es en sí una propuesta anticapitalista, contribuye ampliamente al proceso de descolonización del Estado y el imaginario colectivo. De modo que las relaciones sociales y económicas de tipo no capitalista presentes en Bolivia pueden tener un espacio de desarrollo y maduración que podría desplazar paulatinamente la economía capitalista.

3.

La instalación de la Asamblea Constituyente boliviana (2006) y de la Asamblea Constituyente ecuatoriana (2007) ofrece una oportunidad histórica para materializar las transformaciones sociales y estatales promovidas por organizaciones indígenas, sociales y populares. En Bolivia, el Pacto de Unidad elabora la propuesta « Por un Estado Unitario Plurinacional Comunitario, Libre, Independiente, Soberano, Democrático y Social » (2007) (Garcés, 2010), en donde se delinean los principios rectores y estructurantes de la futura constitución. Por ejemplo, el Título I relativo a la doctrina y principios constitucionales (Disposiciones Generales) reconoce la preexistencia de las naciones y pueblos originarios y afrodescendientes y su respectivo dominio y soberanía ancestral (libre determinación). También, reconoce expresamente el pluralismo jurídico, político, cultural y lingüístico y la descentralización con autonomías territoriales.

Como forma de Gobierno, reconoce la organización democrática, participativa, representativa y comunitaria. Del mismo modo, estipula la prohibición del latifundio, la oficialidad de lenguas indígenas y la wiphala como símbolo patrio, entre otras disposiciones. Finalmente, incorpora la idea del « Vivir Bien » como consustancial de los principios de solidaridad, redistribución, equilibrio, armonía, complementariedad, reciprocidad, equidad social y de género. A raíz de las protestas y violencia desatadas por los sectores oligárquicos de la « Media Luna », la propuesta del Pacto de Unidad sufrió grandes cambios que recortaron su alcance transformador, especialmente, en lo que concierne a la explotación de recursos y regímenes autonómicos[256].

Tras superar una tensa y violenta coyuntura política, Bolivia promulga una nueva Constitución (2009) que reconoce la estructura del Estado como plurinacional, comunitario, intercultural, descentralizado y con autonomías (Arts. 1 y 9)[257], así como la libre determinación,

[256] En efecto, « Los acuerdos posteriores en el seno de la ajetreada Asamblea Constituyente se orientaron hacia el reconocimiento de una propiedad compartida entre las naciones y pueblos indígenas originarios y campesinos y el Estado Unitario Plurinacional. Asimismo, la Constitución, que finalmente fue aprobada en 2009, a través de una salida pactada, no incluyó la figura de consulta vinculante para la exploración y explotación de recursos naturales, sino solo "consulta informada" » (Svampa, 2016, p. 341).

[257] Artículo 1: Bolivia se constituye en un Estado Unitario Social de Derecho Plurinacional Comunitario, libre, independiente, soberano, democrático, intercultural, descentralizado y con autonomías. Bolivia se funda en la pluralidad y el pluralismo político, económico, jurídico, cultural y lingüístico, dentro del proceso integrador del país.

autonomía y autogobierno de los pueblos indígenas originarios campesinos (Art. 2)[258]. También reconoce el principio del « Vivir Bien » (Art. 8)[259] y la forma de gobierno democrático, participativo, representativo y comunitario (Art. 11) (Art. 26, II). Ratifica el derecho relativo al libre ejercicio espiritual, cultural y tradicional del derecho propio, la oficialidad del conjunto de lenguas indígenas habladas en el país (Art. 5), al cual le dedica el extenso Capítulo IV sobre Derechos de las Naciones y Pueblos Originarios Campesinos (Art. 30). En detalle, este Capítulo IV reconoce que las naciones y pueblos indígenas originarios campesinos gozan de los siguientes derechos: i) existir libremente; ii) gozar de su identidad cultural, espiritual, religiosa, ideológica y lingüística; iii) ejercer la libre determinación y definir su organización territorialidad; iv) aplicar y hacer valer la CLPI; v) promover formas de coordinación entre las instituciones de autogobierno y la estructura general del Estado.

Por su parte, la Constitución reconoce la vocación de la educación como « descolonizadora, liberadora, revolucionaria, crítica y solidaria » e « intracultural, intercultural y plurilingüe » (Arts. 17, 78 y 96). También, garantiza la igualdad jerárquica entre la justicia ordinaria y la justicia indígena (Art. 179)[260] y estipula la creación de una Ley de Deslinde Jurisdiccional destinada a reglamentar los mecanismos de cooperación y coordinación entre los múltiples sistemas de derecho (Art. 192, III). La Constitución reconoce asimismo el régimen de autonomías y descentralización constituido por autonomías departamentales, regionales, municipales e indígenas (Arts. 267, 276 y 286). En concreto, la autonomía indígena originaria campesina (AIOC) goza de derecho de autogobierno, garantizando el Estado el reconocimiento de sus respectivas estructuras políticas, jurídicas sociales y económicas (Arts. 289, 290 y 296). Entre otros aspectos,

[258] Artículo 2. Dada la existencia precolonial de las naciones y pueblos indígena originario campesinos y su dominio ancestral sobre sus territorios, se garantiza su libre determinación en el marco de la unidad del Estado, que consiste en su derecho a la autonomía, al autogobierno, a su cultura, al reconocimiento de sus instituciones y a la consolidación de sus entidades territoriales, conforme a esta Constitución y la ley.

[259] Artículo 8. I. El Estado asume y promueve como principios ético-morales de la sociedad plural: ama qhilla, ama llulla, ama suwa (no seas flojo, no seas mentiroso ni seas ladrón), suma qamaña (vivir bien), ñandereko (vida armoniosa), teko kavi (vida buena), ivi maraei (tierra sin mal) y qhapaj ñan (camino o vida noble).

[260] Artículo 179. I. La función judicial es única. La jurisdicción ordinaria se ejerce por el Tribunal Supremo de Justicia, los tribunales departamentales de justicia, los tribunales de sentencia y los jueces; la jurisdicción agroambiental por el Tribunal y jueces agroambientales; la jurisdicción indígena originaria campesina se ejerce por sus propias autoridades; existirán jurisdicciones especializadas reguladas por la ley. II. La jurisdicción ordinaria y la jurisdicción indígena originaria campesina gozarán de igual jerarquía.

implementa un Modelo Económico Social Comunitario Productivo inspirado en los diferentes tipos de propiedad e intercambios económicos presentes en el país.

Paralelamente, la Asamblea Constituyente de Ecuador discute las bases políticas, administrativas y económicas de la refundación del Estado. Al respecto, la CONAIE presenta un documento de propuesta intitulado « Constitución del Estado Plurinacional de Ecuador » (2007), en donde defiende 5 principios fundamentales: i) la construcción de un Estado Plurinacional; ii) la nacionalización y no privatización de la biodiversidad y de los recursos naturales: iii) el reconocimiento de distintas formas de democracia; iv) los principales servicios sociales no pueden ser tratados como mercancías; v) la construcción de un modelo económico social, solidario, ecológico, equitativo, soberano, planificado e incluyente. Lo anterior se enmarca en un esfuerzo por superar el modelo económico neoliberal y el enfoque multiculturalista liberal. Desde la perspectiva de la CONAIE,

> la plurinacionalidad no implica solamente una declaratoria formal en el artículo primero de la constitución, sino un cambio en la estructura del Estado y del modelo económico, en el marco del reconocimiento de niveles importantes de autogobierno territorial y del manejo y protección de los recursos naturales, en el ejercicio de la autoridad sobre las instituciones que manejan asuntos de vital importancia como la educación y la salud, en el reconocimiento de la pluralidad jurídica, en la oficialización de los idiomas indígenas y la construcción de una verdadera interculturalidad sin imposiciones. (2007)

En efecto, las peculiaridades socioculturales de los pueblos indígenas amazónicos y andinos dependen de una matriz civilizatoria, cuyos valores, saberes, sistemas de autoridad y administración de justicia exceden el canon liberal. Lejos de significar obstáculos para los procesos de modernización, esta matriz civilizatoria ofrece aportes fundamentales para la refundación del Estado y sus valores democráticos; en este sentido el reconocimiento de la diversidad cultural y el reconocimiento de valores democráticos convergen en el mismo horizonte emancipatorio. Así pues,

> El reconocimiento de un Estado Plurinacional implica también el reconocimiento de las *diversas maneras de ejercer la democracia*. Este reconocimiento abrirá enormes posibilidades de aprendizaje intercultural y de enriquecimiento del sistema democrático ecuatoriano, de modo que los ecuatorianos podamos contar con una verdadera democracia, más participativa y profundamente arraigada en nuestra historia y en nuestras raíces culturales. Algunos ejemplos de estas prácticas ancestrales de ejercicio democrático son: el consenso comunal andino en asambleas participativas, la revocatoria del mandato, la construcción comunitaria de un mandato para las autoridades y el principio de mandar obedeciendo. (CONAIE, 2007)

Luego de la discusión constituyente, Ecuador promulga una nueva Constitución (2008) que incorpora varias de las propuestas de la CONAIE. En efecto, la Constitución reconoce la naturaleza

plurinacional e intercultural del Estado (Art. 1)[261] y la oficialidad del castellano, el kichwa y el shuar (Art. 2)[262], lo cual debe estar igualmente reflejado en la política educativa del país (Art. 347). El Título II, Sobre los Derechos, abarca los siguientes capítulos que tratan sobre los derechos culturales y ecológicos: a) el Capítulo II sobre los Derechos del Buen Vivir; ii) el Capítulo IV sobre los Derechos de las comunidades, pueblos y nacionalidades; y iii) el Capítulo VII sobre Derechos de la Naturaleza.

En detalle, el Capítulo II propone un régimen integral del Buen Vivir, en el cual se garantiza el derecho al agua como patrimonio nacional estratégico de uso público y esencial para la vida (Art. 12) y el acceso seguro y permanente a alimentos sanos, suficientes y nutritivos (soberanía alimentaria). También reconoce el derecho a un ambiente sano y ecológicamente equilibrado concordante con la sostenibilidad y el Buen Vivir (Art. 14), razón por la cual el Estado tiene la obligación de promover formas alternativas no contaminantes de producción y abastecimiento de energía. Además de garantizar el acceso universal, intercultural y democrático a la información, la educación, salud y vivienda, reconoce el derecho de construir y mantener su propia identidad cultural (Art. 21) sin menoscabo de los derechos reconocidos en la Constitución.

Por su parte, el Capítulo IV reconoce una amplia lista de prerrogativas y derechos culturales y colectivos relacionados con el pluralismo jurídico, la propiedad comunitaria, la organización territorial y la participación. Reconoce la existencia de comunidades, pueblos y nacionalidades indígenas, el pueblo afroecuatoriano y el pueblo montubio como miembros consubstanciales del Estado ecuatoriano, único e indivisible (Arts. 56, 58 y 59). El artículo 60 reconoce en particular

[261] Art. 1. El Ecuador es un Estado constitucional de derechos y justicia, social, democrático, soberano, independiente, unitario, intercultural, plurinacional y laico. Se organiza en forma de república y se gobierna de manera descentralizada. La soberanía radica en el pueblo, cuya voluntad es el fundamento de la autoridad, y se ejerce a través de los órganos del poder público y de las formas de participación directa previstas en la Constitución. Los recursos naturales no renovables del territorio del Estado pertenecen a su patrimonio inalienable, irrenunciable e imprescriptible.

[262] Art. 2.- La bandera, el escudo y el himno nacional, establecidos por la ley, son los símbolos de la patria. El castellano es el idioma oficial del Ecuador; el castellano, el kichwa y el shuar son idiomas oficiales de relación intercultural. Los demás idiomas ancestrales son de uso oficial para los pueblos indígenas en las zonas donde habitan y en los términos que fija la ley. El Estado respetará y estimulará su conservación y uso.

circunscripciones territoriales indígenas (CTIs) con el objetivo de preservar la cultura y facilitar nuevas formas de organización territorial[263].

El extenso artículo 57 reconoce una serie de derechos culturales colectivos de los pueblos indígenas relacionados con el derecho a mantener y desarrollar la identidad, el sentido de pertenencia, las costumbres y las tradiciones ancestrales ; el derecho a no ser objeto de racismo o discriminación fundada en la identidad étnica o cultural ni ser desplazados de sus territorios ancestrales ; el derecho a conservar la propiedad imprescriptible de tierras comunitarias y su adjudicación gratuita; el derecho a la CLPI ; el derecho a conservar y desarrollar formas propias de organización social, política jurídica. Finalmente, reconoce la educación intercultural bilingüe, las estructuras de representación y organización como medio de participación y cohesión social, así como la irreductibilidad e intangibilidad de la posesión de los territorios de los pueblos en aislamiento voluntario, entre otros.

Por su parte, el Capítulo VII reconoce los derechos de la naturaleza y la Pachamama, lo cual reafirma el esfuerzo de traducción intercultural de categorías políticas y sociales de diferente origen civilizacional. Como sujeto, la naturaleza tiene derecho a la restauración ecológica y ambiental y, por tanto, beneficiar de una especial protección a fin de preservar sus ciclos vitales (Arts. 71 y 72)[264]. El Título IV sobre Participación y Organización del Poder reconoce la participación de las nacionalidades indígenas, la jurisdicción indígena y tres tipos de mecanismos de democracia (representativa, directa y comunitaria) (Capítulo IV). El Título V sobre Organización Territorial del Estado reconoce los gobiernos autónomos descentralizados y los regímenes especiales (Capítulo III). El Título VI sobre el régimen de Desarrollo propone el Buen Vivir como catalizador de la plurinacionalidad, la redistribución equitativa de la riqueza, la interculturalidad y el respeto de la naturaleza (Art. 275).

---

[263] Art. 60.- Los pueblos ancestrales, indígenas, afroecuatorianos y montubios podrán constituir circunscripciones territoriales para la preservación de su cultura. La ley regulará su conformación. Se reconoce a las comunas que tienen propiedad colectiva de la tierra, como una forma ancestral de organización territorial.

[264] Art. 71. La naturaleza o Pacha Mama, donde se reproduce y realiza la vida, tiene derecho a que se respete integralmente su existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos.

Art. 73. El Estado aplicará medidas de precaución y restricción para las actividades que puedan conducir a la extinción de especies, la destrucción de ecosistemas o la alteración permanente de los ciclos naturales.

En este orden de ideas, las constituciones ecuatoriana y boliviana amplían los alcances normativos del *nuevo constitucionalismo latinoamericano* reafirmando conjuntamente la aplicación de derechos económicos, culturales y políticos. Los derechos son garantizados por varias esferas del Estado, las cuales refuerzan el bienestar, la libertad y la igualdad ciudadana. Asimismo, estas dos constituciones fundan los derechos desde una perspectiva *integral*, la cual busca superar la jerarquía preestablecida entre los derechos de primera generación (civiles y políticos), segunda generación (económicos, sociales y culturales) y tercera generación (colectivos y ambientales). En efecto, esta integralidad concibe a la persona como un ser en constante interacción con la sociedad y el medio ambiente, razón por la cual *reconoce* la importancia y complementariedad de todas las esferas de nuestra existencia (económica, jurídica, social y cultural) (Larrea Maldonado, 2010).

4.

Siguiendo a Boaventura de Sousa Santos (2021), consideramos que todo proceso de cambio implica contradicciones, avances y retrocesos, razón por la cual un balance crítico es necesario. Luego de la refundación del Estado en Ecuador y Bolivia, comienza el momento político *postconstituyente* que presupone el desarrollo de nuevos antagonismos políticos y sociales que se inscriben en la frontera entre los derechos y la expansión del capital. El reconocimiento formal del Estado Plurinacional y las autonomías indígenas se inscribe en la prolongación y ampliación de los presupuestos normativos del nuevo constitucionalismo latinoamericano. En este sentido, constituye un claro avance en pro de la socialización de la riqueza y la decolonización de las instituciones públicas y de los imaginarios nacionales. En efecto, ambos procesos constituyentes buscaron igualar en el plano de los derechos distintas formas de vida y estructuras civilizatorias que coexisten de manera abigarrada y asimétrica. Como resultado, este proceso supuso la diversificación y democratización de las fuentes normativas de la soberanía, la propiedad, el bienestar, el territorio, la participación y la administración de justicia.

Ahora bien, el nivel de materialización e implementación de estos principios ha sido lento y errático. Además de los conflictos relativos al extractivismo, el proceso de conformación de las autonomías y autogobiernos (AIOC) en Bolivia ha sido obstaculizado por falta de voluntad

política, legislativa y administrativa[265]. De los 30 procesos de constitución de AIOC, solo 7 han logrado el reconocimiento como Autogobiernos Autónomos Indígenas Originarios Campesinos (GAIOC). Cuatro lo han logrado bajo la conversión de municipio a GAIOC (vía municipio): el guaraní de Charagua Iyambae y el Kereimba Iyaambae en el Departamento de Santa Cruz y la nación originaria Uru Chipaya y Salinas de Garci Mendoza en el Departamento de Oruro. Tres han sido reconocidos bajo la conversión de Territorio Indígena Originario Campesino (TIOC) a GAIOC (vía territorio): el quechua de Raqaypampa en Cochabamba, el Jatun Ayllu Yura en Potosí y el Territorio Indígena Multiétnico (TIM) en Beni.

Ciertamente, el reconocimiento de la autonomía y del autogobierno exige varios procedimientos administrativos y burocráticos que dificultan el ejercicio autonómico (Costas Monje & López, 2022). Para lograr el reconocimiento del autogobierno, es necesario lograr una certificación del Viceministerio de Autonomías que compruebe la existencia de una base poblacional y su respectiva ancestralidad territorial. Luego se debe realizar una consulta a la comunidad, levantar un acta de decisión. En caso favorable, se debe solicitar la aprobación del Tribunal Supremo Electoral para la realización de referéndum de conversión y, de esta manera, convocar a una asamblea constituyente u órgano deliberativo. Esta última es la encargada de diseñar el Estatuto autonómico, el cual, si logra superar el control de constitucionalidad del Tribunal Plurinacional Constitucional, debe someterse una vez más en un referéndum (Sánchez, 2019).

Por su parte, la institucionalización de las tres modalidades del ejercicio de democracia, la comunitaria, la representativa y la participativa, tiene una trayectoria similar. Aunque hay un esfuerzo por interculturalizar los mecanismos democráticos, existe una brecha de implementación en relación con el reconocimiento de los autogobiernos comunitarios. En efecto, persiste la preconización de la democracia representativa de origen liberal en detrimento de la democracia participativa y comunitaria. Por ejemplo, el Estado no ha reglamentado mediante una ley las modalidades de funcionamiento de la CPLI, lo cual ha contribuido a soslayar, desviar o desvirtuar

[265] Conviene mencionar que « El marco constitucional de las autonomías indígenas originarias campesinas (AIOC) establece tres vías de acceso a la autonomía: i) la autonomía basada en los territorios indígenas originarios campesinos, ii) la conversión de un municipio en AIOC, y iii) la región que adopte la cualidad de AIOC » (Sánchez, 2019, p. 135).

el mandato popular de las más de 1000 consultas « antimineras ». La omisión al referendo popular sobre el cuarto mandato de Evo Morales refleja igualmente una falta de coordinación entre las distintas formas de participación democrática.

En la mayoría de los conflictos socioculturales ha prevalecido la lógica estatal de construcción de la autonomía y la democracia « desde arriba », llegando a convertir la plurinacionalidad en una « palabra mágica » sin correlación material e institucional efectiva (Cusicanqui Rivera, 2018). En Bolivia, « El balance del proceso es claroscuro y expone de manera nítida la brecha entre el reconocimiento constitucional de los derechos a la libre determinación y al autogobierno, y las dificultades, frenos e incluso retrocesos en su ejercicio » (De Sousa Santos & Exeni Rodríguez, 2021, p. 29).

En Ecuador, el proceso de reconocimiento de autonomías indígenas tiene una trayectoria similar, ya que ha sido bastante limitado por causa de las políticas de control territorial en el marco del extractivismo nacional-popular (2008-2016) y, más recientemente, por el retorno del neoliberalismo y la violencia narco-paramilitar (2017-) (Ortíz-T, 2021). Constitucionalmente, las circunscripciones territoriales indígenas (CTIs) son un tipo de organización territorial *de carácter especial* destinada a gestionar un territorio con características socioculturales diferentes a las del resto del país. Ahora bien, estas circunscripciones no conforman un régimen autonómico, ya que este estatus es reservado exclusivamente a la forma de ordenamientos territoriales de tipo regional. De tal modo, la CTI no constituye una nueva entidad en la organización territorial ecuatoriana, razón por la cual debe adecuarse al régimen de municipios, cantones y parroquias existente (Sánchez, 2019). Al respecto, Pablo Ortiz analiza la dificultad que los Autogobiernos comunitarios de Pukará Pesillo (Cayambe, Sierra Norte) y el Autogobierno de los Kichwa de Pastaza han tenido para alcanzar el reconocimiento estatal de su autonomía. Esto evidencia los antagonismos entre procesos autonómicos y el Estado Plurinacional en materia de organización territorial, modelo de desarrollo y gobernanza local. En palabras de Consuelo Sánchez:

> La Constitución no califica de autónomo al régimen de administración especial de las circunscripciones; tampoco le otorga la potestad de disponer de estatutos de autonomía -como sí lo indica para el caso de las regiones y los distritos metropolitanos-. El COOTAD [Código Orgánico de Organización Territorial, Autonomía y Descentralización] especifica que las circunscripciones territoriales se rigen por sus «estatutos constitutivos, para el pleno ejercicio de sus derechos colectivos», pero no dice que sean estatutos autonómicos. Este régimen de administración especial no da lugar a la creación de entidades políticas autónomas. La diferencia entre entidades administrativas y entidades políticas autónomas es crucial: la primera está asociada a una descentralización administrativa; en tanto que la autonomía implica

> fundamentalmente una descentralización política o el traspaso de poder político, que permita a los pueblos contar con la capacidad de autogobierno no solo en los asuntos de su vida colectiva sino también en los asuntos y las decisiones del Estado. (2019, p. 158)

En resumen, luego de promulgar una nueva Constitución ambos países entran en una serie de conflictos socioambientales que contravienen los fundamentos políticos de la plurinacionalidad, la autonomía y la CLPI (Schavelzon, 2015) (Merino, 2022). Por un lado, la fractura entre el « correísmo » y la CONAIE en Ecuador favoreció no solo el retorno del extractivismo neoliberal con Lenin Moreno (2017-2021) y Guillermo Lasso (2021-2023), sino también el florecimiento del narcotráfico durante el gobierno de Daniel Noboa (2023-). Por otro lado, la fractura del Pacto de Unidad en Bolivia redundó posteriormente en el retorno temporal del neoliberalismo, durante el gobierno de facto de Jeanine Añez (2019-2020). Esta fractura explica igualmente las contradicciones internas al interior del Movimiento al Socialismo (MAS), las cuales oponen las fuerzas oficialistas del presidente Luis Arce y las fuerzas « evistas » ligadas al expresidente Evo Morales. Como proyecto de sociedad alternativa, el Estado Plurinacional tiene que cerrar las brechas de implementación y retomar los cauces políticos y normativos presentes en su formulación ecológica, anticolonial y anti-extractivista originaria.

c. El Sumak Kawsay o Buen vivir (Ecuador) y el Suma Qamaña o Vivir Bien (Bolivia)

El segundo concepto que vamos a examinar emerge igualmente en el marco de procesos de revueltas populares, revitalización cultural y reconfiguración estatal en Ecuador y Bolivia. De origen kichwa, el « Sumak Kawsay » está compuesto por dos palabras. Por un lado, la palabra « Sumak », cuyo significado puede referir a la plenitud, la excelencia, lo sublime o lo superior. Y, por otro lado, la palabra « Kawsay », que significa vida o existencia. De manera similar, el « Suma Qamaña » de origen aymara está compuesto por la palabra « Suma » que comparte el mismo significado que « Sumak » y la palabra « Qamaña », que significa vivir, habitar, convivir. En ambos casos, la expresión puede ser traducida como « vida en plenitud », « vida en armonía » o incluso « vida realizada ». Siguiendo a Alfredo Gómez-Muller (2018), el concepto remite a un principio ético, axiológico y crítico que nutre las aspiraciones de construir un tipo de sociedad alternativa regida por patrones culturales, económicos y políticos diferentes a la sociedad liberal

capitalista hegemónica. El Buen Vivir o Vivir Bien (BV-VB) sería entonces un principio ético-político que busca reconciliar el reconocimiento de la diversidad cultural, la socialización de la riqueza y la decolonización de los imaginarios nacionales.

Desde esta perspectiva, el BV-VB es un fin ético que ubica la *vida* en el centro de la organización de la sociedad y del Estado Plurinacional. Por primera vez, la tradición constitucional latinoamericana reconoce la voz y visión política indígena, y su respectiva matriz simbólica y comunitaria, como un principio orientador de la organización del Estado y la sociedad. En concreto, este principio presupone el establecimiento de relaciones armónicas, complementarias y recíprocas entre el individuo, la sociedad y la naturaleza. Algunos de sus defensores estiman que la reconstrucción del BV-VB supone sobre todo un proceso de cambio civilizatorio o paradigmático, en donde la racionalidad individualista, posesiva, eurocéntrica y « occidental » no opere como criterio último de la verdad, el saber y el poder (Huanacuni Mamani, 2010; Larrea Maldonado, 2010; Choquechuanca, 2017; Acosta, 2018). En palabras de Fernando Huanacuni Mamani:

> El paradigma de la cultura de la vida emerge de la visión de que todo está unido e integrado y que existe una interdependencia entre todo y todos. Este paradigma indígena-originario-comunitario es una respuesta sustentada por la expresión natural de la vida ante lo antinatural de la expresión moderna de visión individual. Es una respuesta no solo para viabilizar la resolución de problemas sociales internos, sino esencialmente para resolver problemas globales de vida. (2010, p. 18)

En efecto, esta propuesta ético-política prefigura un horizonte de emancipación que articula de manera novedosa una serie de críticas al colonialismo, el capitalismo y el extractivismo. El principio del BV-VB propone un tipo de transformación que no solo reestructure la organización social y política, sino también funde un nuevo tipo de relación ética y epistemológica entre los seres humanos y la naturaleza. Para comprender sus alcances normativos, es necesario analizar primero las condiciones de emergencia del discurso sobre BV-VB, las cuales se construyen a contracorriente de las teorías de la modernización. Luego, conviene entender la construcción de los conceptos alrededor de tres aproximaciones ético-políticas: i) la « espiritualista-pachamamista », ii) la socialista-estatista; y iii) la ecológico-postdesarrollista (Hidalgo-Capitán & Cubillo-Guevara, 2017).

1.

Para comenzar, es importante mencionar que la inserción de los conceptos del BV-VB en la constitución ecuatoriana y boliviana se inscribe en una tradición crítica de la teoría de la modernización. Desde la época de Harry Truman (1945-1953), esta teoría postula un « deber ser » o « ideal » que promete la democratización y la paz social a través del dominio del capital y el crecimiento económico. Para justificar dicha visión, establece una serie de cánones ético-políticos que presuponen la dicotomía entre el mundo del desarrollo y del subdesarrollo, lo moderno y lo tradicional (Acosta, 2018), en donde el modo de vida estadounidense representaría lo desarrollado y lo moderno y, por tanto, lo deseable, justo y bueno. Como nuevo dispositivo de saber y poder, prolonga un tipo de jerarquización cultural que, inscribiéndose en la idea de un « excepcionalismo estadounidense », coincide con el discurso de la superioridad racial y civilizacional de origen europeo (Escobar, 2018). En palabras de Arturo Escobar,

> La théorie de la modernisation a inauguré une période de certitude sous les auspices des effets bénéfiques du capital, de la science et de la technologie. Selon cette perspective, si les pays suivaient les prescriptions tracées par les grandes institutions comme la Banque Mondiale, et s'ils appliquaient scrupuleusement toute la gamme des connaissances qui à partir des années 1950 ont commencé à être produites dans les universités du Centre, puis, avec le temps, dans celles de la périphérie, ils atteindraient à coup sûr le « développement ». La catégorie de la « modernisation », dans le contexte des années 1950 et 1960, faisait principalement référence à la transformation active des « société traditionnelles » en « sociétés modernes » sur le modèle des États-Unis. À la fin de l'histoire, nous devions tous devenir riches, rationnels et heureux. (2018, p. 39)

Desde los años sesenta y setenta, las experiencias y propuestas contrahegemónicas latinoamericanas han criticado esta versión de la teoría de la modernización y la « bondad » del crecimiento económico (Svampa, 2016). En un contexto histórico marcado por el golpe de Estado en Brasil y el progreso de dictaduras militares en el cono sur, la teoría de la dependencia afirma que la dicotomía desarrollo-subdesarrollo no debe leerse a la luz de modelos económicos abstractos, sino, más bien, a partir de las experiencias históricas concretas. Así pues, el origen de la riqueza exorbitante europea se encuentra en procesos de colonización y expansión imperial en América, África y Asia, lo cual le permitió no solo desarrollar sus fuerzas productivas, sino también instaurar un nuevo sistema-mundo eurocéntrico. En contrapartida, los países colonizados fueron saqueados, esclavizados y despojados de sus recursos naturales, tecnología y fuerza de trabajo, relegándolos a la periferia. Por ende, los países postcoloniales no pueden recorrer el mismo camino de modernización y desarrollo de los países europeos (asimetría estructural).

En efecto, la aplicación de las recetas económicas y la reproducción de cánones tecnológicos e institucionales promovida por la teoría de la modernización sería imposible estructuralmente y también contraproducente y perjudicial, ya que articula formas de dependencia económica externa y formas de explotación social interna (Escobar, 2018). Como tal, la teoría de la modernización constituye un nuevo mecanismo de dominación ideológica tendiente a reproducir la dependencia económica, el imperialismo y el colonialismo, ya que « le développement et le sous-développement ne sont pas des moments distincts d'un processus évolutif; ils sont les deux pôles d'un même système asymétrique et hiérarchisé de production et d'échange qui, au cours de son déploiement historique, a produit des formes de développement différenciées » (Colin & Quiroz, 2023, p. 72). Para los autores de la teoría de la dependencia, la única posibilidad de desarrollo real es consecuentemente el « desacoplamiento económico y político » del imperialismo norteamericano y la construcción del socialismo. En este sentido, la teoría de la dependencia no critica la noción de *desarrollo* en sí, sino su versión liberal y capitalista.

En la década de los ochenta, la teoría de la dependencia no solo es eclipsada por el proceso contrarrevolucionario regional, sino también por su lectura economicista de la sobredeterminación de la estructura de poder mundial. Como resultado, la idea de acumulación de la riqueza sin restricciones es reafirmada como factor indispensable para la promoción del desarrollo, el bienestar y la libertad individual. Así pues, se relega la centralidad de la redistribución de la riqueza e igualación de los intercambios económicos mundiales como factor indispensable para el bienestar, la paz social y la justicia. En palabras de David Harvey: « According to [neoliberal] theory, the neoliberal state should favor strong individual private property rights, the rule of law, and the institution of freely functioning markets and free trade. These are the institutional arrangements considered essential to guarantee individual freedoms » (David, 2007, p. 64).

Las teorías políticas y económicas neoliberales promueven también un tipo de dominación y explotación que opera sobre la actividad y el «entorno» humano (*umwelt*, *milieu*), implementando una forma de « control a distancia » (Foucault, 2004). Como tal, esta racionalidad dominadora reafirma y justifica la privatización del «medio ambiente» o «entorno» social indispensable para la reproducción de la vida (vivienda, agua, salud, educación) a fin de modificar

la conducta e internalizar las lógicas individualistas del modo de vida liberal[266]. Contra los valores de solidaridad y fraternidad, la racionalidad neoliberal glorifica la competencia, el egoísmo y la desintegración de formas de vida comunitarias, llegando incluso a catalogar el individualismo exacerbado como una « virtud » altamente estimable.

Como tal, este nuevo tipo de control social « a distancia » erosiona directamente el ejercicio efectivo de la libertad, ya que el bienestar y el acceso a los derechos no solo se convierten en una responsabilidad exclusivamente individual; paralelamente, este modelo de control jerarquiza a las personas en función del « capital individual ». El neoliberalismo instala un « triaje social » según el cual: a mayor ingreso económico, mayor bienestar y acceso a derechos; e inversamente, a menor ingreso económico, menor bienestar y acceso a derechos[267]. Paradójicamente,

> Dans l'espoir de nous moderniser en imitant les pays avancés, c'est-à-dire, modernes, nous sommes allés jusqu'à renier nos racines historiques et culturelles. Nous nions la possibilité d'une modernisation qui nous serait propre. L'économie, dans la logique d'accumulation de capital, prévaut en tout point. Sur ce chemin de la marchandisation à outrance, nous acceptons que tout s'achète et que tout se vende. (Acosta, 2018, p. 34).

Desde una perspectiva anticolonial, el neoliberalismo se convierte así en la antítesis de las formas de vida defendidas y promovidas por los pueblos indígenas y afroamericanos, así como de los esfuerzos de construir un camino propio a la modernización. En efecto, los indígenas fueron los primeros actores en movilizarse contra las reformas neoliberales iniciadas en la década de los ochenta, la década perdida. Durante el primer y segundo ciclo de reformas constitucionales latinoamericanas, la idea de desarrollo económico neoliberal es cuestionada por una serie de teorías

---

[266] Siguiendo el trabajo de Michael Foucault, esta lógica neoliberal estaría al origen de un nuevo dispositivo de control y dominación denominado *dispositivos de seguridad*. Según Santiago Castro-Gómez: « La racionalidad de los dispositivos de seguridad no se orienta, entonces, a la prohibición o permisión de las actividades económicas (dispositivos de soberanía), ni a la normalización de las rutinas productivas (dispositivo disciplinario), sino a la gestión de acontecimientos a través del "cálculo de probabilidades" […] Gestión de "series abiertas" y de acontecimientos probables, e intervención no directa sobre el cuerpo (como hacen los mecanismos disciplinarios) sino indirecta, mediante creación de un "medio ambiente" (milieu) artificial que busca favorecer regular cierto tipo de movilidad y de conducta. Los dispositivos de seguridad "acondicionan" un medio ambiente que favorece la circulación permanente, y lo hacen mediante la implementación de unas tecnologías de "acción a distancia" en las que no se interviene sobre los individuos directamente, sino sobre el medio ambiente en el que estos individuos viven » (2010, p. 75).

[267] Según la teoría de modernización neoliberal, los «grupos inviables» económicamente, es decir, los trabajadores informales, los campesinos y pueblos originarios y afroamericanos, deben ser « liberalizados » e « incorporados » al mercado laboral y a sus lógicas de competencia. Desde esta perspectiva, « si los sectores «viables» son potenciados y favorecidos, el bienestar de estos sectores «derramará» hacia los excluidos de los beneficios del sistema […] Aquellos grupos «inviables» deberán o bien recibir «asistencia» del Estado o bien recibir «capacitación» para entrar en la «modernidad» y en el grupo de los sectores «viables» » (Larrea Maldonado, 2010, p. 18).

relacionadas con el *desarrollo humano* (Amartya Sen) y el desarrollo sustentable, las cuales se alejan de una comprensión puramente economicista del neoliberalismo. En su lugar, proponen formas de desarrollo humano, en donde la libertad no se mide en función del « tener y poseer », sino en función del « poder hacer »: cuanto mayor capacidad de acción, mayor libertad. De modo que, « al asociar el desarrollo con calidad de vida, se lo ve como un proceso de ampliación de oportunidades y expansión de capacidades humanas, orientado a satisfacer necesidades de diversa índole, como subsistencia, afecto, entendimiento, participación, libertad, identidad, creación, etc. » (Larrea Maldonado, 2010, p. 19). Como vimos anteriormente, la ampliación del rango de acción depende del reconocimiento de una serie de derechos sociales, culturales y ambientales que aseguren el desarrollo integral de la persona.

Como nuevo horizonte normativo, muchas organizaciones internacionales tales como la ONU, el Banco Mundial o incluso el FMI promueven, desde el inicio del siglo XXI, un tipo de desarrollo que debe ser: ecológicamente armónico, económicamente eficiente y socialmente justo (Larrea Maldonado, 2010). En este contexto, el multiculturalismo liberal promociona el respeto y reconocimiento de la diversidad cultural como componente indispensable del desarrollo ecológico, eficiente y justo. Si bien este nuevo marco comprensivo contribuye a superar la visión economicista del neoliberalismo, su proyecto de desarrollo se inscribe en las coordenadas propuestas por el liberalismo y el capitalismo.

En este contexto, la propuesta del BV-VB emerge como una « alternativa al desarrollo », ya que no solo critica el economicismo tanto en su versión neoliberal como socialista, sino también los presupuestos políticos, éticos y epistemológicos de la modernidad hegemónica. Lejos de plantear una crítica en términos de modelo de desarrollo, plantea una crítica civilizatoria a la modernidad capitalista y al conjunto de conceptos políticos, patrones de conducta e imaginarios sociales hegemónicos. En concreto,

> la concepción del « vivir con plenitud » expresada por *sumak kawsay* / *suma qamaña* conlleva una dimensión crítica de modos de vida en los que las personas y la sociedad se hallan privados de horizontes de sentido y de valor, y en los cuales la vida social se presenta esencialmente como una guerra de todos contra todos. En la perspectiva de las organizaciones indígenas y de algunos de sus intelectuales, *sumak kawsay* / *suma qamaña* implica una crítica de modos de vida ampliamente establecidos y posee por lo mismo un significado de crítica cultural. (Gomez-Muller, 2018)

Como crítica cultural y civilizacional, el BV-VB defiende una forma de vida buena y justa que se nutre de una variedad de fuentes epistemológicas, políticas y culturales. En efecto, el

concepto tendría varias fuentes de justificación mutuamente interconectadas, pero con una cierta jerarquía preestablecida según el tipo de estrategia política y discursiva. Dentro de las múltiples interpretaciones existentes, seguiremos la propuesta de Antonio Hidalgo-Capitán y Ana Patricia Cubillo-Guevara (2014; 2017), según la cual el BV-VB podría ubicarse en las coordenadas de las luchas por el reconocimiento de la diversidad cultural (identidad), la socialización y redistribución de la riqueza (equidad) y el cuidado de la naturaleza (sostenibilidad). A su juicio, « existen al menos tres maneras de entender el buen vivir: una indigenista y *pachamamista* (que prioriza como un objetivo la identidad), otra socialista y estatista (que prioriza la equidad), y una tercera, ecologista y posdesarrollista (que prioriza la sostenibilidad) » (Hidalgo-Capitán & Cubillo-Guevara, 2017).

Si bien existen múltiples aproximaciones teóricas (Hidalgo-Capitán & Cubillo-Guevara, 2014; Gomez-Muller, 2018), el horizonte ético-político del BV-VB involucra por lo menos tres horizontes políticos. Primero, implica el reconocimiento de la diversidad cultural y, por tanto, la descolonización del Estado y de los imaginarios sociales. Esto conlleva lógicamente el reconocimiento del Estado Plurinacional y de formas de autonomía y autogobierno indígena. Segundo, supone no solo la socialización y redistribución de la riqueza, sino también la crítica del capitalismo y el establecimiento de sociedades poscapitalistas, en donde la vida sea el centro de organización de la sociedad. Tercero, involucra la defensa de la Naturaleza/Pachamama y la transición ecológica, razón por la cual se orienta hacia la instauración de un tipo de sociedad biocéntrica y respetuosa de los ciclos vitales.

Aunque estas tres aproximaciones ético-políticas estén interconectadas política y filosóficamente, su materialización e implementación han presupuesto antagonismos y contradicciones. Así pues, las luchas socioculturales en contra del extractivismo ilustran una clara tensión entre, por un lado, el programa de descolonización e instauración del Estado Plurinacional y, por otro lado, el programa de socialización y redistribución de la riqueza basado exclusivamente en las rentas mineras y petroleras. Por su parte, el establecimiento de una sociedad poscapitalista presupone también dos visiones diferentes de la transformación social: una estatal « desde arriba » y otra local-comunitaria « desde abajo ». Por último, la defensa de la naturaleza y la transición ecológica contraviene el orden imperialista y neocolonial vigente, el cual asigna a los países del sur la explotación de materias primas, de modo que cualquier propuesta de cambio es amenazada

con embargos, bloqueos y golpes de Estado. Para entender mejor estos antagonismos, conviene analizar por separado cada una de estas aproximaciones subyacentes al BV-VB, así como sus respectivos presupuestos políticos.

2.

Para comenzar, la primera aproximación se inscribe preponderantemente en las propuestas políticas de intelectuales indígenas orgánicos. Esto explica la centralidad del discurso político basado en la defensa de la identidad cultural-civilizatoria, la autodeterminación y la autonomía. En su discurso político, los contenidos « espirituales » y « telúricos » son usualmente contrapuestos a la dominación de « Occidente » y su visión individualista y materialista de la vida. Desde esta perspectiva, los pueblos y culturas « milenarias » andinas y amazónicas « aprehenden la realidad » y « abren el mundo » de una manera diferente a aquella promovida por la civilización moderna liberal.

Herederos del panindianismo de los años 70, intelectuales como Luis Macas, Carlos Viteri, Floresmiro Simbaña, Simón Yampara, Nina Pacari y David Choquehuanca proponen un cambio político basado en las formas de vida, prácticas e instituciones comunitarias de los pueblos y culturas amazónicas y andinas (Zapata, 2007; Hidalgo-Capitán & Cubillo-Guevara, 2017). En efecto, estiman que la construcción de una sociedad alternativa depende de la « invocación » de memorias ético-políticas capaces de orientar y guiar nuevas formas de organización social (comunidades hipotéticas)[268].

En oposición a una visión lineal del progreso, la tarea política consistiría en proyectar el futuro a partir de una constante reconstrucción del pasado, las tradiciones y los valores transmitidos de generación en generación. En este sentido, el Sumak Kawsay y el Suma Qamaña reflejarían políticamente el carácter redistributivo, recíproco, solidario y complementario presente en prácticas, valores e instituciones andinas y amazónicas. Matizando ciertas lecturas « esencialistas », « El sumak kawsay / suma qamaña no existe en ninguna parte como estado de perfecta armonía, pero en ciertas prácticas e instituciones kichwa o aymara se pueden observar

[268] Conviene mencionar que, si bien los conceptos de BV-VB fueron posteriormente incorporados a la plataforma política del Pacto de Unidad (2006) y de la CONAIE (2012), sus presupuestos políticos y normativos ya estaban presentes en la idea de una « filosofía integral », « humanismo integral » y « comunitarismo ancestral » (Gomez-Muller, 2018).

elementos constitutivos de un deber-ser basado, por ejemplo, en el don, la reciprocidad y la ayuda mutua, que toma cuerpo en la vida de determinadas comunidades o ayllus » (Gomez-Muller, 2018).

Carlos Viteri escribe por ejemplo que las comunidades amazónicas poseen una particular relación con el mundo o *filosofía de vida* que no corresponde con las nociones de desarrollo, pobreza y riqueza promovida por « Occidente ». A su juicio, el *Alli Káusai* va más allá de la satisfacción de necesidades materiales y, por tanto, debe leerse a la luz de un conjunto de relaciones complejas con la comunidad y el territorio, las cuales podrían valorarse como « espirituales ». En efecto, la visión de « vida buena » promovida por las comunidades indígenas amazónicas supone una comprensión holística y armónica de las relaciones entre los seres humanos y entre los seres humanos y la naturaleza. Desde esta visión ético-espiritual, la satisfacción de necesidades se inscribe consecuentemente en prácticas culturales basadas en la reciprocidad y la solidaridad, cuya ritualización implica un entramado comunitario fundamental. Este conocimiento transmitido de generación en generación se basa en un tipo de comprensión « espiritual » de la vida y del cosmos que

> configura la visión indígena sobre el universo selva, en donde las distintas formas de vida son concebidas como seres análogos a las personas, guiadas y protegidas por grandes espíritus, con quienes el hombre está destinado a convivir en base al diálogo permanente. En esta comprensión, la selva se convierte [sic] un continente de escenarios sagrados, por ejemplo: una gran laguna, un cerro, las cascadas, las profundidades fluviales, entre otros, son considerados escenarios sagrados, por ser moradas de los espíritus protectores de las vidas de la selva. (Viteri, 2002)

En este sentido, el bienestar material y espiritual no es una responsabilidad exclusivamente individual tal como se entiende en « Occidente ». En el mundo amazónico, la pobreza es por ejemplo caracterizada como una situación circunstancial (enfermedad, desastre natural), cuya aparición interpela éticamente a toda la comunidad. En estas circunstancias, la comunidad vela por satisfacer las necesidades vitales (comida, casa, salud) de un individuo o familia. Viteri considera que el concepto de desarrollo promovido por la teoría de la modernización no solo es completamente ajeno a las prácticas e instituciones indígenas, sino también es altamente peligroso para su reproducción y la existencia de las comunidades. En efecto, la guerra contra las « economías de subsistencia » y la promoción del extractivismo suponen la integración forzada al mercado laboral capitalista que priva a las personas de la densa red de relaciones intersubjetivas

que protegen y alimentan el bienestar material y espiritual[269]. A juicio de Viteri, el discurso de la modernización neoliberal es insostenible, porque:

> los indígenas deben dejar de insistir en sus 'tradiciones no rentables', renunciar a sus bases locales de subsistencia y olvidarse de sus capacidades de gestión autónoma, para pasar a ser fuerza de trabajo, permitir el libre acceso a las actividades extractivas del subsuelo y de la biodiversidad y pasar a depender del Estado para que le resuelvan sus necesidades. Nada de esto, las sociedades indígenas como poseedoras de una filosofía de vida distinta, no pueden ni deben asimilar el desarrollo, ya que no es otra cosa que un mito, la situación de crisis económica extrema del país, la inequidad y el caos social y la crisis ecológica demuestran que el desarrollo es un fracaso. Por ello precisa eliminar del discurso este término, para fortalecer la filosofía del Alli Káusai. (Viteri, 2002)

Por su parte, Simón Yampara (2008) estima que la filosofía de vida de los pueblos aymara está basada en una profunda interdependencia comunitaria que no solo involucra la comunidad humana, sino también la comunidad de los seres vivientes, los antepasados o ancestros y otras « deidades » llamadas « naturales ». Las prácticas rituales tienen una importancia simbólica fundamental, ya que oxigenan y alimentan constantemente la interacción entre los individuos, la comunidad y la Naturaleza/Pachamama. En este sentido, la salud, el bienestar y el Vivir Bien dependen no solo del fortalecimiento de la densa red de relaciones intersubjetivas, sino también de la intersección constante con la Pacha. Razón por la cual, « la vitalidad y la salud son el resultado de vivir en armonía con las leyes de la sociedad, la naturaleza y el mundo divino » (Yampara, 2008).

Esta visión aymara de « aprehensión del mundo » supone igualmente un correlato político organizacional, en donde, la jatha (familia), el ayllu (comunidad), la marka (pueblo) y el suyo (territorio) están mutuamente imbricados, como el caparazón de un caracol (Ilustración 3). En efecto, este tipo de organización tiende a la producción colectiva y a la intersección comunitaria, la cual es concordante con cuatro tipos de « bienestar »: a) el crecimiento material; b) el crecimiento biológico; c) el crecimiento espiritual; d) el gobierno territorial con crecimiento. En términos generales, « Interaccionando simultáneamente estos cuatro factores, en un proceso holista, se llega a la armonía integral de la vida de los pueblos andinos que, en aymara, se llama: Suma Qamaña: « vivir bien » en armonía con los otros miembros de la naturaleza y con uno

[269] Al respecto, "La solidaridad y la reciprocidad que caracteriza la economía y la cultura de la sociedad indígena resulta la mejor respuesta al *Mútsui* [« pobreza »]. Por ello el *mútsui*, es decir este estado de pobreza concebido culturalmente es algo circunstancial y no crónico como la pobreza generada por el desarrollo. Por ello el *Mútsui* se concibe como un hecho absurdo e indigno» (Viteri, 2002).

mismo » (2008). Como forma « ancestral » de justicia social, las prácticas culturales altamente ritualizadas tales como la reciprocidad (*ayni*), la complementariedad (*yanapa*) y redistribución (*jilir* / *phuñchawi*) deben inspirar formas de organización social, económica y política que trasciendan el Estado Monocultural Capitalista.

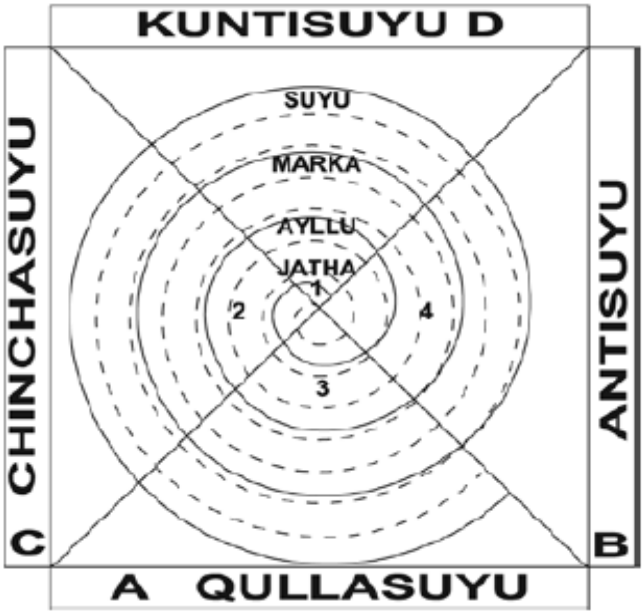


Ilustración 3

Al contrario del neoliberalismo, la filosofía de vida del Sumak Kawsay y Suma Qamaña supone que el bienestar de los individuos está íntimamente entretejido con el bienestar de todos los miembros de la comunidad y del territorio. Desde esta lectura, la invasión europea en el siglo XV supuso la « desarmonización » y « desequilibrio » de formas de organización comunitaria, cuyos estándares de justicia estaban normativamente por encima de la visión del « todos contra todos » promovida por « Occidente ». La inserción de las comunidades indígenas en la modernidad liberal e individualista ha significado la erosión de una comprensión comunitaria, igualitaria y redistributiva de la justicia social. Como vimos, el movimiento indígena ecuatoriano y boliviano protagonizó, por un lado, múltiples experiencias de contestación social y revuelta popular contra las reformas neoliberales que pretendían prolongar la destrucción de las bases económicas, culturales y políticas de esta visión de justicia social de origen comunitario. Y, por otro lado,

formuló y propuso un horizonte de emancipación y transformación social basado justamente en las bases comunitarias, solidarias y redistributivas de las civilizaciones amazónicas y andinas.

Una segunda aproximación al BV-VB se basa en una visión tendiente a la construcción del socialismo, en donde el Estado cumple un papel orientador y transformador fundamental. De inspiración neomarxista, autores como Álvaro García Linera, Atilio Borón o René Ramírez estiman que el BV-VB corresponde con una versión *indianizada* del *Socialismo del siglo XXI*. Estos autores comparten la visión de que la construcción de BV-VB presupone la redistribución de la riqueza y la socialización de las rentas extractivas como vector principal de desarrollo económico y social. Por esta razón, preponderan el vector equidad-igualdad sobre otras interpretaciones basadas en la identidad cultural o transición ecológica (Hidalgo-Capitán & Cubillo-Guevara, 2017). Para ilustrar esta posición, mencionaremos brevemente la lectura que Álvaro García Linera (2010) hace del *Socialismo Comunitario* boliviano[270].

Comienza mencionando que, por primera vez en la historia, el pueblo boliviano se autoconvocó para redactar una nueva constitución en la dirección opuesta a como la élite y un grupo de intelectuales las habían habitualmente redactado. De manera pacífica y democrática, el proceso constituyente supuso la refundación del Estado y, por tanto, la redefinición de las reglas de participación política, de la redistribución de la riqueza y de los imaginarios colectivos. Como principio orientador, la Constitución adoptó el Vivir Bien y el comunitarismo, lo cual a su juicio no es más que un proyecto de sociedad alternativa al capitalismo que podría igualmente denominarse « socialismo democrático del siglo XXI ». Así pues, el Socialismo Comunitario preconiza no solo la producción para *satisfacer necesidades* tales como el vestido, el hogar, la educación y la salud, sino también el cuidado y respeto de la naturaleza como parte imprescindible de la reproducción de la vida. Distante de las interpretaciones « espirituales » de Viteri o Yampara, Álvaro García Linera arguye:

> En eso consiste el Vivir Bien: en utilizar la ciencia, la tecnología y la industria para generar riqueza, de otra manera con qué se podrían construir carreteras, levantar postas sanitarias, escuelas, producir alimentos, satisfacer las necesidades básicas y crecientes de la

[270] Conviene mencionar que esta lectura se aleja en ciertos aspectos de su previa interpretación relativa a la autonomía indígena y el Estado Multicivilizacional. Por ejemplo, no solo preconiza el rol conductor y orientador del Estado, sino también justifica el extractivismo económico como un periodo transicional de acumulación de capital. Al respecto, recurre a la Nueva Política Económica (NEP) promovida por Lenin durante los primeros años de la Revolución Bolchevique.

> sociedad. Pero a la vez necesitamos preservar la estructura fundamental de nuestro entorno natural para nosotros y las generaciones que vendrán, que tendrán en la naturaleza la realización de sus infinitas capacidades para satisfacer sus necesidades sociales […] Esta tensión creativa es la que el Presidente Evo ha llamado el *socialismo comunitario del vivir bien*, la satisfacción de las necesidades materiales humanas mediante el diálogo vivificante con la naturaleza, preservándola para preservar también el destino y el bienestar común de las futuras generaciones de todos los seres vivos. (2013, p. 70)

Por otra parte, Linera supone que los objetivos de la construcción del Vivir Bien y del socialismo convergen igualmente con la democracia comunitaria, la cual tiene el objetivo de realizar una serie de tareas históricamente irresueltas en la sociedad boliviana. Por un lado, el « socialismo comunitario » tiene la tarea de totalizar, unificar y representar a la sociedad en su diversidad y complejidad. Históricamente, el Estado había sido cooptado por una « camarilla » o facción que ha monopolizado el poder, la riqueza y la simbología del país construyendo un « Estado ilusorio ». Así pues, el Estado boliviano adquiere la forma plurinacional, autonómica y comunitaria de derecho como un « periodo de transición » hacia el Vivir Bien y el socialismo. Desde una visión estratégica, el « socialismo comunitario » coincide paralelamente con los intereses de las fuerzas políticas más organizadas y politizadas del país: « Los pilares de nuestro Estado y nuestra economía son las comunidades indígenas campesinas y el movimiento obrero organizado. Un brazo emerge del capitalismo desarrollado, el brazo obrero, y el otro, el brazo indígena emerge de lo que no fue destruido por el capitalismo » (García Linera, 2010, p. 11).

Durante este proceso, las estructuras comunitarias que han resistido durante décadas a los intentos de aculturización y asimilación capitalista, lejos de ser frenos y obstáculos, se convierten en una virtud política capaz de impulsar la construcción del socialismo. Siguiendo a Marx, Mariátegui y otros pensadores, García Linera estima que la construcción del socialismo no es más que la expansión, universalización y perfeccionamiento de la « arcaica comunidad agraria ». En efecto, la comunidad agraria ha sido particularmente resiliente a las lógicas capitalistas, razón por la cual la construcción del socialismo boliviano debe suponer « la expansión de nuestra comunidad agraria con sus formas de vida privada y comunitaria, trabajo en común, usufructo individual, asociatividad, revocatoria, universalizado en condiciones superiores » (García Linera, 2010, p. 14).

3.

La tercera aproximación sobre el BV-VB corresponde con las propuestas ecologistas y postdesarrollistas que preconizan un tipo de sociedad biocéntrica basada en la armonía entre los seres humanos y la Naturaleza. Como lo advierte la comunidad científica, afrontamos una crisis

ecológica que puede conducir a la extinción de la vida en el planeta Tierra y a la destrucción de la humanidad[271]. En efecto, la carencia de agua potable, tierra cultivable y aire sano no solo provocaría hambrunas, enfermedades y pérdida de ingresos, sino también éxodos, guerras y el aumento del racismo, la discriminación y las desigualdades sociales. Por esta razón, la crisis ecológica es uno de los mayores desafíos económicos, políticos y sociales de la humanidad en el siglo XXI, razón por la cual es importante problematizar nuestra relación con la naturaleza y, sobre todo, buscar soluciones políticas concretas (Dalsuet, 2010; Latour, 2017).

Desde América Latina, los desafíos climáticos cobran mayor importancia, ya que sus efectos negativos amenazan no solo la altísima biodiversidad presente en la región, sino también las comunidades, pueblos indígenas y afroamericanos que habitan territorios susceptibles de explotación económica a gran escala. Al respecto, Gudynas reconoce los esfuerzos de las organizaciones indígenas y afrolatinas en los procesos de cuidado y preservación de la Naturaleza, así como en la interculturización de los diagnósticos y de las soluciones políticas. En efecto,

> Así como lidiamos con una gran diversidad cultural, otro tanto ocurre con el marco ecológico, el que es muy diversificado en América Latina. La diversidad cultural va de la mano de la heterogeneidad ecológica. Cada uno de esos contextos ecológicos ofrece distintas condiciones y oportunidades para los usos humanos, y a su vez, expresa distintas exigencias de conservación, abriendo distintas rutas para el Buen Vivir. (Gudynas, 2014, p. 180)

Desde esta perspectiva, algunos representantes de la vertiente ecologista y postdesarrollista afirman que el BV-VB puede contribuir en la construcción de sociedades resilientes al cambio climático. Aseveran, sin embargo, que la búsqueda del desarrollo y la implementación del BV-VB constituyen dos paradigmas de sociedad antitéticos, de modo que proponen una ruptura completa con la dominación capitalista y extractivista. Con el apoyo de la Fundación Rosa Luxemburgo, autores como Eduardo Gudynas (2014), Alberto Acosta (2018), Maristella Svampa (2019) critican

[271] El último informe del Grupo Intergubernamental de Expertos sobre el Cambio Climático (GIEC) (2022) señala que la temperatura global ha aumentado aproximadamente 1.1°C desde el período preindustrial. Este incremento, causado principalmente por actividades humanas, no solo es un fenómeno sin precedentes en la historia reciente del planeta, sino también una amenaza real para la vida animal y vegetal. Un aumento de la temperatura superior a 2°C tendría efectos devastadores en los ciclos naturales del agua y del carbono, causando extinciones, intensificación de eventos climáticos extremos (inundaciones, sequías, ciclones, etc.) y, sobre todo, un incremento de la pobreza y los desplazamientos humanos. Por su parte, el Papa Francisco ha reflexionado en su encíclica *Laudato Sí* sobre los efectos devastadores del cambio climático. Desde una perspectiva teológica, propone el desarrollo de una ecología integral basada en una relectura de la creación y la voluntad divina, abogando por un tipo de relación orientada al cuidado de la « Casa Común ». En efecto, sostiene que cada criatura y expresión de la naturaleza, fruto del amor del Creador, tiene un valor intrínseco, razón por la cual la comunión con Dios no es más que la « comunión universal » de todos los seres que habitan en la « Casa Común ».

las derivas extractivistas y desarrollistas desarrolladas por los gobiernos progresistas de Rafael Correa y Evo Morales. Al respecto, postulan los derechos de la Naturaleza y la construcción de sociedades biocéntricas como un eje articulador y orientador de la transformación civilizacional. Así pues, Maristella Svampa ilustra las contradicciones del progresismo de la región en lo que concierne a las políticas socioambientales y la ampliación de la frontera del capital:

> Ciertamente, uno de los elementos presentes en los diferentes gobiernos progresistas fue la estigmatización de la protesta ambiental; en algunos casos, la deriva hacia una lectura conspirativa. En realidad, allí donde hubo un conflicto ambiental y territorial, mediatizado y politizado, que puso de relieve los puntos ciegos de los gobiernos progresistas respecto de la dinámica de desposesión, la reacción de rechazo fue unánime por parte de los oficialismos. Sucedió a partir de 2009 en Ecuador, sobre todo respecto de la megaminería, en Brasil a raíz del conflicto suscitado por la construcción de Belo Monte y en Bolivia referido al Tipnis. En los tres casos, los distintos oficialismos optaron por el lenguaje nacionalista y el escamoteo de la cuestión, negando la legitimidad del reclamo y atribuyéndolo al ecologismo infantil (Ecuador), al accionar de ONG extranjeras (Brasil) o al ambientalismo colonial (Bolivia). (2019, p. 36)

Para esta interpretación del BV-VB, el discurso de la diversidad de la identidad cultural-civilizacional y la construcción del socialismo convergen en el horizonte de creación de formas de economía local y comunitaria de naturaleza poscapitalista capaz de orientar una propuesta alternativa al desarrollo. Para comenzar, conviene abordar algunas ideas de Alberto Acosta (2018) quien, siendo presidente de la Asamblea Constituyente en Ecuador, comenzó a distanciarse de la línea política del oficialismo. A su juicio, el Buen Vivir es una propuesta política global destinada a construir un tipo de sociedad alternativa que postule la armonía entre los seres humanos y la naturaleza, lo cual supone una oposición a la acumulación capitalista y la depredación de la naturaleza. Políticamente, se inspira de las luchas anticoloniales y las luchas anticapitalistas de los pueblos del « Sur Global », especialmente, de los pueblos indígenas. En concreto, « le Buen Vivir propose une alternative à la vision occidentale du monde, car il puise son origine dans des racines communautaires non capitalistes. De la même façon, il rompt avec la logique anthropocentrique du capitalisme dominant et des socialismes que nous avons connus jusqu'à présent » (2018, p. 49).

Desde esta perspectiva, los principios normativos presentes en la idea del Buen Vivir entran en contradicción con las políticas económicas basadas en el desarrollo y sus respectivos proyectos de explotación petrolera y minera promovidos por Rafael Correa en la Amazonía. En efecto, considera que las aproximaciones sobre el Buen Vivir deben evitar transformarse en una noción sincrética, simplista y carente de radicalidad. Como instrumento propagandístico, el BV puede ser utilizado por los gobiernos progresistas para encubrir derivas desarrollistas y extractivistas, como

la construcción de grandes carreteras y la perforación petrolera en el Amazonas. En palabras de Acosta: « Tout cela constitue un Sumak Kawsay de propagande et de bureaucratie, vidé de sa substance, réduit à l'état de logo vendeur pour une politique officielle déterminée. Ces multiples détournements représentent une menace » (Acosta, 2018, p. 63).

A su juicio, el Sumak Kawsay debe afrontar igualmente otra amenaza, según la cual su implementación supone la negación absoluta de la modernidad y sus logros tecnológicos y científicos. En sus vertientes más dogmáticas, su aplicación implicaría el desacoplamiento total del modo de vida occidental basándose en una idealización de formas de vida « autárquicas » y « ancestrales ». Desconociendo los múltiples impactos del colonialismo y el capitalismo, estas corrientes piensan que las formas de vida autóctonas han permanecido « inmutables » e « inmunes » a los distintos intercambios culturales, incluyendo aquellos con los pueblos europeos. Como forma de esencialismo, estas ideas representan una deriva para la formulación y orientación de luchas anticapitalistas inspiradas en el Buen Vivir. Al respecto, Acosta arguye que

> Ce qui est important ici est de reconnaitre qu'il existe sur ces terres des mémoires et des expériences des communautés dont les style de vie ne sont pas inspirés des concepts traditionnels de développement et de progrès, entendues comme l'accumulation illimitée et permanente de richesses. Il est donc impératif de favoriser la récupération de ces pratiques et expériences en les assumant telles qu'elles sont, sans les idéaliser. (Acosta, 2018, p. 64)

Estima que el Buen Vivir no debe ser solamente una declaración constitucional y formal, ya que su potencial político se halla en la reorganización de la vida y sus ciclos fundamentales. En realidad, su potencial emancipatorio reside en la idea de superar el capitalismo y sus políticas basadas en el crecimiento económico ilimitado. A diferencia del « vivir mejor », el Buen vivir supone « construire une société solidaire et durable, dans le cadre d'institutions garantissant la vie. Le Buen vivir, répétons-le, pointe vers une éthique du suffisant pour l'ensemble de la communauté, au-delà de l'individu » (Acosta, 2018, p. 62).

De manera similar a la lectura de Linera, esta concepción del BV omite las raíces « espirituales » y « ancestrales » subyacentes a algunas aproximaciones del BV. Para él, la implementación del Sumak Kawsay implica principalmente diseñar nuevos mecanismos de producción y redistribución de la riqueza (Acosta, 2018). En lo esencial, debe promocionar formas alternativas de organización económica local, comunitaria y autogestionaria que fortalezcan los vínculos entre productores y consumidores. Segundo, debe reducir el desperdicio, fomentar el reciclaje, la reparación y la reutilización, generando formas de « economía circular » que reduzcan

las dependencias con mercados externos. Tercero, debe frenar las concesiones extractivistas y el despojo territorial dirigiendo la acción política hacia la « desfosilización de la economía ».

Desde una perspectiva similar, Eduardo Gudynas (2014) se aproxima al ideal de sociedad y vida propuesto por el BV-VB en el marco del reconocimiento de los derechos de la Naturaleza y Pachamama. En efecto, aboga por la formulación de una teoría capaz de reconocer los valores intrínsecos de la Naturaleza (el biocentrismo) y, con ello, promover el reconocimiento legal y constitucional de una serie de derechos y prerrogativas destinadas al cuidado, preservación y regeneración de los ciclos de la vida y ecosistemas. Al respecto, ilustra el caso de Ecuador que no solo reconoce los derechos de la Naturaleza en su constitución, sino también los articula en una comprensión integral de la vida humana. Si se implementan nuevos circuitos económicos, arreglos políticos y relaciones epistemológicas, todas las expresiones de la naturaleza (humanos, plantas, aguas, animales, aire, montañas) podrían convivir y coexistir en armonía. Todo ello, supone el reconocimiento de formas de justicia enraizadas en una ética interespecie, comunitaria y ecológica.

A su juicio, el ideal del BV-VB y los derechos de la naturaleza constituyen dos horizontes de sociedad alternativos al mito moderno-capitalista del progreso y crecimiento ilimitado. Como tal, la protección de la Naturaleza supone una crítica al antropocentrismo y su prelación por el ser humano como único sujeto meritorio de respeto y cuidado. A su juicio, « el antropocentrismo impone una valoración que es extrínseca, en el sentido que los valores son propiedades externas a los objetos, y sólo pueden ser otorgados por los humanos. Una planta, un animal o una cascada no poseen valores en sí mismos o propios, sino que ellos son atributos que les son otorgados por las personas» (Gudynas, 2014, p. 27).

4.

Dicho esto, nos interesa particularmente analizar la reflexión que propone Gudynas en torno a los conceptos de Naturaleza, Ecosistema y Pachamama y su importancia para la construcción del BV-VB. Esto permite igualmente explorar posibles mediaciones interculturales capaces de imaginar formas de vida alternativas a la modernidad capitalista y su visión antropocéntrica. De origen renacentista, la idea de Naturaleza converge con el auge y desarrollo de la epistemología fundacionalista y representacionalista, en donde el ser humano se convierte en el único ser capaz de producir y dar sentido al mundo. Con la invasión europea a América, esta idea de Naturaleza se instaló progresivamente en el continente, trayendo como resultado la

representación del «medio ambiente» como un inmenso espacio salvaje, peligroso y desconocido que debía « explotarse », « poblarse », « domarse » y « civilizarse ». En este esquema colonial, «los pueblos indígenas no solo eran despectivamente concebidos como «salvajes», sino que se los entendía como componentes indiferenciados de esa Naturaleza silvestre » (Gudynas, 2014, p. 100).

Con la instauración de las Repúblicas, la representación de la Naturaleza como fuente de riqueza tuvo pocas transformaciones, ya que convergió con la explotación de la minería de plata en los Andes, el guano y el salitre en Perú y el caucho en la Amazonía. Convergió igualmente con los incipientes procesos de industrialización y desarrollo del capitalismo, en donde la energía térmica se convirtió en un recurso fundamental. En efecto, el desarrollo del capitalismo, la prolongación de relaciones coloniales y la intensificación de la explotación de recursos naturales configuran el camino de modernización de las jóvenes repúblicas y su inserción en la economía mundial. En este contexto, « La Naturaleza pierde cualquier unidad organicista, y debe ser necesariamente fragmentada en componentes, ya que sólo algunos de ellos son útiles para los fines humanos de venderlos en los mercados mundiales» (2014, p. 100).

En el siglo XX, el desarrollo de ciencias biológicas como la botánica y la zoología contribuyó a la reflexión sobre la importancia del « entorno ambiental » en la reproducción de la vida. En particular, el botánico británico A. G. Tansley propuso el concepto de *ecosistema* como paradigma interpretativo de las relaciones entre el mundo humano, vegetal, animal y el entorno ambiental. Al comienzo, la naciente ecología se enfocó exclusivamente en el estudio de la relación entre el mundo vegetal-animal en entornos ambientales no modificados por los seres humanos, razón por la cual preconizó una visión conservacionista y preservacionista de la flora y la fauna. Solo en las últimas décadas, la ecología involucró al ser humano dentro de los sistemas ecológicos abriendo un nuevo campo de investigación conocido como « ecología social » (Gudynas, 2014). Aunque estas ciencias ecológicas ampliaron el conocimiento humano sobre el funcionamiento de la vida biológica, su aplicación práctica dependía de presupuestos epistemológicos antropocéntricos, ya que el principal objetivo consistía en reducir y mitigar los daños causados por los seres humanos en el medio ambiente.

En los años ochenta, autores como Herman Daly, Robert Constanza y E. F. Schumacher propusieron la idea de « Capital Natural », según la cual la Naturaleza no sería más que un tipo de mercancía, cuya explotación y circulación en los mercados deberían estar regida por los derechos

de propiedad privada y las lógicas de especulación e inversión. En este contexto, la ecología integra las categorías de « bienes » o « servicios » en la gestión de la vida silvestre y animal. Paralelamente, corrientes basadas en las propuestas de la Ecología Profunda (Arne Naess), el ecosocialismo, la hipótesis Gaia, la idea de Madre Tierra y el biocentrismo cuestionan la concepción de la naturaleza como « Capital Natural » propuesta por la ecología economicista. La idea de Pachamama reivindicada por las organizaciones indígenas contribuye también a problematizar la representación antropocéntrica de la Naturaleza. Estas corrientes comparten la idea que la Naturaleza tiene un valor intrínseco y, por tanto, es coherente suponer el reconocimiento de sus derechos.

De origen andino, la idea y representación ético-política de la Pachamama es antagónica a aquella promovida por el « Capital Natural », ya que supone una comprensión del cosmos y del universo como un sistema interconectado y mutuamente dependiente. Por esta razón, el ser humano no está « separado » de la Naturaleza y su « entorno ambiental », ya que coexiste continuamente con otro tipo de comunidades no humanas (« comunidad cósmica »). En la comunidad ampliada « se encuentran las personas, pero también se incluye a seres vivos no-humanos, como pueden ser ciertos animales o plantas, algunos elementos no vivos, en particular cerros o montañas, y a los espíritus de los difuntos. Además, estas comunidades son propias de un cierto territorio, y éste las define de la misma manera que las personas pueden otorgarle atributos específicos » (Gudynas, 2014, p. 104).

El reconocimiento de los derechos de la Naturaleza/Pachamama y del BV-VB se inscribe entonces en un esfuerzo de diálogo intercultural orientado a buscar respuestas a los desafíos de nuestra época. En efecto, ambas contribuciones pueden ayudar a diseñar y formular nuevas políticas y relaciones con el « medio ambiente » contrarias al capitalismo que preconiza el crecimiento ilimitado y la concentración de la riqueza. Por esta razón, suponen poner de nuevo *la vida* en el *centro* de la reflexión, el cuidado y la organización de la sociedad. En efecto, « Bajo el Buen Vivir se abandonan las posturas centradas en la manipulación, control y utilidad, se reconocen los valores intrínsecos en la Naturaleza, deja de entenderse a la historia como un proceso general lineal, y rescatan las posturas de comunidades ampliadas. Todo esto hace que el Buen Vivir exprese una alternativa al desarrollo » (Gudynas, 2014, p. 180).

Para ilustrar el alcance universalista y humanista del BV-VB, conviene mencionar la propuesta de Declaración Universal de los Derechos de la Madre Tierra (DUDMT) (2010) aprobada por más de 130 naciones en Cochabamba, Bolivia. En su preámbulo reconoce que la Madre Tierra es una comunidad indivisible vital de seres interdependientes e interrelacionados con un destino común. Afirma que los seres humanos forman parte del sistema de la Madre Tierra, ya que sus frutos nutren y alimentan nuestra existencia y vida. Ahora bien, el capitalismo y el cambio climático amenazan la regeneración y ciclos vitales de la Madre Tierra y, por tanto, ponen en riesgo la vida humana, animal y vegetal. Por esta razón, la Declaración arguye que el reconocimiento de los derechos de la Madre Tierra es un imperativo ético, político y civilizacional (Declaracion Universal de los Derechos de la Madre Tierra, 2010).

En este orden de ideas, estas aproximaciones políticas buscan luchar contra la pérdida generalizada de sentido inducida por el capitalismo que no solo priva al ser humano de su valor intrínseco, sino también se apropia de las condiciones de reproducción de la vida (techo, agua, salud). En su fase actual, el capitalismo ha demostrado igualmente que no solo es capaz de erosionar la reproducción de la vida humana, sino también destruir las condiciones de existencia de la vida humana, animal y vegetal (cambio climático). Siguiendo a Gomez-Muller (2018), la superación del modo de vida capitalista supone una nueva comprensión de la mediación entre « lo material » y lo « espiritual » capaz de restaurar y « reencantar » el sentido de la vida humana. En efecto, la reconstrucción de los lazos intersubjetivos implica la revitalización de prácticas, memorias, representaciones y pertenencias de índole social, espiritual, religiosa, política y cultural. En este sentido,

> La reivindicación de lo « espiritual » en el *sumak kawsay* / *suma qamaña* apunta por consiguiente a descentrar al Capital como centro de la vida y a construir un nuevo modelo de civilización fundado sobre algo que no es ni tangible ni cuantificable: la calidad de la relación interhumana y de la relación humana con la naturaleza […] La « sustancia » de lo « espiritual » es el ser-en-relación y, más precisamente, un modo de relación en el cual se construye una común unión con el otro, los otros, el todo de la experiencia. (Gomez-Muller, 2018)

En definitiva, la construcción de una sociedad alternativa debe estar acompañada por la construcción de nuevas relaciones intersubjetivas e interespecie. Esto supone no solo la armonización de las distintas aproximaciones ético-políticas al BV-VB, sino también la formulación de un interés emancipatorio que englobe: i) la crítica a los procesos de subjetivación de origen colonial y eurocéntrico; ii) la creación de mecanismos de producción, redistribución y

socialización de la riqueza independientes del extractivismo; iii) la superación del antropocentrismo y el reconocimiento de los derechos de la naturaleza.

C. Regímenes autonómicos

En la década de los setenta, el horizonte autonómico de emancipación indígena y afrolatino se inspiró en el paradigma de descolonización mundial y de lucha por la autodeterminación de los pueblos que habían irrumpido dos décadas antes (Kymlicka W. , 2017; Hall, 2019). Asimismo, ciertas corrientes de las ciencias sociales, la filosofía y la teología latinoamericana transformaron sus enfoques epistemológicos con el propósito de comprender y guiar adecuadamente el interés emancipatorio (antropología crítica, teoría de la dependencia, teología de la liberación, etc.) (Bonfil Batalla, 1992). En este contexto, la emergencia de organizaciones indígenas autónomas contribuyó positivamente a la conquista de espacios de interlocución y de participación sociopolítica. Por su parte, algunos procesos de paz con movimientos insurgentes favorecieron la apertura democrática y la transformación institucional.

En el plano internacional, las organizaciones indígenas promovieron la reorientación del enfoque de los derechos humanos de postguerra tendiente a la defensa exclusiva de las libertades individuales y del principio de no discriminación. En la década de los ochenta y noventa, distintos instrumentos de derecho internacional comenzaron a reconocer un amplio repertorio de derechos colectivos y prerrogativas jurídicas. En concreto, estiman que la pertenencia y la identidad cultural son una esfera fundamental de la *realización de la vida* y, por tanto, son concordantes con los derechos humanos (Stavenhagen, 2006). Siguiendo la reflexión de Héctor Díaz-Polanco (1991) y Araceli Burguete Cal y Mayorde (2010), estimamos que las luchas por el reconocimiento de la diversidad cultural y la defensa de la autonomía en América Latina representan un nuevo paradigma de transformación política, ya que no solo han impulsado la creación de novedosos órdenes constitucionales y modelos de gobernanza, sino también han cuestionado la propiedad privada y el individualismo como enfoques canónicos en materia de protección y promoción de los derechos humanos. En este sentido, las experiencias de lucha sociocultural en la región han construido un nuevo enfoque epistemológico, ético y político capaz de fundamentar una nueva

gramática de los conflictos sociales y, por tanto, crear un nuevo paradigma de *lo político*. Este paradigma emergente podría leerse a la luz de tres horizontes de emancipación mutuamente interdependientes (Burguete Cal y Mayor, 2010) (Ilustración 4).

Inicialmente, la construcción del paradigma de la autonomía irrumpió en los años 70 con el objetivo de criticar y reemplazar una visión de *lo político* basada en los paradigmas coloniales, asimilacionistas e integracionistas. En los años ochenta, el emergente paradigma tuvo que disputar su horizonte político con el paradigma multiculturalista basado en el reconocimiento de minorías étnicas, lingüísticas y religiosas dentro de las democracias liberales. Si bien este último tuvo impactos positivos en la justificación teórica del reconocimiento de la diversidad cultural, su recepción e implementación en América Latina en los años noventa tiende a desplazar y desarticular el alcance transformador del ascendente paradigma de la autonomía.

Figura No. 1. Disputas entre paradigmas en el proceso de construcción del paradigma de la autonomía indígena

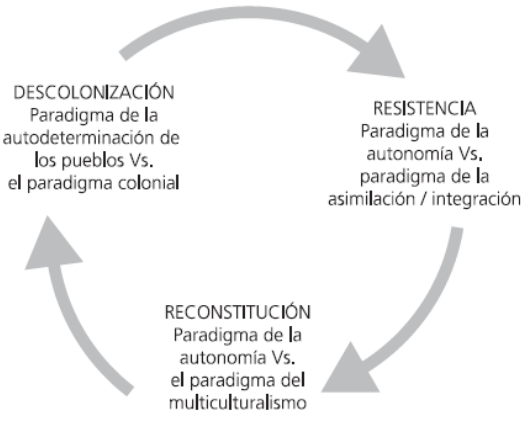


Ilustración 4

En efecto, el multiculturalismo liberal ha tenido grandes dificultades de implementación en el marco del primer y segundo ciclo de transformaciones constitucionales de la región. Estas dificultades muestran claramente los límites de un enfoque liberal en países caracterizados por el colonialismo interno, la violencia estatal, la desigualdad social y la dependencia extractivista. Los antagonismos políticos del tercer ciclo de transformaciones constitucionales (Bolivia y Ecuador) también muestran estas limitaciones. Al respecto, creemos que el enfoque plurinacional e intercultural responde de manera más adecuada a las exigencias y demandas de reconocimiento,

autonomía y redistribución de los sectores populares. En efecto, promueve un tipo de organización estatal capaz de igualar política y jurídicamente diferentes estructuras civilizacionales y sus respectivos modos de producción, participación política, organización territorial y administración de justicia. Dado el papel articulador y transformador de las luchas autonómicas en América Latina, analizaremos a continuación: a) algunas aproximaciones políticas y jurídicas en favor de la autonomía; b) ciertas experiencias autonómicas, priorizando sobre todo la presentación de formas de autogobierno y de educación propia.

a. La lucha por la autonomía: aproximaciones políticas y jurídicas

En este apartado, nos proponemos analizar y comprender algunos de los principales intentos de fundamentación política y jurídica del principio de autonomía política en el marco del reconocimiento de la diversidad cultural. La implementación de formas de autonomía política ha contribuido positivamente a sacar de la marginalidad y exclusión a cientos de pueblos, naciones y nacionalidades indígenas. En muchas ocasiones, su reconocimiento constitucional supuso una verdadera segunda « independencia política », ya que los pueblos indígenas existían por primera vez como sujetos de derechos. En términos generales, implicó por un lado el fortalecimiento de la pertenencia e identidad cultural, y el reconocimiento de derechos sociales y políticos. Y, por otro lado, fortaleció la democratización del conjunto de la sociedad y el Estado, ya que promovía formas novedosas de participación política, ordenamiento territorial, seguridad social y representación nacional.

1.

Lo anterior estuvo marcado históricamente por un cambio de perspectiva teórica iniciado en los setenta capaz de orientar y guiar las luchas por la emancipación en clave cultural. Siguiendo a Díaz-Polanco (1991), algunos cambios epistemológicos en el interior de la teoría crítica latinoamericana podrían leerse y formularse a la luz de ciertas reflexiones de Antonio Gramsci (1986). En efecto, la crítica del intelectual italiano al reduccionismo economicista tenía como objetivo conformar una nueva gramática social, cuya naturaleza anti-esencialista y anti-determinista fuera capaz de interpretar los conflictos socioculturales, las demandas basadas en la

identidad y la reconstrucción de imaginarios simbólicos y culturales. Al respecto, Stuart Hall menciona lo siguiente:

> He retained an interest throughout his life in those relations of dependency and unevenness which linked « North » and « South » [of Italy]: and the complex relations between city and countryside, peasantry and proletariat, clientism and modernism, feudalized and industrial social structures. He was thoroughly aware of the degree to which the lines of separation dictated by class relationships were compounded by the crosscutting relations of regional, cultural, and national difference. (2019, p. 27)

Desde esta perspectiva gramsciana, Díaz-Polanco recupera la crítica al objetivismo, el obrerismo y el economicismo promovidos por la ortodoxia marxista latinoamericana. Al pensar que la economía determina, en última instancia, las relaciones sociales, la ortodoxia presupone que la superación del racismo, el colonialismo, la pobreza y la falta de democracia reside exclusivamente en la socialización de los medios de producción y en la formación de un gobierno revolucionario. Durante varias décadas, el enfoque obrerista del marxismo ortodoxo fue incapaz de comprender las exigencias socioculturales de los grupos indígenas y campesinos, quienes estaban altamente politizados y movilizados. En este sentido, ha soslayado la reciprocidad entre la « estructura » y « superestructura », desconociendo el papel del sentido común, la cultura popular, la organización comunitaria y los imaginarios sociales en los procesos de resistencia. En efecto, Díaz-Polanco estima que esta posición política no solo desestima el papel de lo subjetivo y lo simbólico en la lucha social, sino también reduce el rol de la cultura contra-hegemónica o la « contra-cultura » en los procesos de emancipación y liberación social[272]. Al respecto,

> Gramsci sugiere la noción de *catarsis* para manifestar "el paso del momento meramente económico (o egoístico-pasional) al momento ético-político, esto es, la elaboración superior de la estructura en superestructura en la conciencia de los hombres. Ello significa -agrega- también el paso de lo « objetivo a lo subjetivo » y de la « necesidad a la libertad ». La estructura de fuerza exterior que subyuga al hombre, lo asimila, lo hace pasivo, se transforma en medio de libertad, en instrumento para crear una nueva forma ético-política, en origen de nuevas iniciativas. (Díaz-Polanco, 1991, p. 126)

Desde esta perspectiva, la lucha por la igualdad, la democracia y el socialismo supone necesariamente una politización de los afectos, la memoria, el sentido común y las

[272] Siguiendo a Stuart Hall: « Common sense" is not coherent: it is usually "disjointed and episodic," fragmentary and contradictory. Into it the traces and "stratified deposits" of more coherent philosophical systems have sedimented over time without leaving any clear inventory. It represents itself as the "traditional wisdom or truth of the ages," but in fact, it is deeply a product of history, "part of the historical process." Why, then, is common sense so important? Because it is the terrain of conceptions and categories on which the practical consciousness of the masses of the people is actually formed » (2019, p. 44).

representaciones sociales. En este sentido, las organizaciones indígenas han logrado construir un discurso y estrategia política capaz no solo de mediar el plano de la estructura y superestructura (etnia-clase), sino también crear una nueva forma ético-política (Estado multicultural o Estado plurinacional). En concreto, la construcción de « síntesis económico-cultural » se ha logrado gracias al uso estratégico de las categorías de pueblo, nación y nacionalidad, las cuales han permitido movilizar afectos, ideas y valores culturales en contra de la dominación económica y colonial. En efecto, las organizaciones indígenas han sido fuerzas políticas esenciales en la articulación de una *voluntad colectiva* y un *bloque histórico* capaz de sintetizar las expectativas normativas y económicas de la mayoría de la población. Recordando las reflexiones de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe,

> Un liderazgo intelectual y moral supone que hay un conjunto de « ideas » y « valores » compartidos por varios sectores o, en nuestras palabras, que ciertas posiciones de sujeto cortan transversalmente a varios sectores de clase. Un liderazgo intelectual y moral constituye para Gramsci una síntesis más alta, una « voluntad colectiva » que, a través de la ideología, pasa a ser el cemento orgánico unificador de un « bloque histórico ». (2015, p. 101)

De acuerdo con Díaz-Polanco, Gramsci asume que todo proceso de hegemonización supone la construcción de un *sujeto revolucionario* capaz de transformarse en fuerza motriz y liderazgo moral. En este sentido, los sujetos del cambio social son principalmente aquellos capaces de articular demandas y expectativas político-morales multisectoriales en un bloque histórico. Para mayor claridad, distingue tres tipos de *sujetos* que son usualmente confundidos en los debates: el sujeto social, el sujeto histórico y el sujeto político.

Para comenzar, toda sociedad puede estar compuesta por múltiples *sujetos sociales* tales como los obreros, los campesinos, la pequeña burguesía o la burguesía. El grado de politización puede variar en función del régimen de propiedad, el nivel de organización, el grado de concientización política y las herramientas técnicas y tecnológicas disponibles. Desde una perspectiva estrictamente obrerista y economicista, el proletariado tiene por excelencia la responsabilidad histórica de la elaboración de un programa, discurso y estrategia revolucionaria. En efecto, constituye el *sujeto histórico* capaz de encarnar, conducir y articular los intereses de los diferentes sujetos sociales como las mujeres, los campesinos y los indígenas.

Ahora bien, la anterior idea implica desconocer la capacidad de otros sujetos sociales de realizar la misma tarea y, por tanto, convertirse en *sujetos históricos*. En efecto, ningún sujeto social detenta necesariamente la capacidad política, moral e intelectual para efectuar cambios

sociales y constituirse en un liderazgo revolucionario. Esta capacidad debe construirse, politizarse y articularse a la luz de los intereses, las vivencias y las condiciones de opresión de los distintos sujetos sociales. Contrariamente a los presupuestos del obrerismo ortodoxo, Díaz-Polanco estima que el *sujeto histórico* debe construirse en función de los contextos socioculturales y económico-políticos de cada formación social. La composición económica, social y étnica de las formaciones sociales latinoamericanas es bastante heterogénea y abigarrada, donde diferentes regímenes de propiedad, tiempos históricos y relaciones sociales coexisten asimétricamente.

En este contexto, la transformación del orden existente solo puede alcanzarse si los sujetos sociales devienen *sujetos políticos*, lo cual implica un mayor grado de concientización y organización. Esto es indispensable para la elaboración de un programa político, una estrategia revolucionaria y una táctica de agitación. Al respecto, hemos examinado cómo el movimiento indígena no solo se ha transformado en un *sujeto político* de alcance nacional, regional e internacional, sino también ha asumido en las últimas décadas el rol de *sujeto histórico.* En efecto, ha sido capaz de desafiar la dominación capitalista y colonial, y articular intereses multisectoriales y multiclasistas.

Desde esta perspectiva, el « proceso de *catarsis* » ha implicado la apropiación de ideas, valores y estructuras políticas existentes con el objetivo de resolver conflictos étnico-nacionales y económico-políticos. Así pues, el reconocimiento del Estado Plurinacional, la autonomía regional, la interculturalidad o los derechos de la naturaleza ha implicado un esfuerzo por sintetizar un nuevo bloque histórico capaz de reconocer derechos fundamentales y garantizar el bienestar social a conglomerados políticos culturalmente diversos. En particular, la lucha por la autonomía y la autodeterminación ha implicado la realización de una « síntesis » que permita la reimaginación y reconfiguración de la vida social en su conjunto. En este sentido,

> El régimen de autonomía se manifiesta destinado a crear las condiciones particulares (en especial el autogobierno) que hacen posible la realización plena de los derechos (lingüísticos, económicos, sociales, etc.) de las etnias, y a anular las relaciones de opresión y discriminación, resanando o solventando los rezagos acumulados en el disfrute de las prerrogativas socioculturales. En pocas palabras, los imperativos de la democracia nacional hacen insoslayable el sistema autonómico. (Díaz-Polanco, 1991, p. 147)

Dada la íntima relación entre democracia y autonomía, la nueva organización del poder supone el reconocimiento efectivo de derechos sociales, culturales, políticos y ambientales desde una perspectiva de justicia y equidad territorial. En este orden de ideas, el reconocimiento de

distintas formas de autonomía y sus respectivas dinámicas democráticas (comunitarias, asamblearias, paritarias e interculturales) demuestran hasta qué punto las autonomías indígenas podrían inspirar la transformación de las democracias liberales y, de esta manera, proponer una nueva comprensión de *lo político.*

2.

En detalle, la creación de sistemas autonómicos y democracias plenas presupone el reconocimiento de un marco jurídico que defina claras responsabilidades en materia de ordenamiento territorial, asignación de recursos, descentralización de competencias, modalidades de autogobierno y participación política, entre otras. Siguiendo a Consuelo Sánchez (2019), los sistemas autonómicos deben implicar: i) la creación de nuevas entidades territoriales autónomas, ii) la asignación de facultades y poderes a estas nuevas entidades y iii) la adecuación y coordinación entre las entidades autónomas y estatales.

En primer lugar, el régimen autonómico reconoce un nivel de organización territorial y administrativa, diferenciado y constitucionalmente reconocido, en donde un pueblo, nación o nacionalidad puede ejercer formas de autogobierno. El régimen autonómico busca resarcir la dependencia y tutelaje político cristalizado en la forma postcolonial de organización territorial del Estado. En efecto, la inadecuación entre la organización territorial del Estado y la organización socio-política de los pueblos, naciones y nacionalidades indígenas es una fuente constante de exclusión y empobrecimiento. Por esta razón, « El régimen de autonomía se instituye en las partes del territorio nacional en las que se encuentran asentadas las comunidades, los pueblos, las naciones o las nacionalidades indígenas, independientemente de que sean o no propietarios o poseedores de tierras-territorios de propiedad comunal » (Sánchez, 2019, p. 178).

Desde esta perspectiva, el régimen autonómico puede manifestarse en un ámbito territorial regional o comunal, monoétnico o pluriétnico. Por ejemplo, el régimen autonómico en Nicaragua presupone un ámbito territorial regional de naturaleza pluriétnica, en donde tanto los pueblos indígenas (miskitos, sumos-mayangna, rama) como los afrodescendientes (creoles y garífunas) son depositarios de los derechos autónomos. También, las regiones neozapatistas (Caracoles) en Chiapas, poseen un tipo de organización autonómica regional de naturaleza pluriétnica, ya que cada Zona cobija diferentes comunidades lingüísticamente diversas tales como los choles, tzeltales y zoques (Zona Norte), los tojolabales, mames y tzeltales (Selva Fronteriza) y los tzotziles y

tzeltales (Altos Chiapas), entre otros. Por su parte, el régimen de los resguardos colombianos es principalmente de tipo comunitario y monoétnicos – aunque la ley no impide la organización pluriétnica –, en donde un pueblo indígena instaura sus formas de autogobierno en función de una cierta homogeneidad lingüístico-cultural. Conviene mencionar que ambas modalidades de autonomías no son antagónicas. De hecho, podrían complementarse, ya que el modelo monoétnico puede prever formas de federación intercomunitaria e, inversamente, el modelo multiétnico puede acomodar formas de autogobierno para cada comunidad etno-lingüística.

A juicio de Consuelo Sánchez, el mejor ámbito territorial para el reconocimiento constitucional de la autonomía parece ser el nivel regional, ya que permite articular diversas *escalas territoriales* tales como las comunas, parroquias, cantones, resguardos y municipios y sus respectivos autogobiernos locales y comunales. A título ilustrativo, la Asamblea Nacional Indígena Plural por la Autonomía (ANIPA) propuso, en el marco del alzamiento neozapatista, la reorganización del Estado mexicano en cuatro niveles: el federal, el estatal, el municipal y el autonómico. De haber sido aceptada, su propuesta habría redundado en un sistema « federoautonómico » capaz de articular la tradición federal mexicana y las reivindicaciones autonómicas de los pueblos indígenas. Al respecto,

> De ésta y otras experiencias autonómicas en América Latina se desprenden los siguientes criterios generales en la configuración de las autonomías. En primer lugar, destaca la conveniencia de crear múltiples escalas de la autonomía con el propósito de atender la variedad de situaciones, formas organizativas y aspiraciones históricas de los distintos pueblos indígenas en cada país. En segundo término, las autonomías se instituyen de forma que los pueblos, las naciones y las nacionalidades indígenas puedan articularse y coordinarse en distintas escalas territoriales. Para tal propósito, es preciso que las escalas de la autonomía (comunal, territorial, municipal, regional) se instituyan *simultáneamente* en el marco constitucional del país (el «principio de simultaneidad»), de forma que los pueblos indígenas tengan la libertad de unirse, organizarse y articularse en entes regionales, municipales, territoriales, comunales, según sus circunstancias y avances organizativos. (Sánchez, 2019, p. 190)

Una vez abordado el tema del ámbito territorial, conviene analizar igualmente la importancia del autogobierno en la construcción de un régimen de autonomías, ya que garantiza la capacidad de legislar y ejecutar conforme a los intereses comunitarios propios. Al respecto, es necesaria la existencia de un Estatuto Autónomo que defina las funciones y las competencias del ejercicio del autogobierno. En concreto, el Estatuto estructura la existencia de un órgano deliberativo y las modalidades de gobierno, cuyo funcionamiento debe estar conforme a las tradiciones, valores y formas de organización social propias. Como mencionamos anteriormente, los pueblos, naciones y nacionalidades indígenas tienen el propósito político de practicar un tipo

de democracia comunitaria y directa (mandar obedeciendo), en donde a) no existe una separación absoluta entre gobernantes y gobernados; b) se preconiza la rotación periódica de dirigentes y su respectivo escrutinio público; c) se busca el consenso y no la mayoría relativa; d) y últimamente se fomenta la participación paritaria en espacio de decisión, entre otros. Así pues,

> Todo lo anterior tiene como propósito garantizar el control colectivo en sus ámbitos territoriales, vigorizando el poder de la comunidad y la capacidad de sus miembros de autogobernarse. Este propósito difiere de las llamadas democracias liberales en las que se atribuye a las autoridades todo el poder de representación y decisión. La forma de gobierno liberal se basa en la separación entre gobernantes y gobernados, bloquea o reduce al mínimo la participación de la sociedad en la toma de decisiones y dificulta el control social de las medidas y acciones adoptadas por la autoridad. (Sánchez, 2019, p. 200)

Dado que el régimen de autonomía regional busca promover la democratización y la solidaridad en diferentes esferas del Estado, los pueblos, naciones y nacionalidades dotados de un autogobierno deben tener igualmente garantías de participación y representación en las instancias centrales del poder, la administración de justicia y la legislación. Contrariamente a la exclusión histórica de las voces indígenas y afrolatinas, este régimen implica correlativamente el reconocimiento de ciertas circunscripciones electorales, cuotas ministeriales, mecanismos de interlocución y espacio de gestión administrativa compartida. En materia electoral, la creación de distritos y circunscripciones especiales indígenas y afrolatinas ha sido el mecanismo más utilizado en la región para garantizar la participación y representación de los pueblos, naciones y nacionalidades históricamente marginalizadas y excluidas del espacio público (Bolivia, Colombia, Nicaragua, Ecuador, Venezuela). Lo anterior supone transformar los criterios para la conformación de partidos y movimientos políticos, de modo que el autogobierno no sea limitado por los intereses de partidos que históricamente han tendido a monopolizar el acceso al poder y la creación de leyes.

3.

Desde la perspectiva internacional, la autonomía, la autodeterminación y el autogobierno están consagrados en diferentes instrumentos de derecho tales como el Acuerdo 169, la Declaración sobre los pueblos Indígenas de la ONU y la Declaración Americana sobre los Derechos Indígenas de la OEA (2016). En particular, esta última en su Artículo 3 reconoce que « Los pueblos indígenas tienen derecho a la libre determinación. En virtud de ese derecho determinan libremente su condición política y persiguen libremente su desarrollo económico, social y cultural » (Organización de los Estados Americanos, 2016).

Esquemáticamente, este derecho no solo es concordante con los principios de integralidad territorial de los Estados (Art. 4) y sus respectivos compromisos en defensa de los derechos fundamentales (Art. 5), sino también con la obligación estatal en materia de prevención de la asimilación, el genocidio y toda forma de racismo y discriminación (Arts. 10, 11 y 12). En el centro de esta justificación normativa, se encuentra el reconocimiento de la identidad e integralidad cultural como esfera fundamental de la vida de los pueblos indígenas (Art. 13). En este sentido, el respeto de la identidad e integralidad cultural supone el reconocimiento de formas propias de organización social, política, jurídica y religiosa, lo cual se sintetiza consecuentemente en el derecho a autogobierno y a autonomía:

> **Artículo 21. Derecho a la autonomía o al autogobierno**
>
> 1. Los pueblos indígenas, en ejercicio de su derecho a la libre determinación, tienen derecho a la autonomía o al autogobierno en las cuestiones relacionadas con sus asuntos internos y locales, así como a disponer de medios para financiar sus funciones autónomas.
>
> 2. Los pueblos indígenas tienen derecho a mantener y desarrollar sus propias instituciones indígenas de decisión. También tienen el derecho de participar en la adopción de decisiones en las cuestiones que afecten sus derechos. Pueden hacerlo directamente o a través de sus representantes, de acuerdo a sus propias normas, procedimientos y tradiciones. Asimismo, tienen el derecho a la igualdad de oportunidades para acceder y participar plena y efectivamente como pueblos en todas las instituciones y foros nacionales, incluyendo los cuerpos deliberantes. (Organización de los Estados Americanos, 2016)

Desde esta perspectiva, la Comisión Interamericana de Derechos Humanos y la Corte Interamericana de Derechos Humanos han integrado los derechos fundamentales, la identidad e integralidad cultural y la autonomía y autodeterminación de los pueblos indígenas utilizando los criterios de concordancia, complementariedad y necesidad normativa. Para comprender mejor esta argumentación jurídica, conviene mencionar tres *elementos* del derecho a la libre determinación en los instrumentos y jurisprudencia del Sistema Interamericano de Derechos Humanos (SIDH) (autoidentificación, reconocimiento de identidades culturales diferenciadas y autogobierno) (Comisión Interamericana de Derechos Humanos, 2021). Para comenzar, menciona la relación existente entre el reconocimiento de la libre determinación y la capacidad de *autoidentificación* o *autorreconocimiento*[273]. En efecto, la capacidad de *autonombrarse* como pueblo, nacionalidad o

[273] Esquemáticamente, el SIDH establece seis elementos de derecho relacionados con la libre determinación: 1. Autoidentificación y reconocimiento de los pueblos indígenas y tribales; 2. Identidad cultural y no discriminación; 3. Propiedad colectiva, tierras, territorios y recursos naturales; 4. Derechos políticos y de participación; 5 Consulta y consentimiento libre, previo e informado; 6 Derechos económicos, sociales, culturales y ambientales.

nación supone una forma de agencia e independencia que constituye una modalidad esencial del ejercicio efectivo de la libertad y la igualdad. Igualmente, la jurisprudencia recuerda que este autorreconocimiento no depende ni está subordinado normativamente a un reconocimiento externo o estatal que legitimaría el goce de derechos; dicho de otro modo, la ausencia de reconocimiento no tiene ninguna connotación regresiva en materia de derechos. Así pues,

> Su autoidentificación supone que existen de por sí, y han existido de manera permanente, independientemente de un reconocimiento oficial o de la voluntad del Estado. Hay, por tanto, una relación indisociable entre la libre determinación y la autoidentificación como pueblo. Tal relación se asienta históricamente y tiene amplias implicancias a nivel social, político y económico, que están basadas en última instancia en el derecho a la autodeterminación de los pueblos. Por esto mismo, la libre determinación no debe ser entendida como una concesión o una cuestión otorgada. (Comisión Interamericana de Derechos Humanos, 2021, p. 48)

En segundo lugar, la capacidad de autonombrarse debe redundar consecuentemente en un tipo de reconocimiento concreto de *identidades culturales diferenciadas,* ya que constituyen un elemento esencial de la vida individual y colectiva. Los Estados tienen la responsabilidad de garantizar y promover el florecimiento y revitalización de identidades culturales históricamente afectadas por el colonialismo y la asimilación[274]. En tercer lugar, el reconocimiento de formas de *autogobierno* cobra vital importancia, ya que garantiza la libertad y la agencia de los pueblos, naciones y nacionalidades. Si bien en la región existen diferentes modalidades de reconocimiento, el régimen de autonomía regional y pluriétnica parece ser el modelo de organización territorial más adecuado. En efecto,

> Los Estados deben configurar mecanismos que fortalezcan y garanticen los derechos a la autonomía y autogobierno de los pueblos, ya sea a través de procedimientos o mecanismos institucionales, o normas. La implementación del derecho a la autodeterminación supone desarrollar o mejorar las estructuras políticas autónomas de los pueblos indígenas y tribales. Los dispositivos legales o administrativos deben estar destinados a fortalecer o amplificar garantías al derecho al autogobierno y autonomía organizativa. (Comisión Interamericana de Derechos Humanos, 2021, p. 76)

De acuerdo con la CIDH, estos elementos de derecho se inscriben en una comprensión normativa reparadora, intercultural, transversal, de género y generacional orientada a subsanar, remediar y restablecer formas de organización social deterioradas por siglos de dominación colonial (Comisión Interamericana de Derechos Humanos, 2021). Como tal, estos enfoques reconocen la dimensión estructural – política, económica, simbólica – de la exclusión y

[274] Un avance importante de la Declaración Americana refiere a la obligación de los Estados en respetar la voluntad de los pueblos en aislamiento voluntario y garantizar su territorio.

marginalización de los pueblos, naciones y nacionalidades indígenas. Desde esta perspectiva, se avanza en la superación de los presupuestos racistas según los cuales la pobreza y la exclusión indígena estarían causadas por una supuesta inferioridad racial o falta de integración cultural.

b. Algunas experiencias autonómicas y educativas

En los anteriores capítulos, mostramos cómo, desde los años setenta, las organizaciones indígenas se propusieron crear las condiciones políticas, legales y sociales para el reconocimiento de su identidad cultural y autonomía política. Estas organizaciones indígenas y su lucha por la autonomía no solo lograron aglutinar diferentes intereses sociales – dado su poder democratizador –, sino también problematizar y politizar diferentes esferas de la sociedad y el Estado tales como el régimen de propiedad, el sistema educativo, la administración de justicia y las modalidades de participación política, entre otras.

Ahora bien, la brecha de implementación revela las dificultades y obstáculos del reconocimiento efectivo de los derechos socioculturales. En particular, el reconocimiento de la autonomía y la autodeterminación ha debido afrontar complejos procesos de implementación, en donde la movilización social y el activismo jurídico han tenido un papel preponderante. En términos generales, los países con una tradición de Estado centralista han tenido mayores cambios en su ordenamiento territorial (Colombia, Ecuador, Bolivia y Nicaragua), lo cual ha abierto espacios de autogobierno y autonomía. Por su parte, los países de tradición federal han tenido mayor dificultad para aceptar nuevas formas de organización territorial de tipo autonómico (México, Brasil, Venezuela y Argentina) (Sánchez, 2019, p. 178).

El análisis de algunas experiencias autonómicas podría servir no solo para tener una mejor idea de estas variaciones, sino también para elaborar una lectura general y crítica de los avances en la región. Igualmente, nos permite ilustrar el desarrollo de pedagogías críticas, interculturales y liberadoras y su rol en los procesos autonómicos de revitalización cultural y lingüística. Dado que ya hemos abordado el contexto histórico y el desarrollo institucional de varias experiencias autonómicas en la región, nos limitaremos a subrayar sintéticamente algunos aspectos relativos a la implementación, así como sus principales desafíos y retos político-institucionales.

1.

Para comenzar, Nicaragua fue uno de los primeros países latinoamericanos en reconocer una forma de *autonomía regional* en el marco de un proceso constituyente. Nos limitaremos a mostrar la importancia política de la configuración de *escalas territoriales* en el marco de los principios de coordinación y simultaneidad. Inspirándose en la organización territorial española de 1978 (Díaz-Polanco, 1991), el modelo de autonomía pluriétnico y regional nicaragüense está regido por el Estatuto de Autonomía, el cual define el funcionamiento de estructuras de autogobierno que abarcan cuatro *escalas* territoriales: la regional, la municipal, la comunal y la *territorial indígena*. Cada escala no solo dispone de formas propias de autogobierno y autonomía, sino también de mecanismos de articulación y coordinación local, subregional y regional.

Como mencionamos, este modelo de autonomía ha tenido varias etapas de implementación y materialización, las cuales han fluctuado en función de los intereses y voluntades políticas divergentes. Además del reconocimiento del Estatuto Autonómico (1987) y la promulgación de una nueva constitución (1987), se pueden mencionar igualmente otras formas de implementación tales como la equiparación del Estatuto de Autonomía a una Ley constitucional (1995), la obligación de consulta al Concejo Regional Autónomo sobre cualquier iniciativa de explotación de recursos naturales y la promulgación del Reglamento del Estatuto de Autonomía (2003). Este último clarifica y precisa los ámbitos y competencias de las autoridades e instituciones autonómicas en materia de administración pública, justicia y autogobierno. Por su parte, la Ley de Régimen de Propiedad Comunal Indígena (2003) reconoce un nuevo ámbito *territorial indígena* independiente del ámbito regional, municipal y comunal. De acuerdo con Consuelo Sánchez: « Un aspecto destacable de esta Ley es la creación de los Territorios Indígenas, los cuales constituyen unidades territoriales formadas por un grupo de comunidades indígenas y étnicas, e instituye la autoridad territorial que es el órgano de administración de la unidad territorial, a la cual representa legalmente (arts. 3 y 5) » (2019, p. 112).

En concreto, el aporte político subyacente a este tipo de ordenamiento territorial consiste en articular institucionalmente grupos culturalmente diversos en un marco autonómico regional. En efecto, los gobiernos regionales autónomos están conformados por diferentes órganos de deliberación y ejecución tales como el consejo regional, el coordinador regional, las autoridades municipales, comunales e indígenas territoriales. La conformación de cada uno de estos órganos

supone un porcentaje de participación y representación de todas las comunidades étnicas de la región, de modo que el reconocimiento autonómico es doble, a nivel regional y local. Esta organización autonómica regional no solo ha permitido lograr mayor cohesión y coordinación intracomunitaria e intercomunitaria, sino también ha fortalecido la unidad con el Estado central. En efecto,

> La autonomía ha contribuido a la unidad y la integración nacional, así como a la valoración positiva de la diversidad socioétnica del país. Los estudios al respecto evidencian que el establecimiento de la autonomía en Nicaragua, lejos de fomentar el separatismo, más bien ha contribuido a promover la unidad nacional y la integración entre etnorregiones que habían estado históricamente disociadas. Asimismo, la identificación de los diversos grupos étnico-nacionales con la nación y su diversidad socioétnica ha sido favorable. (2019, p. 120)

En segundo lugar, la Constitución de Colombia estipula que el Estado es de carácter unitario, descentralizado y con *autonomía* de sus entidades territoriales. En este sentido, los departamentos, distritos y municipios tienen la capacidad de autogobernarse, disponer de recursos de la nación, impartir políticas fiscales y educativas territoriales, entre otras competencias[275]. La Constitución delimita también un ámbito territorial de autonomía indígena, las Entidades Territoriales Indígenas (ETIs), cuyo estatus es análogo al municipio y departamento. Su pleno funcionamiento supone la expedición de una Ley Orgánica de Ordenamiento Territorial (LOOT), la cual treinta años después no ha sido promulgada (Art. 329)[276].

En detalle, las ETIs tienen un estatus *sui generis*, ya que gozan constitucionalmente del mismo nivel de autonomía que las otras entidades territoriales, así como de otras prerrogativas en

[275] De acuerdo con la Corte Constitucional, « El carácter de entidad territorial implica pues, el derecho a gobernarse por autoridades propias, a ejercer las competencias que les correspondan, administrar los recursos y establecer los tributos necesarios para el cumplimiento de sus funciones y, por último, participar en las rentas nacionales. De esta forma, tal reconocimiento se traduce en autonomía política, esto es, la capacidad de elegir a sus gobernantes (alcalde, concejales, ediles, personero y contralor), autonomía administrativa, es decir, la facultad de manejar los asuntos de su jurisdicción, tales como la organización de los servicios públicos, la administración de sus bienes y la solución de todos los problemas que surjan en desarrollo de sus actividades y, finalmente, autonomía fiscal, que implica la potestad para fijar tributos, participar en las rentas nacionales y administrar sus recursos » (Sentencia Corte Constitucional C-1051/01, 2001**).**

[276] Artículo 329. La conformación de las entidades territoriales indígenas se hará con sujeción a lo dispuesto en la Ley Orgánica de Ordenamiento Territorial, y su delimitación se hará por el Gobierno nacional, con participación de los representantes de las comunidades indígenas, previo concepto de la Comisión de Ordenamiento Territorial. Los resguardos son de propiedad colectiva y no enajenable. La ley definirá las relaciones y la coordinación de estas entidades con aquellas de las cuales formen parte. Parágrafo. En el caso de un territorio indígena que comprenda el territorio de dos o más departamentos, su administración se hará por los consejos indígenas en coordinación con los gobernadores de los respectivos departamentos. En caso de que este territorio decida constituirse como entidad territorial, se hará con el cumplimiento de los requisitos establecidos en el inciso 1° de este artículo.

materia de administración de justicia y gestión territorial (Robledo Silva & Rivas-Ramírez, 2023). En efecto, ETIs no solo se fundamentan en los principios de descentralización y participación ciudadana, sino también en el principio de autodeterminación indígena estipulado por los instrumentos de derecho internacional ratificados por el Estado colombiano. Por esta razón, la Corte Constitucional reconoce el funcionamiento del *cabildo* como el órgano de deliberación y ejecución de « planes de vida » (denominación dada a las « políticas públicas » de cada resguardo) (Sánchez, 2019). Dada su importancia, la Constitución prevé un régimen transitorio (Artículo transitorio 56), en el cual faculta al gobierno para dictar normas relativas a su reglamentación.

Ante la ausencia de una ley orgánica, la Corte Constitucional ha conminado al Estado colombiano a implementar el reconocimiento territorial de las ETIs y reglamentar su funcionamiento (Sánchez, 2019). Siguiendo a Consuelo Sánchez, la Corte señala que la Constitución reconoce tres ámbitos territoriales de autoridad indígena a partir de los cuales se puede fundamentar la autonomía: los resguardos (Art. 323), los resguardos con rango de municipio para efectos fiscales (Art. 357) y las entidades territoriales indígenas (Art. 287). Mientras los primeros se rigen a un nivel submunicipal, la última lo hace a nivel intermunicipal. En concreto, « La diferencia entre los *territorios indígenas* [resguardos] y las *entidades territoriales indígenas* consiste fundamentalmente en que estas últimas formarían parte de la división territorial del poder del Estado […]. En cambio, los territorios indígenas no son parte de la división territorial del Estado y no gozan de los mismos poderes y capacidades que tendrían como entidades » (2019, p. 120).

En paralelo, y haciendo uso de sus facultades transitorias, el gobierno nacional ha promulgado el Decreto 1088 de 1993 que regula la creación de asociaciones de cabildos y autoridades tradicionales y el Decreto 1397 de 1996 que crea la Comisión Nacional de Territorios Indígenas[277]. Más recientemente, ha expedido el Decreto 1953 de 2014 que reglamenta el funcionamiento y las competencias de las ETIs y el Decreto 632 de 2018 que define el funcionamiento de los ETIs en áreas no municipalizadas de tres departamentos (Amazonas,

[277] En efecto, el Decreto 1088 de 1993 reglamenta la asociación o federación de varios resguardos para gestionar, gobernar y administrar colectivamente un territorio. Al respecto, puede mencionarse el CRIC – que se transforma en asociación bajo este nuevo esquema – la Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca (ACIC) - Çxhab Wala Kiwe (1994), la Asociación de Cabildos Indígenas del Tolima (ACIT) (1994) y la asociación de cabildos y/o autoridades tradicionales de la Guajira (IPSI) (1998), entre otros.

Guainía y Vaupés). En un contexto de movilización social (minga), el Decreto 1953 de 2014 crea un *régimen especial* transitorio que reconoce el funcionamiento de los territorios indígenas, la transferencia de recursos y sus facultades de autogobierno. Así pues, el Decreto reglamenta el Sistema Educativo Indígena Propio (SEIP) y su funcionamiento en los niveles preescolar, básico, medio y universitario; el Sistema Indígena de Salud Propio e Intercultural (SISPI); el sistema de saneamiento básico; y el Sistema de Autoridad Territorial Económica Ambiental (ATEA), entre otros.

En términos generales, la reglamentación de las ETIs ha sido lenta, precaria y provisional, pues persisten sesgos coloniales en la promulgación de leyes y mandatos constitucionales (Robledo Silva & Rivas-Ramírez, 2023). Razón por la cual la movilización social y el activismo jurídico han tenido un rol preponderante en los procesos de implementación. A pesar de las dificultades legales y políticas, Colombia reconoce la autonomía indígena y su autogobierno en el marco de la Constitución y sus principios normativos fundamentales. Eventualmente, la promulgación de una nueva LOOL podría crear nuevas entidades territoriales que no solo coincidan con la organización sociocultural de las poblaciones indígenas y afrocolombianas en el país, sino también que promuevan el acceso a derechos sociales y políticos.

Siguiendo con nuestra exposición, Bolivia reconoce igualmente un tipo de autonomía indígena originaria campesina (AIOC), de modo que podría ser considerado como un Estado Autonómico que garantiza y reconoce diferentes escalas de autonomía. Teniendo como criterio un ámbito territorial municipal o regional, la AIOC se fundamenta en el derecho a la autodeterminación de los pueblos y naciones indígenas y, por ende, puede conformar un autogobierno. Como mencionamos antes, existen actualmente 7 Gobiernos Autónomos Indígenas Originarios Campesinos (GAIOCs) dentro del marco de la AIOC en Bolivia. La tendencia de reconocimiento de nuevos GAIOCs es lenta pero ascendente, razón por la cual se espera que en un futuro próximo los niveles de implementación avancen institucionalmente.

A modo de ilustración, podemos mencionar el proceso de construcción de la Autonomía Guaraní Charagua Iyambae (2017), que se inspira en las prácticas y formas de organización del pueblo indígena guaraní. A nivel legal, esta AIOC superó satisfactoriamente todos los requisitos administrativos, extinguiendo así el anterior régimen municipal que había regido el territorio durante décadas. También, impuso un modelo de autogobierno pluriétnico innovador, donde

diferentes grupos poblacionales convergen en el diseño, formulación e implementación de nuevas instituciones políticas (Sánchez, 2019). En este sentido, el Gobierno Autónomo es un hito político que demuestra no solo la capacidad de articular los tres tipos de democracia – representativa, comunitaria y participativa –, sino también la implementación del principio de interculturalidad. Al respecto, conviene mencionar las tres modalidades de democracia reconocidas por la constitución boliviana (Art. 11):

> -**Democracia directa y participativa:** por medio del referendo, la iniciativa legislativa ciudadana, la revocatoria de mandato, la asamblea, el cabildo y la consulta previa.
>
> -**Democracia representativa:** por medio de la elección de autoridades y representantes por sufragio universal, individual y mediado por organizaciones políticas.
>
> -**Democracia comunitaria:** por medio de la elección, designación o nominación de autoridades y representantes según normas y procedimientos propios de las naciones y pueblos indígena originario campesinos. (Exeni Rodríguez, 2021)

Huelga aclarar que, durante el proceso de autonomización, la democracia comunitaria se ejerció a través de las asambleas locales, de las cuales emanó el mandato popular y las directrices políticas. En efecto, estas asambleas definieron las orientaciones organizativas y estratégicas del proceso autonómico, encargándose de la estructuración del Estatuto Autonómico[278]. Por su parte, la democracia participativa operó durante el plebiscito destinado a la aprobación o rechazo popular del proceso de autonomización. En esta etapa, el concurso del Órgano Electoral Nacional contribuyó positivamente al desarrollo de la votación y del escrutinio, ejemplificando un tipo de diálogo y articulación entre una institución estatal y una organización comunitaria. Una vez reconocida la AIOC, la democracia representativa supuso la designación de nuevas autoridades políticas, las cuales no solo tienen el trabajo de representar los intereses de las comunidades locales, sino también de interactuar y dialogar con el gobierno central.

Aunque el proceso fue invocado por la nación guaraní, el Gobierno Autónomo reconoce la diversidad sociocultural del territorio, razón por la cual define y adecúa las formas de participación y toma de decisiones en función de la tradición cultural de otros pueblos o comunidades. Territorialmente, este Gobierno Autónomo se organiza en seis zonas, dos parques ecológicos y un área de conservación ecológica. Cada zona tiene un órgano de deliberación y ejecución local

[278] Al respecto, la Asamblea del Pueblo Guaraní (APG) (1987), organización político-social que había nacido 30 años antes, tuvo una tarea protagónica en la estructuración del Estatuto.

(Morell i Torra, 2021) y cuenta igualmente con cuatro representantes en el Órgano de Decisión Colectiva (Ilustración 5) (2021). El Gobierno Autónomo se caracteriza

> Por una profunda descentralización (territorial, organizativa y electiva) entre cada una de las seis Zonas en que se estructura territorialmente el gobierno. Y […] por la heterogeneidad de lógicas políticas y mecanismos democráticos puestos en práctica dentro de un entramado institucional compuesto de tres tipos de órganos: 1) *Ñemboati Reta* - Órgano de Decisión Colectiva; 2) *Mborokuai Simbika Iyapoa Reta* - Órgano Legislativo; 3) *Tëtarembiokuai Reta* - Órgano Ejecutivo (Morell i Torra, 2021).

Heredero del anterior Concejo Municipal, el Órgano Legislativo está compuesto por 12 personas, el cual reconoce reconoce la *paridad de género* y estipula una duración de 5 años, no renovables. A nivel ejecutivo, desaparece la figura de « alcalde » y es reemplazada por una figura « multipersonal », la cual está compuesta por seis « ejecutivos zonales » y un « coordinador » (*Tëtarembiokuai Reta Imborika* – TRI –) (Morell i Torra, 2021).

Ilustración 5

Por su parte, el Órgano de Decisión Colectiva es la institución más novedosa del Gobierno Autónomo, pues detenta una serie de competencias y atribuciones que varían entre el control, la orientación y decisión política. Como tal, el Órgano prioriza la democracia comunitaria y directa

y busca articular los tres niveles de organización territorial[279]. En efecto, su actividad depende de « tres asambleas de acuerdo al siguiente orden ascendente: Ñemboatimi (asamblea comunal), Ñemboati (asamblea zonal) y Ñemboati Guasu (asamblea autonómica)» (Sánchez, 2019, p. 146). A diferencia del régimen municipal anterior, los dos primeros niveles asamblearios gozan ahora de un nivel de reconocimiento político y jurídico, de modo que sus funciones y decisiones son legalmente vinculantes. Así, las asambleas comunales, barriales o zonales, así como las juntas vecinales y cabildos tienen un lugar en el organigrama político del Gobierno Autónomo (Ilustración 6) (Morell i Torra, 2021).

En paralelo, la « Gran Asamblea » o *Ñemboati Guasu* tiene la vocación de representar las seis zonas, los dos parques ecológicos y la zona de conservación ecológica. Esta funciona durante un periodo de duración de 3 años, no renovables, en donde aplica también el criterio de paridad de género. En concreto: « La Ñemboati Guasu está concebida como una instancia de control social de los otros poderes, legislativo y ejecutivo, al tiempo que como un órgano que, en comunicación directa con las instancias asamblearias zonales define los planes estratégicos de la Autonomía y tiene capacidad de emitir « mandatos » de obligado cumplimiento tanto al Órgano Legislativo como al Ejecutivo » (Morell i Torra, 2021, p. 567)

[279] Conviene mencionar que cada zona dispone de la autoridad para aplicar el tipo de democracia más conveniente a la luz de sus prácticas socio-políticas, ya sea la representativa por voto secreto universal en el marco de marco de partidos políticos, o bien comunitaria por consenso y sin partidos políticos.

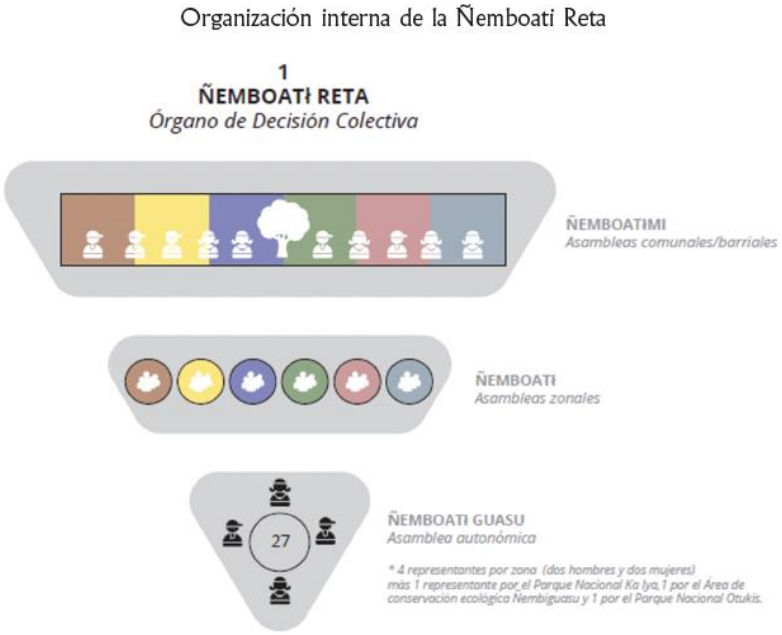


Ilustración 6

En suma, el Gobierno Autónomo supone un ejercicio democrático intercultural y multimodal bastante innovador, ya que la « Gran Asamblea » es la máxima instancia de autoridad y decisión, en donde los partidos políticos no son necesariamente el centro de la organización y articulación política. En este sentido, las decisiones son principalmente de naturaleza colectiva y por consensos, aplicando una regla democrática complementaria a la de la mayoría relativa o absoluta. Igualmente, la representación política es concebida ante todo como un mandato y no un privilegio, razón por la cual se aleja de una visión profesionalizante, elitista y tecnocrática de la actividad política. En lo esencial, las autoridades políticas buscan ofrecer un servicio a la comunidad y no un servicio personal y, por ello, están sujetos a revocación, destitución y reemplazo (Exeni Rodríguez, 2021).

Como Estado plurinacional, Ecuador reconoce las Circunscripciones Territoriales Indígenas (CTIs), calificándolas administrativamente como un *régimen especial*, el cual está orientado al ejercicio de los derechos colectivos, la creación de un gobierno propio, la gestión y

control territorial y la participación del presupuesto nacional (Arts. 56-60 y 256)[280]. En concreto, la Constitución estipula dos condiciones para su implementación: a) la realización de una consulta, en donde dos terceras partes de la población haya votado favorablemente y b) la aceptación de competencias político-administrativas correspondientes al nivel parroquial, cantonal o provincial. Por su parte, el Código Orgánico de Organización Territorial, Autonomía y descentralización (OOTAD) (2011) estipula la posibilidad de federación o asociación de varias CTIs, pero aclara que, en ningún caso, pueden constituirse como entidades territoriales diferentes a aquellas existentes. Dadas las dificultades legales y políticas, Ecuador no cuenta actualmente con ninguna CTI reconocida por el Estado.

Como mencionamos en el apartado dedicado a Ecuador, este régimen no se fundamenta normativamente en la autodeterminación de los pueblos indígenas, salvo los pueblos en Aislamiento Voluntario. Por lo anterior, las CTIs no se pueden dotar de Estatutos autonómicos y deben adaptarse a la organización territorial existente (parroquias, cantones o provincias). A pesar de la presión de las organizaciones sociales, el Estado central ha desconocido los esfuerzos de descentralización, transferencia y delegación de competencias político-administrativas. En este sentido, la reconfiguración territorial del Estado plurinacional de Ecuador está retrasada frente a los procesos de reconocimiento autonómico en el contexto nicaragüense, colombiano o boliviano, donde ha habido mayor voluntad política e institucional.

Prosiguiendo con nuestra presentación, conviene mencionar el caso mexicano, en donde la reforma constitucional de 2001 reconoce constitucionalmente la autonomía y autodeterminación de las comunidades indígenas (Art. 2, A-B), delegando su reglamentación a los estados federados. Si bien esta reforma es fruto de los Acuerdos de San Andrés Larrainzar entre el EZLN y el Estado mexicano, su formulación desconoce la propuesta de creación de diferentes escalas de autonomía

[280] Art. 257.- En el marco de la organización político-administrativa podrán conformar circunscripciones territoriales indígenas o afroecuatorianas, que ejercerán las competencias del gobierno territorial autónomo correspondiente, y se regirán por principios de interculturalidad, plurinacionalidad y de acuerdo con los derechos colectivos. Las parroquias, cantones o provincias conformados mayoritariamente por comunidades, pueblos o nacionalidades indígenas, afroecuatorianos, montubios o ancestrales podrán adoptar este régimen de administración especial, luego de una consulta aprobada por al menos las dos terceras partes de los votos válidos. Dos o más circunscripciones administradas por gobiernos territoriales indígenas o pluriculturales podrán integrarse y conformar una nueva circunscripción. La ley establecerá las normas de conformación, funcionamiento y competencias de estas circunscripciones.

(comunal, municipal y regional) y sus respectivas formas de autogobierno y, por tanto, no precisa y distingue claramente los mecanismos de su implementación (Sánchez, 2019). Como resultado, las legislaciones federales han priorizado el reconocimiento de la autonomía y libre determinación en el marco del ordenamiento territorial existente tales como municipios o demarcaciones territoriales (Ciudad de México). E, igualmente, han desconocido la participación y propuesta de las comunidades indígenas en la co-decisión y co-diseño de posibles estrategias de implementación.

Tras el fracaso de la reforma constitucional de 2001, la experiencia organizativa del EZLN y el Comité Clandestino Revolucionario Indígena iniciaron un tipo de organización territorial fuera del Estado[281]. Desde la Sexta Declaración de la Selva Lacandona (2005), esta experiencia autonómica involucra un nivel de autonomía a escala comunal, regional y zonal. Así pues, durante más de 20 años, se ha promovido la creación de Municipios Autónomos Rebeldes Zapatistas (MAREZ), Centros de Resistencia Autónoma y Rebeldía Zapatista (CRAREZ) y Juntas de Buen Gobierno zonales (JBG) y sus respectivas sedes (Caracoles), cuyo objetivo consiste en la implementación de la autonomía, el autogobierno y la autodeterminación « sin pedir permiso ». En efecto, la apuesta autónoma neozapatista busca construir una sociedad alternativa al capitalismo neoliberal y su prioridad del individuo, la propiedad privada y el capital. En palabras de Jérôme Baschet,

> el apego a la vida comunitaria tradicional se asocia con una dimensión crítica y con el deseo de transformarla en un sentido emancipador, muy en especial por y para las mujeres. Implica un ethos específico que asume la dimensión colectiva del vivir y se expresa en la asamblea comunitaria, en la ayuda mutua y el trabajo colectivo, así como en la importancia de las fiestas y los rituales. El territorio, con sus partes habitadas y cultivadas, pero también con los bosques y los cerros, es el lugar propio que da su dimensión concreta y su singularidad a la comunidad. En cuanto a la tierra, se trata de las milpas y los demás espacios cultivados, pero es

[281] Además de la experiencia neozapatista, conviene mencionar el proceso constituyente que transforma la Ciudad de México en una entidad federativa autónoma (2016), la cual reconoce dos sujetos colectivos de derecho: a) pueblos-barrios originarios y b) comunidades indígenas residentes. Por primera vez en un ámbito urbano, se reconoce la autonomía y autodeterminación de los pueblos indígenas en una constitución federal. En efecto, el Capítulo VII estipula que la ciudad tiene un carácter pluricultural, plurilingüe y pluriétnica, garantizando los derechos individuales y colectivos de los pueblos indígenas y sus integrantes (Arts. 57 y 58). Al respecto, reconoce la autonomía y determinación a los pueblos y barrios originarios y comunidades indígenas residentes en la ciudad, garantizando financiación y competencia en materia educativa, política, social y jurídica. Estos pueblos y barrios son por tanto reconocidos como sujetos colectivos de derecho público con personería jurídica y patrimonio propio, lo cual garantiza un nivel de proyección territorial frente obras públicas e inversiones privadas. Igualmente tiene el derecho de participar y ser consultado en planes de gobierno local o federal (Art. 59).

> de considerarse también como una potencia de vida englobante, la Madre Tierra, que nadie puede apropiarse y a la que, más bien, pertenecemos. (2022, p. 12)

Más recientemente, las fuerzas neozapatistas han realizado una serie de cambios organizativos con el ánimo de profundizar la autonomía y la autogestión comunitaria, es decir, « invertir la pirámide » (EZLN, 2023). Así pues, la nueva estructura de la autonomía neozapatista está compuesta por: a) los Gobiernos Autónomos Locales (GALs); b) los Colectivos de Gobiernos Autónomos Zapatistas (CGAZ); y c) las Asambleas de Colectivos de Gobiernos Autónomos Zapatistas (ACGAZ). En lo esencial,

> El Mando y Coordinación de la Autonomía se ha trasladado de las JBG y MAREZ a los pueblos y comunidades, a los GAL. Las zonas (ACGAZ) y las regiones (CGAZ) están mandadas por los pueblos [u otra forma de autoadscripción], deben rendir cuentas a los pueblos y buscar la forma de cumplir con sus necesidades en Salud, Educación, Justicia, Alimentación y las que se presenten por emergencias ocasionadas por desastres naturales, pandemias, crímenes, invasiones, guerras, y las demás desgracias que depare el sistema capitalista. (EZLN, 2023)

En efecto, la escala primordial de organización son las bases comunitarias (pueblo, ranchería, barrio, ejido, colonia o cualquier otra forma de auto-adscripción), las asambleas locales y sus respectivos Gobiernos Autónomos Locales (GALs), los cuales reemplazarían los MAREZ. En este sentido, los 43 Municipios Autónomos y los 11 Centros de Resistencia Autónoma darían nacimiento a miles de GALs, cuya tarea consiste en coordinar los recursos de la comunidad y dinamizar la relación con municipios no-zapatistas. Estos GALs dependen del mandato de las asambleas locales y su respectivo control comunitario, razón por la cual el trabajo de agentes y comisariados autónomos está sujeto a escrutinio desde el primer nivel de organización. Así pues,

> Cada *GAL* controla sus recursos autónomos organizativos (como escuelas y clínicas) y la relación con pueblos hermanos no-zapatistas vecinos. Y controla el buen uso de la paga. También detecta y denuncia las malas administraciones, las corrupciones y los errores que puede haber. Y está pendiente de quienes se quieren hacer pasar como autoridades zapatistas para pedir apoyos o ayudas que usan para beneficio propio. (EZLN, 2023)

En un segundo nivel de organización, los GALs pueden federarse y asociarse según su conveniencia y necesidad en Colectivos de Gobiernos Autónomos Zapatistas (CGAZs). La tarea de estos Colectivos consiste en diseñar, promover y hacer seguimiento a los planes y las necesidades de la comunidad en materia de salud, educación, agroecología, justicia, etc. Dicho de otro modo, su objetivo consiste en velar porque los mandatos de los GALs se cumplan y se implementen de manera adecuada. De modo análogo al GAL, la figura de « coordinador de área » emerge como dinamizador y no como autoridad. Allí donde había 12 Juntas de Buen Gobierno, ahora habrá centenares de Colectivos capaces de autoconvocarse y tomar decisiones sobre asuntos

locales y zonales. En efecto, « Su trabajo es que se cumplan los trabajos que piden los GAL o que se ven necesarios para la vida comunitaria » (EZLN, 2023).

En un tercer nivel de organización, nacen las Asambleas de Colectivos de Gobiernos Autónomos Zapatistas (ACGAZ) a fin de convocar y presidir asambleas zonales en función de las necesidades de los GALs y los CGAZs. En este sentido, no tienen autoridad y, si bien tienen su sede en los Caracoles, deben desplazarse y movilizarse en toda la región. En concreto, « son lo que antes se conocían como zonas. Pero no tienen autoridad, sino que dependen de los CGAZ. Y los CGAZ dependen de los GAL. La ACGAZ convoca y preside las asambleas de zona, cuando sean necesarias según las peticiones de GAL y CGAZ » (EZLN, 2023).

Como última experiencia autonómica, conviene mencionar finalmente el proceso del pueblo Wampís en Perú. Este inicia un proceso de autonomización que, tras varios años de consultas internas, da nacimiento al *Estatuto del Gobierno Territorial Autónomo de la Nación Wampís - En memoria de nuestros ancestros y por nuestro derecho a la libre determinación como pueblo y nación* - (GTANW) (2015). Siguiendo a Shapiom Noningo y Frederica Barclay (2021), el aspecto más novedoso de Estatuto es su concepción como instrumento que ejerce de facto la autonomía y el autogobierno sin el reconocimiento explícito del Estado. Los Wampís aclaran, sin embargo, los alcances políticos del Estatuto, señalando que no pretenden iniciar un proceso de secesión, sino, más bien, ejercer plenamente los derechos colectivos reconocidos nacional e internacionalmente. En este sentido, han remitido un documento al Congreso de la República de Perú, la Relatoría Especial de Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas y el Foro Permanente de Naciones Unidas para Cuestiones Indígenas, adjuntando el Estatuto al igual que una serie de documentos históricos, antropológicos y jurídicos especificando los componentes socioculturales de su pueblo.

Algunos puntos incluidos en el Informe Jurídico del Derecho al Territorio de la Nación Wampís hacen referencia a la continuidad histórico-social como fundamento de sus derechos territoriales y garante de la cohesión social y cultural. También menciona la brecha de implementación sobre el reconocimiento efectivo de los derechos culturales de acuerdo con el marco constitucional e internacional vigente peruano. Como acto político, jurídico, simbólico y social, el Estatuto está orientado a la reparación y restauración histórica de la autonomía frente al despojo colonial externo e interno. En este sentido, el Estatuto aborda los siguientes aspectos:

> 1º. Reconocer la existencia permanente de la nación Wampís como pueblo o nación con derecho a la libre determinación y a la igualdad con los demás pueblos y naciones del mundo; 2º. Reconocer como territorio tradicional el hábitat comprendido entre las cuencas del Río Kanus (Santiago) y Kankaim (Morona) y las cabeceras del Río Cenepa, que incluye tanto las tierras tituladas como otras áreas no tituladas hasta la fecha por el Estado pero de propiedad de la nación Wampís por derecho de ocupación y uso tradicional y ancestral de acuerdo con los tratados y la jurisprudencia internacional. 3º. Asumir los compromisos y responsabilidades que incumben a la presente generación Wampís para con las generaciones venideras, muy especialmente: gobernar su territorio en interés general, protegerlo de agresiones externas, mantener un medio ambiente sano, reclamar los derechos colectivos cuando se requiera, así como definir las estructuras de gobierno, participación y representación externa de conformidad con el derecho a la autonomía y el derecho consuetudinario de la nación Wampís. (Estatuto del Gobierno Territorial Autónomo de la Nación Wampís, 2015) (Nuestro subrayado)

El Estatuto estipula igualmente varios niveles de organización territorial y sus respectivas dinámicas de participación y gobierno. Así pues, reconoce el *Unn Irúntramu* como órgano de gobierno central, el cual está compuesto a su vez por 105 Irunin o representantes de las comunidades. Este Gobierno posee un jefe de gobierno, el Pamuk, y un vicepresidente (el *Pamuka ayatke*). Igualmente, reconoce el *Matsatkamu Irúntramu* como un tipo de gobierno subsidiario zonal en la cuenca y el gobierno Comunal y local. Del mismo modo, establece la existencia de un Consejo de Sabios que oficia de asesor político y espiritual.

Más allá del reconocimiento estatal, la principal preocupación de la nación Wampís consiste en fortalecer y articular su gobierno propio, ya que, durante décadas, el tejido social sufrió profundos procesos de violencia, descomposición y persecución. Desde los años ochenta, la guerra insurgente y contrainsurgente, la presencia del narcotráfico y la embestida extractivista han erosionado profundamente la cohesión social, la confianza y, sobre todo, la capacidad de agencia de los pueblos amazónicos (Flores Galindo, 1994). En particular, «el Baguazo» representó un momento de ruptura con la dependencia estatal y el cerco social promovido por Alan García y su proyecto extractivista (Merino, 2022). A pesar de su trágico desenlace, este proceso de resistencia social activó y reafirmó la pertenencia como grupo de origen sociocultural compartido. En este contexto, el proceso autonómico se articuló a la luz de una identidad y memoria colectiva como eje psicológico y político de resistencia. En efecto,

> El camino elegido de proclamarse como Nación Wampís sin esperar a un reconocimiento *de iure* es ciertamente un desafío grande. Sin embargo, el Gobierno Territorial Autónomo considera que al momento son los retos internos los más difíciles de enfrentar con éxito. Son también los más urgentes porque se considera que de no atenderlos podría enfrentarse una situación de no retorno donde ya no haya la capacidad de imaginar un futuro distinto […]De lo que se trata es recuperar valores y conocimientos, desarrollar mecanismos para gobernar efectivamente el territorio y construir propuestas de futuro común, algo de lo que, hay que decir, la sociedad peruana carece. Esto para recuperar viabilidad social y condiciones en el territorio

> compatibles con la naturaleza, la dignidad y un bienestar austero. (Noningo & Barclay, 2021, p. 583)

A pesar de sus dificultades y limitaciones políticas y legales, estos tres países reconocen las Regiones Autónomas (Nicaragua), la Autonomía Indígena Originaria Campesina (AIOC) (Bolivia) y los resguardos (Colombia). Por su parte, México y Ecuador no reconocen constitucionalmente un nuevo ámbito territorial para el ejercicio de la autonomía indígena, razón por la cual carecen de mecanismos idóneos para la realización de los derechos culturales en materia de autogobierno. Por último, las experiencias de los neozapatistas en México y los Wampís en Perú ilustran un tipo de organización *de facto* que, sin contar con el reconocimiento estatal, aspira al ejercicio pleno del derecho a la autonomía y a la autodeterminación en contextos de « asfixia » política, económica y militar.

2.

En paralelo, conviene mencionar que los procesos de reconocimiento formal y efectivo de la autonomía han supuesto también la implementación de políticas, mecanismos y estrategias comunitarias de educación propia o « etnoeducación » (educación intercultural bilingüe – EIB – y Educación para la revitalización lingüística y cultural – ERLC –). Heredera de los procesos de alfabetización promovidos por las iglesias, ONGs y sindicatos campesinos, la educación propia se concibe no solo como una herramienta estratégica indispensable para enfrentar la exclusión sociocultural y la pobreza económica, sino también para fortalecer los lazos comunitarios y revitalizar las lenguas y culturas indígenas. Así, la articulación del hogar, la comunidad y la escuela se convierte en un objetivo fundamental para los procesos políticos orientados al fortalecimiento del autogobierno, el autorreconocimiento cultural y la autoestima. En el caso de la revitalización lingüística, la educación propia y la autonomía han contribuido a quebrar el silencio lingüístico colonial históricamente impuesto a los pueblos, naciones y nacionalidades indígenas.

Al respecto, conviene recordar que, desde el siglo XIX la educación estatal « oficial », ha tenido un rol importante en el fortalecimiento de la homogenización cultural y sus respectivos mecanismos de dominación y control social. En efecto, el Estado latinoamericano ha promovido históricamente un proyecto educativo orientado a la construcción de un relato nacional cultural y lingüísticamente homogéneo (nacionalismo), la adopción de valores y comportamientos políticos individualistas (republicanismo y liberalismo) y la aceptación de ciertos cánones religiosos

(catolicismo o protestantismo). Para las poblaciones indígenas, este proyecto educativo, lejos de inscribirse en un horizonte de emancipación, ha supuesto procesos de asimilación cultural, colonización externa e interna y despojo territorial (nación de ciudadanos, nación de blancos y nación de mestizos).

En la segunda mitad del siglo XX, la educación campesina e indígena comienza a ser un objetivo institucional importante en el marco de una serie de transformaciones sociales, económicas y políticas. Por un lado, el deterioro de la economía terrateniente y del poder latifundista y gamonal, el avance de la industrialización y la democratización de los medios de comunicación (radio y televisión) exige la democratización de una formación educativa básica. Y, por otro lado, la penetración imperialista se orienta a frenar el posible apoyo de campesinos e indígenas pobres y analfabetos a los proyectos revolucionarios emergentes (Instituto Lingüístico de Verano – ILV–, USAID, Cuerpos de Paz, etc.). En concreto, la teoría de la modernización hegemónica consideraba indispensable capacitar mínimamente a la fuerza de trabajo que migraba del campo a las ciudades y la que permanecía en la ruralidad. Promovida por la CEPAL, la UNESCO y la OEA, la educación campesina e indígena comenzaba a asociarse políticamente al bienestar económico y prosperidad social de la sociedad entera.

En este contexto histórico, la educación propia (EIB y ERLC) nace en la década de los setenta como respuesta a los procesos de alfabetización rural e incorporación ciudadana de naturaleza asimilacionista e integracionista. En efecto, las nacientes organizaciones indígenas critican ampliamente estos proyectos educativos que no reconocen las necesidades y especificidades socioculturales. Si bien reafirman la importancia de la educación como un derecho fundamental y un componente clave en la liberación y emancipación, consideran que los presupuestos coloniales de las políticas educativas « oficiales » son una amenaza para la unidad cultural, la autonomía y autodeterminación de los pueblos, naciones y nacionalidades indígenas. Desde esta perspectiva, la liberación del yugo latifundista y gamonal implica conjuntamente el acceso universal a la educación y el reconocimiento de su identidad cultural, memoria histórica y tradiciones sociales.

Al respecto, mencionaremos tres experiencias educativas que ilustran políticas innovadoras en relación con el reconocimiento de la diversidad cultural y los desafíos institucionales, políticos y pedagógicos que conllevan. El primer caso nos muestra cómo, gracias a la organización y

movilización social, la educación propia logra insertarse en la institucionalidad estatal. El segundo caso resalta la importancia de construir procesos educativos a la luz de las cosmovisiones y prácticas socioculturales de cada pueblo. Finalmente, el tercer caso muestra cómo la articulación entre el Estado, las instituciones educativas y las comunidades puede contribuir positivamente a la elaboración de materiales didácticos y pedagógicos adecuados a diversas necesidades y contextos sociolingüísticos.

Comenzando con el primero, la antropóloga social española Marta Rodríguez Cruz (2018) escribe que, desde un ámbito comunitario, distintas organizaciones indígenas ecuatorianas han promovido históricamente procesos de educación comunitaria y formación de docentes para promover la emancipación cultural y fortalecer las lenguas nativas. En los años cuarenta, la experiencia pionera fue desarrollada por Dolores Cacuango y Tránsito Amaguaña, quienes impulsaron desde la FEI tres escuelas bilingües kichwa-castellano en el noreste de Quito. A pesar de no tener reconocimiento legal, estos procesos de alfabetización se concebían como un mecanismo de liberación para las familias huasipungueras, ya que los latifundistas se aprovechaban del analfabetismo y del desconocimiento de las leyes[282]. En efecto,

> Para Dolores Cacuango, la educación estaba en la base de todos los procesos sociales, era la vía que permitía lograr derechos, conservar la especificidad cultural y proteger a los indígenas del engaño. El desconocimiento de la lecto-escritura y el cálculo, elementos sobre los que se construía el funcionamiento administrativo político del Estado, los colocaba en situación de vulnerabilidad. El analfabetismo implicaba la continuidad en el despojo de la tierra, del territorio y de los derechos. (Rodríguez Cruz, 2018, p. 32)

Ahora bien, esta experiencia fue fuertemente reprimida por los intereses latifundistas y el Estado central, logrando la clausura y cierre definitivo de la última escuela en 1963. Conviene mencionar que paralelamente, el Estado había firmado un contrato con el Instituto Lingüístico de Verano (ILV) en 1952 con el ánimo de desarrollar el primer programa oficial de educación bilingüe en Ecuador[283]. Si bien el modelo pedagógico propuesto por el ILV se nutría de importantes investigaciones antropológicas y lingüísticas, la creación de materiales didácticos, instalaciones educativas y formación docente tenían como objetivo la integración progresiva de las comunidades

[282] Huasipunguero: forma de servidumbre similar al terraje, concierto, pongueaje, inquilinato o yanaconazgo. Para comprender el contexto social de su emergencia, remitirse al capítulo VI.

[283] Otra experiencia de educación fue la Misión Andina promovida por la UNESCO, la OEA y el Instituto Indigenista Interamericano (III) en el marco del Convenio 106 de la OIT. Esta se basaba en un enfoque indigenista e integracionista, según el cual el « reconocimiento » de la cultura y lenguas indígenas era una etapa inicial en la incorporación y « nacionalización » de los pueblos indígenas a la vida económica, política y cultural hegemónica.

en el canon de ciudadanía basada en el castellano y el cristianismo[284]. Así pues, « La enseñanza del castellano se incorporaba durante el desarrollo del proceso educativo: en el primer año solo era utilizada la lengua vernácula, aunque el castellano se iba introduciendo oral y progresivamente desde el principio, hasta que en el tercer año se convertía en lengua de instrucción principal y desplazaba a la lengua materna » (2018, p. 34).

Con la Reforma Agraria y las políticas promovidas por la CEPAL en los años sesenta y setenta, las iniciativas relativas a la educación indígena de masas redundaron en la creación del Departamento de Educación Rural (1962) y, sobre todo, en los procesos de alfabetización liderados por tendencias progresistas y liberacionistas de la Iglesia Católica (Rodríguez Cruz, 2018). Con la consolidación de la FENOC, la ECUARUNARI y la CONFENIAE, nace en sentido estricto la Educación Intercultural Bilingüe (EIB) en el marco de los procesos de luchas por el reconocimiento cultural. Desde una perspectiva regional,

> Desde fines de los 70, y con más seguridad desde inicios de los 80, en América Latina se comienza a hablar de una educación bilingüe intercultural o de una EIB. La EIB es, por lo general, una educación enraizada en la cultura de referencia de los educandos, pero abierta a la incorporación de elementos y contenidos provenientes de otros horizontes culturales, incluida la cultura universal. Es también una educación impartida en un idioma amerindio y en otro de origen europeo, que propicia el desarrollo de la competencia comunicativa de los educandos en dos idiomas a la vez: el materno y uno segundo, tanto en el plano oral como en el escrito. (López & Küper, 1999, p. 48)

En lo esencial, estas experiencias organizativas promueven un modelo educativo de « mantenimiento y desarrollo », según el cual el proceso de aprendizaje ocurre principalmente en las lenguas maternas (López & Küper, 1999). El aprendizaje de una segunda lengua, el castellano, tiene más bien un carácter complementario y, por tanto, se aleja de la visión asimilacionista precedente. Paralelamente, la reflexión pedagógica se extiende a la adaptación de los currículos y al fomento de los valores, prácticas y conocimientos culturales tradicionales de las comunidades. En este sentido, la escuela se acerca y articula con los intereses comunitarios y sus respectivas

[284] Al respecto, Martha Rodríguez (2018) escribe lo siguiente: « El afán expansionista del ILV —en los años 30 inició su actividad en México y para los 70 ya se había extendido a 24 países de América, África, Asia y Oceanía, iba acompañado de un fuerte carácter imperialista, etnocéntrico y etnocida, que entendía el progreso en términos de civilización y barbarie. En este sentido, el ILV representó la continuidad del proyecto colonizador en América Latina, al plantear la necesidad de liberar a los salvajes (léase indígenas) de su estado de barbarie y llevarlos hacia la luz del progreso y la civilización occidental a través de la palabra de Dios recogida en la Biblia. Por eso fueron tan importantes la investigación lingüística —que permitía traducir la Biblia a las lenguas vernáculas— y la educación, herramientas que apoyaron las actividades de penetración cultural, culturicidio y lingüicidio » (2018, p. 35).

necesidades socioculturales. En este contexto, las comunidades indígenas tuvieron por primera vez un papel activo y preponderante en los procesos de formación escolar. Así pues, emergen diferentes procesos educativos tales como el Sistema de Escuelas Radiofónicas Biculturales Shuar, las escuelas indígenas Simiatug, el Sistema de Escuelas Indígenas de Cotopaxi, las Escuelas bilingües de la Federación de Comunas Unión de Nativos de la Amazonia Ecuatoriana (FCUNAE) y el Subprograma de Alfabetización Kichwa, entre otros (Rodríguez Cruz, 2018). En efecto, estos programas de educación

> Contribuyeron al fortalecimiento organizativo de las nacionalidades y pueblos. Permitieron la configuración de un modelo de educación intercultural bilingüe, como base de su proyecto político, en el que adquirieron especial relevancia las cuestiones de autonomía e identidad lingüística y cultural. Dentro de estas experiencias educativas, las lenguas vernáculas tomaron mucha importancia, tanto para el proceso de instrucción como para la conservación de la propia identidad. (Rodríguez Cruz, 2018, p. 49)

Luego del proceso de federación en torno a la CONAIE, el gobierno central y las organizaciones indígenas acuerdan la creación de la Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe (DINEIB) (1988), cuya tarea era elaborar currículos propios, nombrar y formar docentes, crear nuevos centros educativos y materiales didácticos, diseñar planes educativos, administrar recursos y hacer seguimiento disciplinario (Rodríguez Cruz, 2018). Por primera vez, los indígenas son copartícipes en la creación y formulación de la política educativa en Ecuador, lo cual prefigura las futuras reformas constitucionales basadas en el multiculturalismo, la interculturalidad y la plurinacionalidad.

Siguiendo nuestro plan, la segunda experiencia educativa corresponde con los procesos políticos federados en torno al CRIC en Colombia. Consecuente con su plataforma de lucha, el Concejo desarrolló varios procesos de educación propia orientados no solo a la formación y concientización política -en el marco de procesos de recuperación de tierra-, sino también a la revitalización lingüístico-cultural y la adaptación de la escuela a los intereses de la comunidad indígena. Para abordar esta experiencia, nos basaremos en el libro producido por el CRIC *¿Qué pasaría si la escuela...? 30 años de construcción de una educación propia. Programa de Educación Bilingüe e intercultural - PEBI* (2004), en donde analizan el origen y evolución de los procesos de educación propia y sus respectivas dinámicas políticas.

Para comenzar, es importante recordar que la educación asimilacionista e integracionista estaba caracterizada por el « divorcio » entre la escuela « oficial » y las dinámicas comunitarias,

pues estaba marcada por la prohibición y estigma de las lenguas nativas en los salones escolares y el desconocimiento de las autoridades tradicionales (cabildos). Igualmente, esta educación « oficial » se caracterizaba por el tratamiento autoritario y violento de los maestros, cuya formación se desarrollaba de manera *acrítica,* es decir, a espaldas de las necesidades y vivencias de las comunidades (CRIC, 2004). El V Congreso del CRIC realizado en 1978 decidió que era necesario desarrollar una educación propia a fin de fortalecer la autonomía y el autogobierno mediante la formación de maestros bilingües capaces de situar los procesos de aprendizaje. Por esta razón,

> Podemos vislumbrar estos nuevos objetivos ya entre las Conclusiones del V Congreso del CRIC, en 1978:
>
> -Fortalecer la lucha por la cultura y por los cabildos significa crear poder para construir y controlar nuestra propia autonomía como indígenas y como explotados.
>
> -La educación no está en las manos de las comunidades, está en las manos del gobierno y la iglesia, y su contenido no beneficia nuestros intereses. Se hace indispensable crear el Programa de Educación Bilingüe para investigar una propuesta educativa indígena como base de la búsqueda de la autonomía.
>
> -Los criterios de educación exigen que los maestros sean bilingües, que se investigue en las comunidades sobre su historia y su cultura, y que se recojan estas experiencias. Igualmente, se requiere que se analice la situación lingüística y educativa para trazar políticas desde los mismos pueblos. (CRIC, 2004, p. 37)

A la luz de las vivencias y experiencias educativas propias, la huerta escolar (*Tul*) busca acercar los conocimientos biológicos y químicos con la cosmovisión y visión integral de la vida del pueblo nasa. En efecto, la huerta no solo involucra el saber de plantas medicinales, prácticas de cultivo y siembra, sino también el conocimiento de los *Ksxa'w* [espíritus] que habitan en el territorio. En este sentido, los *Thê'Wala* [médicos tradicionales] adquieren un rol en la educación y formación de un tipo de sensibilidad intelectual, vital y estética orientada al respeto de la naturaleza, el territorio y la Madre Tierra (*Uma Kiwe*). Esta pedagogía desarrollada alrededor del *Tul* tiene consecuencias positivas, ya que contribuyen a la integración de la escuela, la familia, la comunidad y la cosmovisión. En efecto,

> Hay un tul en todas las casas de los nasas. Por un lado, hacer un tul en la escuela significa construir continuidades entre el espacio doméstico y el espacio escolar. Por otro lado, liga la escuela con el cosmos. Aprovechar la complejidad del espacio del tul para enfocar temáticas de diversas áreas, es una estrategia pedagógica. Por ejemplo, los niños de preescolar hacen diferenciaciones de tamaños y de colores en el tul, aprende a identificar variedades de plantas y las relaciones entre ellas, desarrollan conceptos cuantitativos de tipo matemático. Todo eso por fuera de salón y mediante la experimentación de un espacio que se asemeja a su casa.

> Los grados más avanzados desarrollan reflexiones más complejas, escritas y en dibujos, establecen formas cada vez más profundas de aprehensión. (CRIC, 2004, p. 106)

Desde sus inicios, el desarrollo de materiales didácticos conformes a la cultura y la cosmovisión se convirtió igualmente en un desafío pedagógico que implica la creatividad y recepción crítica de las prácticas de la escuela « oficial ». Primero, la elaboración de *guías* docentes buscó sintetizar y sistematizar la experiencia acumulada en materia de evaluación, enseñanza y didáctica. Segundo, propició la realización de actividades y talleres que mezclan el canto y la danza a fin de transmitir un legado cultural propio. Tercero, el « Cabildo Escolar » permitió igualmente la apropiación de prácticas comunitarias en el marco de la formación en valores políticos. Cuarto, la creación de fichas y cartillas escritas en Nasayuwe y castellano facilitó la reapropiación escrita de una lengua transmitida fundamentalmente de manera oral.

En términos generales, la creación de materiales se enfocó en el fortalecimiento de la lecto-escritura a través de la apropiación crítica de la cotidianidad y las prácticas culturales tales como el trabajo, los ritos, las festividades y la historia del pueblo. Al respecto, se pueden mencionar las cartillas escritas en castellano *Así Trabajamos, Historia de Nuestra Comunidad, La Experiencia de nuestra Huerta Escolar*, *Conociendo Nuestras Plantas* o *Ampliando Nuestro Conocimiento* (CRIC, 2004). Algunas cartillas escritas en Nasa Yuwe son *Ets Tengia Ipikitau* (Te invitamos a leer), *Yuwe fxuco* (Diccionario nasa-nasa), *küc'h yuuya' u'hwectha'w* (De correría con los 'negritos') y el *Nasa yuwete piisan f'i'n'i* (Alfabeto en Nasa Yuwe) destinado para docentes (CRIC, 2004). Conviene mencionar que el trabajo colectivo entre profesionales de la lingüística, líderes sociales y docentes de las comunidades permitió la creación y adaptación de contenidos y materiales pedagógicos en función de los contextos sociolingüísticos de la región. Aquí podemos ver cómo el CRIC se apoya críticamente en una disciplina científica para sus propios propósitos pedagógicos: « La influencia de la lingüística va más allá de su ciencia. Dentro del movimiento se transforma en una herramienta política, porque provee una metodología de investigación, de autodescubrimiento y de asimilación de lo externo dentro del marco propio » (CRIC, 2004, p. 101).

A lo largo de los años, la promoción de la educación propia ha estimulado distintas políticas, estrategias y programas tales como la creación autogestionada de los Centros Educativos Comunitarios Interculturales (CECIB) en lugares donde previamente se habían desarrollado procesos de formación política y alfabetización. Con una estructura orgánica, la educación propia primaria comienza a involucrar diferentes aspectos de la comunidad como las autoridades

tradicionales y las familias. Gracias a la Constitución de 1991, este proceso de educación propia desemboca en la creación de los Proyectos Educativos Comunitarios (PEC), el Sistema Educativo Indígena Propio (SEIP) y la Universidad Autónoma Indígena Intercultural (UAIIN) en Popayán. Esta última ofrece 9 formaciones tecnológicas y profesionales acreditadas por el Estado, a saber: Pedagogía Comunitaria, Administración y Gestión Propia, Buen Vivir Comunitario, Lenguas Originarias, Derecho Propio Intercultural, Revitalización de la Madre Tierra, Salud Propia Intercultural, Comunicación Propia Intercultural y Pedagogía de las Artes Ancestrales. En definitiva, la concientización y apropiación crítica de la educación republicana ha permitido no solo la transformación de la institucionalidad del Estado colombiano, sino también el fortalecimiento de la cultura y la lengua propia. En palabras de la educadora Graciela Bolaños:

> Desde esta perspectiva adquiere sentido la creciente movilización y organización indígena por los derechos culturales, tales como: El reconocimiento al uso y valoración de sus lenguas originarias y al castellano como lengua de relacionamiento intercultural, el ejercicio y respeto a la diversidad de pensamientos, el desarrollo y posicionamiento de epistemologías específicas a cada cultura y la creación de procesos y programas que replanteen los sistemas de educación, de salud, de manejo y desarrollo territorial. (Bolaños, 2012)

La tercera experiencia pedagógica se relaciona con el proceso de revitalización lingüística desarrollado en el marco de las Regiones Autónomas de Nicaragua. En efecto, este proceso ha construido un novedoso marco de reconocimiento de derechos lingüísticos que busca adaptarse a las necesidades y condiciones socioculturales de la Costa Caribe (Freeland & Grinevald, 2019). Históricamente, las comunidades indígenas y caribeñas de la región vivieron diferentes procesos de « incorporación ciudadana » y escolarización « oficial » realizados primero en inglés y luego en castellano. En el marco de la evangelización de la iglesia Morava, conviene señalar que el Mikitu se impuso como *lingua franca* entre las comunidades costeñas en detrimento de la rama, el garífuna y el mayangna.

Con la Revolución Sandinista, el castellano se impuso inicialmente como la lengua a través de la cual las comunidades indígenas y criollas podrían tener acceso a los derechos educativos, políticos y sociales. Durante el proceso autonómico, el Ministerio de Educación (1986) impulsó posteriormente un plan piloto de Educación Intercultural Bilingüe que no solo abandonaba el anterior enfoque asimilacionista e integracionista, sino también involucraba a las comunidades en la construcción de Proyectos Educativos. Este plan serviría de base para justificar normativamente la necesidad de los derechos lingüísticos en el Estatuto Autonómico y la nueva Constitución de Nicaragua. Ahora bien, conviene mencionar que muchas de las previsiones en materia de derechos

lingüísticos se han implementado posteriormente gracias a la movilización y exigencias de las comunidades.

Con ayuda del *Massachusetts Institute of Technology* (MIT), la Universidad de las Regiones Autónomas de la Costa Caribe nicaragüense (URACCAN) creó el Instituto para la Investigación y Promoción de las Lenguas y las Culturas (IPILC) con el objetivo de acompañar y asesorar los procesos comunitarios y regionales de revitalización de las lenguas indígenas y creoles. Como resultado, la Universidad abrió el programa de licenciatura en Educación Intercultural Bilingüe en 1997, gracias al cual nuevos docentes comenzaron a promover la revitalización de las lenguas y las culturas en sus respectivas comunidades. Paralelamente, las comunidades indígenas y criollas impulsan desde los años ochenta varios procesos de revitalización lingüística tales como los *Rama Lingusitic Proyect* (RLP) y los Proyectos Mayangna (Freeland & Grinevald, 2019).

Gracias al trabajo entre la academia, la Región Autónoma y las comunidades, se desarrollaron varias investigaciones sociolingüísticas a fin de analizar la evolución histórica de las lenguas locales y su respectivo uso contemporáneo. En concreto, el RLP logró una descripción lingüística de la lengua Rama, así como la creación de su primer diccionario consultable públicamente en un sitio web www.turkulka.net. Este aporte es muy relevante, ya que la lengua Rama es una de las últimas lenguas vivas de la familia Chibcha en la región. En efecto, cuenta con menos de 3000 hablantes y está en peligro de desaparición[285]. Es necesario señalar igualmente que el proceso de revitalización lingüística se enmarca en un proyecto político de autonomía y fortalecimiento comunitario. Para las comunidades indígenas, « this linguistic work is proof that their language is a « normal » language that can be studied, understood and written, and has its own rules like other well-known languages, which they can teach in their schools with pride » (Freeland & Grinevald, 2019).

Por su parte, el Proyecto Mayangna permitió comprender mejor las dinámicas sociolingüísticas entre los hablantes del Panamahka, el Tuahka y el Ulwa, así como su impacto en

[285] De acuerdo con el Atlas de las Lenguas del Mundo en Peligro de la UNESCO, el Rama es una lengua en situación crítica, lo cual significa que « Los hablantes más jóvenes forman parte de la generación de los abuelos, y el lenguaje no se utiliza para la comunicación diaria. A menudo esos ancianos sólo recuerdan parte de su lengua y no la utilizan de modo permanente, ya que sólo quedan pocas personas con las que hablan en ella » (UNESCO, 2010).

las definiciones de pertenencia étnica y política. En efecto, anteriormente estas lenguas eran percibidas bajo un corpus lingüístico homogéneo y estático, asociado al Mayangna. Desde una perspectiva educativa, esta aproximación lingüística afectaba no solo el diseño de materiales didácticos y estrategias pedagógicas, sino también las relaciones interétnicas e intracomunitarias. Al reconocer la existencia de tres lenguas diferentes, las comunidades y pedagogos logran adecuar y acomodar el plan curricular y promover formas de interculturalidad escolar. En efecto,

> The Mayangna linguistic team steered a trickier course, championing Tuahka-Panamahka differences where they interfered with Tuahka educational rights whilst enhancing the mutual intelligibility essential for intercommunity communication The research outcomes of these projects, comprising not only separate descriptions of all three variants, but innovative bidialectal comparisons and a common orthography, all command international linguistic interest. For the Mayangna themselves, this research has proved the authenticity of each subgroup, whilst yet lessening the inter-group rivalries which threatened to damage Sumu-Mayangna political unity. (Freeland & Grinevald, 2019)

A pesar de los esfuerzos de las comunidades y los Estados latinoamericanos, el porcentaje de lenguas en peligro de desaparición va en aumento preocupante. En efecto, la persistencia del racismo, la discriminación sociolingüística y la brecha de implementación de los derechos culturales afectan negativamente la transmisión generacional del uso de las lenguas nativas. De acuerdo con el Atlas de las Lengua del mundo en peligro (UNESCO, 2010), América Latina cuenta con más 400 lenguas amerindias pertenecientes a 90 familias lingüísticas, de las cuales muchas tienen un número muy reducido de locutores, tal como es el caso de 150 lenguas amazónicas (Brasil) en situación crítica y seriamente en peligro[286]. Por su parte, la Propuesta de Atlas Latinoamericano de Lenguas Indígenas en Peligro (FILAC; IIALI, 2023) identifica la existencia de 556 lenguas amerindias, de las cuales 214 están en riesgo (42 en Brasil, 27 en Venezuela, 24 en Colombia y 24 en Bolivia, entre otros).

3.

Para finalizar, podemos decir que estas tres experiencias pedagógicas pueden leerse a la luz de las reflexiones de Paolo Freire (2021) quien contribuyó a la crítica del tipo de educación « depositaria » o « bancaria » subyacente a las políticas educativas asimilacionistas e

[286] Los criterios de clasificación del Atlas son: a) extintas (indeterminado); b) en *situación crítica* (113): lengua conocida exclusivamente por abuelos y sin completo dominio lingüístico; c) *seriamente en peligro* (169): lengua conocidas y dominada solo por abuelos y comprendida, pero no hablada, por la generación siguiente; d) *en peligro* (139): lengua conocida por la comunidad pero no aprendidas en el hogar; y d) *vulnerables* (70): lengua aprendidas en el hogar, pero con restricciones socioculturales más allá de la comunidad.

integracionistas. En lo esencial, la educación "bancaria" sostiene que el maestro tiene todo el protagonismo como « narrador » y « poseedor » de los conocimientos y, por ello, está investido de una autoridad moral, política y social incuestionable. Por su parte, los estudiantes están completamente desprovistos de conocimientos válidos y legítimos, de modo que son vistos como simples « espectadores » y « receptores » del contenido de la narración[287].

Cualquier crítica o interpelación al « narrador oficial » sería interpretada como un desafío a la autoridad, el poder y el saber. Lejos de suministrar las herramientas intelectuales y psicológicas para la emancipación, esta educación promueve que el estudiantado interiorice la opresión, la dominación y la exclusión social. Su naturaleza profundamente antidialógica y alienante reproduce formas de dominación tales como a) la conquista mental; b) la división social para mantener la opresión y c) la invasión cultural. Con un cierto eco fanoniano, Freire caracteriza esta última como: « la pénétration des envahisseurs dans le contexte culturel des envahis: les premiers imposent leur vision du monde aux seconds, tout en bridant leur créativité et en inhibant leur expression » (Freire, 2021, p. 201)[288].

En el contexto de una cultura del silencio y la docilidad, que transforma la mentalidad de los oprimidos y no las estructuras de opresión, la educación liberadora tiene como objetivo devolverles la palabra y la agencia a los estudiantes. Esto significa cambiar la relación de subordinación entre educador y educando, de manera que la educación se convierta en un proceso colectivo de *concientización* que suponga construir las herramientas pedagógicas para poder objetivar al opresor e invasor y romper así las lógicas de asimilación colonial subyacente al sistema

[287] En este sentido, « La narration, dont le sujet est l'éducateur, conduit les élèves à la mémorisation mécanique du contenu narré. Plus encore, elle les transforme en "vases", en récipients que l'éducateur doit "remplir". Plus il "remplira" les récipients de ses "dépôts", plus il fera un bon éducateur. Plus ils se laisseront "remplir" docilement, plus ils feront de bons élèves » (Freire, 2021, p. 58).

[288] En efecto, Paulo Freire se opone a una forma de expansión ideológica que absolutiza los valores del capitalismo y la clase burguesa dominante en detrimento de formas alternativas de organización social basadas en la solidaridad, la propiedad colectiva y el anti-imperialismo. En sus palabras : l « L'invasion culturelle a deux facettes. D'une part, elle est déjà domination ; de l'autre, elle est tactique de domination. Toute domination, en réalité, suppose une invasion, non seulement visible, mais aussi parfois camouflée, l'envahisseur se présentant comme l'ami aidant. Au fond, l'invasion est une forme de domination économique et culturelle de l'être envahi. Elle peut être réalisée par une société « mère », métropolitaine, sur une société dépendante, ou bien s'exercer de façon implicite dans la domination d'une classe sur une autre, au sein d'une même société. En tant que manifestation de la conquête, l'invasion culturelle vide les êtres envahis de leur authenticité. Son programme correspond au système de valeurs de ses acteurs, à leurs critères, à leurs buts. Cohérente avec sa matrice anti-dialogique et idéologique, elle ne pourra donc jamais être menée via la problématisation de la réalité des contenus des programmes culturels des êtres envahis » (Freire, 2021, p. 202).

educativo hegemónico. En efecto, esta concientización implica que el conocimiento se construye a la luz de las realidades concretas y las vivencias de la comunidad escolar, lo cual permite conjurar el acto de invasión cultural y el «miedo de la libertad». Como resultado de este proceso de liberación y emancipación colectiva, « l'éducateur n'est plus seulement celui qui éduque, mais aussi celui qui est éduqué tout en éduquant, en dialogue avec l'élève qui éduque également, tout en étant éduqué […] Dès lors plus personne n'éduque personne, comme plus personne ne s'éduque soi-même : les femmes et les homme s'éduquent ensemble, médiatisés par le monde » (2021, p. 76). A pesar de su enfoque de crítica social, esta pedagogía liberadora contribuyó desde sus inicios a fortalecer los procesos de educación popular, comunitaria e intercultural, ya que no solo supone que todo aprendizaje y construcción de conocimiento se orientan a la concientización colectiva y la liberación, sino también a la construcción de espacios de diálogo entre iguales. En oposición a una visión meritocrática e individualista, esta educación crítica y liberadora converge con el proyecto de la *educación propia.* En este sentido, articula los conocimientos aprendidos en las aulas escolares con las vivencias experimentadas en la vida comunitaria e inversamente, las experiencias cotidianas son objeto de análisis y problematización escolar.

En el caso de las comunidades históricamente colonializadas, silenciadas y marginalizadas, la adopción de este tipo de educación liberadora ha tenido un doble efecto emancipador. Por un lado, ha roto la relación de subordinación entre maestro y alumnos – reproducida por el indigenismo asimilacionista – y, por otro lado, ha erosionado la dependencia cognitiva, política y cultural entre un pueblo, nación o nacionalidad indígena y la sociedad opresora. Como práctica de libertad, promueve los lazos colectivos, la identidad cultural, la revitalización lingüística y la memoria histórica existente. En efecto, este enfoque ha supuesto la implementación de un enfoque dialógico basado en la cooperación, la unión, la organización y la síntesis cultural (Freire, 2021), lo cual valoriza la naturaleza comunitaria, intersubjetiva y solidaria de los seres humanos. Desde esta perspectiva, « La revitalización de una lengua indígena está conectada intrínsecamente con los temas de injusticia social y con la desigual distribución del poder en las sociedades multiétnicas, por tanto, es parte de los planes de vida indígenas que prevén un futuro diferente para sus sociedades » (López, 2015, p. 325). En suma, la pedagogía liberadora de Freire y la educación intercultural bilingüe convergen en su esfuerzo por fortalecer la concientización y la problematización de la realidad concreta como condición de posibilidad de la autonomía, la autodeterminación y la revitalización lingüístico-cultural.

CONCLUSION

En tant que catégorie politique, éthique et philosophique, la *reconnaissance* a une grande portée interprétative et normative, car elle permet, d'une part, d'analyser et de diagnostiquer différentes situations d'oppression, d'exploitation, de domination et d'injustice et, d'autre part, d'articuler de multiples horizons de libération et d'émancipation. En effet, cette catégorie constitue une partie centrale d'une grammaire morale émergente qui assume l'importance de l'intersubjectivité dans la constitution du sujet pratique. Dans une perspective émancipatrice, elle valorise les motivations morales des conflits et des antagonismes sociaux, dans lesquels les processus de résistance et d'organisation collective expriment le besoin humain de construire des formes symétriques et équilibrées de sociabilité et de coexistence.

Dans son volet néo-hégélien, *la lutte pour la reconnaissance* a suscité l'intérêt - militant et philosophique - d'une grande variété de mouvements, de groupes sociaux et de peuples, dont les revendications vont de la lutte contre le racisme, le (néo-)colonialisme et l'impérialisme, à la défense de la diversité et de la dissidence sexuelle, en passant par le pluralisme culturel et religieux, entre autres. En règle générale, ces revendications dénoncent les présupposés individualistes et prétendument neutres des institutions politiques inspirées par la modernité hégémonique libérale et capitaliste. En effet, ces groupes sociaux éprouvent un sentiment d'injustice et d'exclusion sociale dont la solution dépasse les modèles institutionnels et axiologiques de la citoyenneté formelle fondée sur les principes philosophiques de l'homogénéité culturelle, de la neutralité et de la liberté négative.

En tant que moteur de l'élargissement de la frontière des droits, ces luttes sociales cherchent à satisfaire les attentes de reconnaissance des groupes historiquement exclus par des systèmes juridiques, politiques et sociaux qui, incapables de se transformer, érodent et détériorent les conditions minimales de la coexistence pacifique (pathologisation). La lutte pour la reconnaissance agit comme un horizon d'émancipation qui fissure et régénère simultanément les formes existantes de médiation intersubjective, en s'appuyant sur la créativité et l'ingéniosité humaines, ainsi que sur leurs ressources socioculturelles respectives. En effet, la pathologisation des relations sociales peut susciter l'émergence de nouvelles formes d'organisation sociale et de

résistance, dont l'horizon normatif propose l'adoption de nouvelles valeurs, institutions et fins éthiques. Cette thèse affirme que les conflits sociaux et la quête d'émancipation doivent être lus à la lumière d'une série de conditions éthico-politiques, dont sa satisfaction conduit à une vie pleine et épanouie.

Depuis une perspective pluridisciplinaire, nous avons proposé un repérage de certaines conditions générales sous-jacentes à tout processus de reconnaissance intersubjective. Compte tenu de l'objet de notre recherche, nous avons limité notre étude à aborder les luttes pour la reconnaissance de la diversité culturelle et leurs enjeux politiques et éthiques respectifs. D'une part, nous avons analysé certains éléments théoriques susceptibles d'expliquer l'émergence de discours, de revendications et de valeurs politiques orientés vers la défense d'identités culturelles historiquement exclues et marginalisées (axe généalogique-herméneutique). D'autre part, nous avons examiné une grande variété d'expériences d'accommodation, de transformation et de réforme institutionnelle visant à la reconnaissance publique de ces identités (axe éthico-politique). Impliquant les niveaux local, régional et international, les trois sections de cette partie de la recherche intègrent globalement : a) l'analyse conceptuelle ; b) le repérage de politiques de reconnaissance de la diversité culturelle ; et c) l'étude d'expériences d'organisation sociale et de résistance en lien avec les revendications de reconnaissance de la diversité culturelle.

Globalement, la première section nous a permis de prendre la mesure de l'enrichissement sémantique et normatif du concept de *reconnaissance*, en délimitant des postulats généraux et des principes normatifs (philosophie continentale). Ces développements théoriques se déroulent le plus souvent à distance de l'analyse des pratiques de transformation sociale et de l'étude d'expériences d'organisation et de résistance. Limitée au monde nord-américain, la deuxième section a réaffirmé la dimension normative de la recherche, en intégrant quelques-unes des plus importantes théories politiques de la reconnaissance de la diversité culturelle et de ses enjeux institutionnels (philosophie anglo-saxonne). Se référant aux expériences latino-américaines et aux formes de pensée qui les sous-tendent, la troisième section nous a permis d'entreprendre l'analyse historique des processus d'organisation et de résistance socioculturelles, ainsi que de leurs projets respectifs de transformation institutionnelle. Elle propose l'évaluation des politiques et des dispositifs institutionnels à la lumière des luttes sociales et des dynamiques de mobilisation sociale (pensée critique latino-américaine).

Comme un préalable théorique et conceptuel susceptible de préparer le terrain pour la question de la reconnaissance de la diversité culturelle, la première section nous a introduits à une série de discussions dont les catégories d'analyse ont permis de définir la valeur normative de certaines modalités de reconnaissance intersubjective. De Ricœur, nous avons pu tirer, par exemple, l'importance éthico-politique de : a) l'expérience phénoménologique de l'être humain mondain et incarné ; b) l'identité narrative ; c) les représentations sociales ; d) les capacités individuelles et collectives ; et e) les états de paix et la mutualité. Chacune de ces catégories d'analyse a été développée respectivement dans la deuxième et la troisième section.

D'une part, l'expérience phénoménologique de l'être humain capable et souffrant a contribué à problématiser une certaine vision atomiste, « représentationnaliste » et abstraite de la subjectivité humaine qui relègue le quotidien, la mondanité et le vécu à l'arrière-plan. Ainsi, l'identité narrative et les représentations sociales soulignent le rôle fondamental de l'agir d'ensemble, la mémoire et le discours symboliques dans la construction des subjectivités collectives, les processus de résistance culturelle et le renforcement des liens intersubjectifs. En effet, la narrativité de la vie fonctionne comme un substrat psycho-politique qui permet de formuler et d'orienter des agendas de transformation sociale.

D'autre part, la capacité de transformer l'ordre existant présuppose la valorisation de l'» agence » (*agency*) individuelle et collective. Différents types de liens intersubjectifs - linguistiques, culturels, politiques, économiques et sociaux – s'avèrent fondamentaux pour la construction du champ d'action des personnes et pour renforcer ainsi la liberté et l'égalité humaines. Quant aux états de paix et à la mutualité, on a tracé l'éventuel revers pacifique qui doit accompagner les processus de lutte et les expériences de pleine reconnaissance. À cet égard, les expériences d'autonomisation organisationnelle et sociale ont présupposé le renforcement des formes communautaires de mutualité immanentes qui, grâce au mythe, au rituel et à la tradition, parviennent à établir des dynamiques de don et de contre-don dans le cadre de formes de vie culturellement différenciées (travail et propriété collective).

De Honneth, nous avons repris l'importance de la description phénoménologique des sentiments négatifs (mépris, humiliation, aliénation, dépression), qui nous a permis de relier les expériences pré-linguistiques et pré-scientifiques de l'injustice à la construction de formes de résistance sociale et à l'orientation de l'intérêt émancipatoire. En effet, l'analyse de ces sentiments

négatifs nous a permis de dévoiler des pathologies contemporaines aux niveaux affectif, juridique et social. L'origine historique de ces pathologies est liée à l'émergence du capitalisme et au renforcement d'une rationalité technico-scientifique qui a mis à mal les promesses d'émancipation issues des Lumières. Plus concrètement, la dépossession des biens collectifs et l'accaparement de la propriété privée a érodé la fonction communautaire du travail et la satisfaction des besoins humains. Elles ont normalisé, d'un côté, la restriction des droits politiques et sociaux et, d'autre côté, la valorisation élitiste des qualités sociales.

À cet égard, la distinction entre des formes de reconnaissance émancipatrices et des formes de reconnaissance idéologiques est fondamentale. De la dimension d'émancipation, nous récupérons l'idée que les relations affectives, juridiques et sociales modernes sont déterminées par des formes de dépendance réciproque et de médiation intersubjective. Guidées par les principes de l'égalité sociale et de la liberté individuelle, ces médiations ont permis l'émergence et la matérialisation d'une ensemble de pratiques, de valeurs et d'institutions démocratiques qui déterminent le fonctionnement des sociétés contemporaines (amour, respect et solidarité). De la dimension idéologique, nous identifions les formes de domination qui cherchent à « essentialiser » et à « réifier » les relations sociales en écartant la composante fluctuante et donc finie d'un « système de reconnaissance » donné. En effet, la sacralisation de la liberté individuelle dans des sociétés bourgeoises a conduit au « tri social « en termes d'accès aux droits, au bien-être et à l'épanouissement individuel et collectif.

Contrairement à Honneth, nous sommes convaincus que l'appartenance culturelle constitue une sphère de reconnaissance indépendante et indispensable à l'établissement de formes complètes de reconnaissance affective, juridique et sociale. Dans les contextes latino-américains, nous avons observé comment le capitalisme et le colonialisme se sont articulés pour généraliser des formes de mépris, d'exclusion, d'humiliation et d'aliénation, fondées sur la recherche d'une homogénéisation culturelle. En ce sens, nous nous éloignons de l'idée selon laquelle la reconnaissance culturelle est une forme subordonnée de médiation intersubjective qui ne mérite pas un champ normatif distinct. De même, nous prenons une distance par rapport à la « théorie du progrès » qui sous-tend certains courants de l'école de Francfort, car elle ne critique pas suffisamment l'héritage *eurocentrique* de la modernité (homogénéité culturelle, colonialisme et impérialisme).

Dans la deuxième section, l'axe généalogique-herméneutique et l'axe éthique-politique se sont déplacés vers l'expérience et la réflexion nord-américaines, où l'*eurocentrisme*, assez présent dans la première section, a commencé à être nuancé par le multiculturalisme libéral de Charles Taylor et Will Kymlicka. En effet, ce multiculturalisme cherche à reconnaître publiquement certaines appartenances culturelles et religieuses contre-hégémoniques. Ainsi, ils considèrent que la liberté humaine se construit en fonction d'un réseau de médiations linguistiques, culturelles, éthiques et sociales qui exercent une influence sur la formation des identités et du raisonnement pratique.

À partir de l'œuvre de Charles Taylor, nous avons compris l'importance éthico-politique des arrière-plans socioculturels dans la formation de l'identité humaine. En effet, c'est grâce à ces horizons de sens que nous pouvons nous orienter en tant que sujets dans le monde, dans l'» espace moral » et, par conséquent, agir conformément à nos convictions du juste, du bien et du beau. Selon son vocabulaire, les *cadres de référence* guident notre raisonnement pratique et c'est pour cette raison que leur absence ou leur non-reconnaissance entraînent une perte d'estime de soi qui détruit non seulement notre monde environnant, mais aussi notre capacité d'action. S'inspirant de Frantz Fanon, le philosophe canadien considère que la reconnaissance de la diversité culturelle s'inscrit dans un horizon d'émancipation et de libération qui vise à dépasser les préjugés d'une culture politique et philosophique coloniale. À cette fin, il propose une herméneutique dialogique basée sur la présomption d'égalité des multiples *cadres de référence* qui, après examen public, pourraient mériter d'être reconnus et de participer ainsi à la vie politique sur la base d'une identité différenciée.

Bien qu'elle constitue une avancée importante dans la reconnaissance des identités culturelles diverses, la proposition de Taylor tend, d'une part, à dissocier la domination culturelle (*eurocentrisme* et colonialisme) de l'oppression socio-économique (capitalisme et néolibéralisme). D'autre part, elle réaffirme l'hégémonie du libéralisme comme seul horizon normatif capable de garantir la coexistence sociale, en ignorant d'autres formes de subjectivités, de valeurs et de pratiques sociopolitiques. Dans ce contexte, nous avons souligné que la proposition herméneutique de Taylor perpétue une veine coloniale, car, dans sa perspective, l'égale dignité des cultures dépendrait d'un dialogue interculturel dont l'issue serait scellée à l'avance. En d'autres

termes, la présomption de l'égale valeur des cultures masquerait les postulats libéraux hégémoniques, qui fonctionnent comme des critères normatifs inamovibles.

De Kymlicka, nous avons relevé la distinction normative entre les États multinationaux et polyethniques, qui remet en question l'idée que la plupart des États modernes sont culturellement homogènes. Par voie de conséquence, nous avons intégré la notion de droits culturellement différenciés, tels que les droits à l'autonomie régionale pour les peuples indigènes et les minorités nationales, ainsi que les droits polyethniques pour les populations migrantes. Nous reconnaissons l'importance de ces droits en tant que stratégie pour surmonter les retards et les déficits normatifs d'origine coloniale. En effet, ces droits culturels appliquent un type de justice réparatrice qui cherche non seulement à remédier aux injustices du passé, mais aussi à s'attaquer aux idées, aux institutions et aux préjugés qui perpétuent actuellement des formes de discrimination et de ségrégation ethnoculturelles.

Or, Kymlicka part du principe que le libéralisme est un canon normatif inamovible (restrictions internes et protections externes), c'est pourquoi il justifie les processus de « libéralisation » des communautés, des peuples et des nations dits « illibéraux ». Selon lui, les valeurs et les comportements démocratiques doivent être fondés sur la propriété privée, le travail salarié, la liberté individuelle, la sécularisation et la démocratie représentative libérale. Par là même, le multiculturalisme libéral ne répond pas de manière adéquate aux demandes et aux revendications des communautés, des peuples et des nationalités qui recherchent la reconnaissance publique des langues locales, des pratiques religieuses et des formes traditionnelles d'organisation territoriale. Ces communautés aspirent également à la reconnaissance de formes d'organisation sociale qui ne sont pas nécessairement compatibles avec le mode de vie libéral et capitaliste.

Dans ce contexte, le multiculturalisme libéral présente des limites normatives d'origine coloniale, rationaliste et marqué par l'*eurocentrisme* (« théorie du progrès »), qui entravent la construction d'un universalisme pluriel et interculturel. La sacralisation des droits individuels basés sur une conception abstraite de l'» individu » empêche la reconnaissance de formes d'organisation sociale et de valeurs politiques où la communauté, les traditions socioculturelles et les biens collectifs peuvent avoir une reconnaissance prépondérante.

En d'autres termes, cette approche multiculturelle reproduit le noyau normatif de la modernité hégémonique, puisqu'elle présuppose la liberté individuelle, celle de l'individu abstrait,

comme un « hyper-bien » structurant le politique. Selon son analyse, la persistance des dichotomies tradition-progrès et libéral-non libéral (*Sattelzeit*) empêche la formation d'une universalité fondée sur une pluralité d'» hyper-biens », dont la combinaison et l'enrichissement mutuel reflètent plus clairement la diversité humaine et le développement de la raison.En articulant une pluralité d'» hyper-biens », le système international des droits de l'homme a contribué à la reconnaissance de nouvelles sphères de reconnaissance qui transcendent les limites normatives imposées par le multiculturalisme libéral. En ce sens, la sphère de la reconnaissance culturelle constitue la base d'un ensemble de droits collectifs, de droits d'autonomie et d'autodétermination, de droits linguistiques, territoriaux, politiques et économiques. La modulation de ces droits ne dépend pas exclusivement d'une compréhension des libertés individuelles, mais privilégie la dimension communautaire et collective de la nature humaine. Ces droits réaffirment donc la valeur normative des médiations intersubjectives dans la promotion des pratiques de liberté.

Dans la troisième partie, les axes généalogique-herméneutique et éthique-politique sont transposés au contexte latino-américain, où les luttes pour la reconnaissance culturelle convergent avec les mouvements pour la démocratisation des institutions politiques et la redistribution des richesses. D'un point de vue historique, nous avons analysé comment le principe d'homogénéité culturelle a contribué à perpétuer des formes de colonialisme économique, politique, juridique et social. En effet, la construction des États postcoloniaux s'est faite sous l'influence d'idées, de théories et de principes politiques qui s'opposaient à la reconnaissance de la diversité culturelle. Il en est résulté l'exclusion politique, la dépossession territoriale, l'exploitation économique et le mépris social comme axes structurants du politique.

Entre deux courants divergents, l'exceptionnalisme indo-américain et l'*eurocentrisme*, la théorie critique latino-américaine a cherché à formuler et à orienter un intérêt émancipateur à la lumière des particularités socioculturelles du continent. Elle s'est efforcée d'intégrer les demandes de reconnaissance culturelle à l'extension des droits sociaux et politiques. Historiquement, les années 1970 ont été caractérisées par l'émergence de processus d'autonomisation politique et organisationnelle, contraires à un certain marxisme orthodoxe marqué par l'économisme et l'ouvriérisme.

Dans ce contexte, l'émergence de ces luttes, revendications et formes de résistance a préfiguré l'orientation normative progressiste des trois cycles de transformation constitutionnelle

sur le continent. Les luttes pour la reconnaissance de la diversité culturelle ont contribué de manière significative à l'élargissement des droits et au renforcement de la démocratie, auparavant érodés par les dictatures militaires, les régimes d'exception et les conflits insurrectionnels. Dans les expériences examinées, le lien normatif entre les luttes pour la reconnaissance de la diversité culturelle et l'expansion des droits a acquis une importance particulière. Cela a non seulement révélé les motivations morales qui sous-tendent les processus d'organisation sociale et de résistance, mais aussi leur importance dans la reconfiguration d'un « système de reconnaissance » existant. Ainsi, l'analyse des expériences de résistance a contribué au renouvellement d'une théorie critique anti-coloniale enracinée en Amérique latine.

En nous référant à des auteurs comme Guillermo Bonfil Batalla, Héctor Díaz-Polanco, Consuelo Sánchez et Alfredo Gomez-Muller, nous avons exploré l'émergence, l'évolution et la matérialisation de nouvelles sphères de reconnaissance dans plusieurs pays d'Amérique latine. Au cours de nos recherches, nous avons analysé la convergence de diverses modalités de justice économique, culturelle et écologique dans la redéfinition de l'État et de ses objectifs éthico-institutionnels. Nous avons observé des contributions précieuses dans des domaines tels que la théorie constitutionnelle (État multiculturel et État plurinational) et la théorie de la justice (BV-VB, droits de la nature, régimes autonomes).

En particulier, les réflexions sur le Buen Vivir et le Vivir Bien illustrent comment la satisfaction des besoins matériels, la valorisation des formes d'appartenance culturelle et spirituelle, ainsi que la défense de la nature, peuvent converger dans une proposition innovante dans le cadre d'un État plurinational et interculturel. En outre, nous avons examiné les expériences de reconnaissance asymétrique des autonomies régionales en tant qu'outil et stratégie de reconnaissance symétrique entre les individus et les groupes. Cela nous a permis de remettre en question l'idée selon laquelle la reconnaissance des autonomies régionales conduit inévitablement à la fragmentation de l'unité de l'État et de la société.

Du point de vue interculturel des droits de l'homme, la lutte pour la reconnaissance des peuples autochtones et afro-latino-américains se fonde sur trois horizons normatifs complémentaires. Premièrement, elle implique la reconnaissance de l'égalité juridique devant la loi, garantissant qu'ils sont reconnus comme des êtres humains dignes, détenteurs de droits et de libertés fondamentaux. Deuxièmement, elle vise la reconnaissance de droits sociaux qui

garantissent la satisfaction des besoins fondamentaux pour une vie digne. Troisièmement, elle met l'accent sur la reconnaissance des différences culturelles en tant que condition indispensable à la liberté et à l'autodétermination des peuples autochtones.

En résumé, la reconnaissance constitue un besoin fondamental pour l'épanouissement personnel et groupal des êtres humains. Dans ce sens, les relations de pouvoir et les structures sociales jouent un rôle crucial – positif ou négatif – dans le processus de reconnaissance. Nous concluons donc que toute forme de *vie épanouie* dépend d'une pluralité de sphères de reconnaissance intersubjective profondément liées entre elles, dont la matérialisation est soutenue par la dialectique éthico-politique entre le renforcement des luttes sociales et l'élargissement des droits. Nous constatons qu'une vie épanouie implique l'organisation équitable du travail et la redistribution des richesses (sphère économique), la garantie des prérogatives des citoyens (sphère juridique), la reconnaissance sociale des qualités et des compétences (sphère sociale), la participation à des instances collégiales (sphère politique), la valorisation de la dimension narrative, symbolique et spirituelle de l'existence (sphère culturelle) et le renforcement de l'estime de soi de l'individu et du groupe (sphère psychologique).

En effet, notre proposition théorique critique une vision individualiste qui tend à absolutiser la liberté individuelle et la propriété privée (liberté auto-fondée), en négligeant le rôle des médiations intersubjectives et des conflits sociaux. Elle se démarque également d'une lecture déconstructiviste et historiciste qui « glorifie » le différent, l'original et l'exceptionnel, relativisant ainsi les finalités normatives communes de l'humanité et leurs horizons respectifs d'émancipation.

Elle rejette également un réductionnisme économiste ou culturaliste qui surdétermine l'influence des « régimes de propriété privée » ou d'une « structure culturelle » sur les différents niveaux de médiation intersubjective. Dans le cas du marxisme orthodoxe, ce réductionnisme s'est construit historiquement au détriment de la valeur et de l'importance éthico-politique des appartenances culturelles et religieuses, et de leurs mémoires respectives, dans la configuration des subjectivités individuelles et collectives. D'autre part, le culturalisme a dévalorisé l'influence des relations d'exploitation économique et de dépendance impérialiste dans la formation et la consolidation de certains modèles de comportement. Dans cette optique, nous explicitons la contribution des réflexions et des expériences latino-américaines à la formulation, à la justification et à la mise en œuvre de nouveaux droits politiques, sociaux, culturels et environnementaux.

L'expérience historique latino-américaine des trois dernières décennies peut contribuer à une refondation du politique non plus sur les présupposés individualistes qui déterminent la forme hégémonique de la modernité politique, mais sur une conception anthropologique de nature holistique qui pose l'acte de reconnaissance intersubjective et interculturelle à la base du lien social et donc du politique.

Cette expérience historique indique la possibilité de réflexion sur une universalité culturellement plurielle qui revitalise les promesses insatisfaites de la modernité, telles que la décolonisation, la redistribution des richesses et le renforcement des objectifs communs de l'humanité. Cette universalité culturellement plurielle implique par conséquent la reconnaissance d'une *théorie multilinéaire du progrès*, qui permet d'atteindre les idéaux d'égalité, de liberté et d'émancipation par la combinaison et l'articulation de multiples sources morales, culturelles et spirituelles issues de différentes civilisations. Nous considérons que les luttes pour les valeurs communautaires et ancestrales peuvent converger dans une nouvelle compréhension de l'émancipation politique, culturelle et économique à portée universelle. Dans cette perspective, les travaux du « Marx tardif » offrent à la fois des matériaux pratiques et théoriques pour développer une conception multi-linéaire de l'histoire. Cette approche pourrait promouvoir des formes de reconnaissance intersubjective de nature post-capitaliste, en tenant compte des spécificités culturelles de chaque formation sociale.

Cette conception multi-linéaire peut correspondre également aux idées développées par Alfredo Gómez-Muller (2021), selon lesquelles les mémoires utopiques de certains peuples indigènes ont inspiré théoriquement et pratiquement les réformateurs sociaux européens, envisageant une société alternative à celle basée sur la modernité libérale et capitaliste. En effet, la description du « bon gouvernement » du Tawantinsuyo faite par l'Inca Garcilaso de la Vega présuppose une conception avancée de la justice sociale et redistributive qui a enrichi normativement la pensée critique du Vieux Continent (socialisme et anarchisme).

Si nous soulignons amplement les aspects novateurs des luttes pour la reconnaissance de la diversité culturelle en Amérique Latine, il est indéniable que le déficit de mise en œuvre et les héritages du colonialisme ont entravé la réalisation de nombreuses propositions fondamentales de changement. Les difficultés liées à la reconnaissance de l'autonomie, à la transition écologique et à la redistribution des richesses révèlent la persistance d'idées, d'opinions et de préjugés coloniaux

profondément ancrés dans la mémoire collective, l'imaginaire social et la vie quotidienne. Il en résulte une fragilité institutionnelle et politique constante qui perpétue les cycles de violence, les inégalités socio-économiques et la dépendance économique.En ce sens, une recherche plus approfondie sur les sources morales et éthiques qui sous-tendent les processus de modernisation en Amérique Latine aurait pu aider à identifier les aspects économiques, sociaux, culturels et politiques qui perpétuent le colonialisme. Une étude approfondie des rapports entre l'injustice culturelle, l'injustice économique et l'injustice de genre aurait permis de réfléchir aux idées et aux préjugés fondés sur la domination patriarcale, coloniale et anthropocentrique.

Malgré ces limites, notre recherche, nous osons le croire, a mis en évidence l'importance de l'« interculturalisation » des traditions de pensée critique d'origine européenne, anglo-saxonne et latino-américaine. Les perspectives futures de cette recherche pourraient inclure: a) une exploration plus approfondie des dimensions intersectionnelles et biocentriques de la reconnaissance ; b) une étude des mécanismes institutionnels qui peuvent renforcer ou entraver la reconnaissance ; c) une analyse des implications pratiques des théories post-coloniales de la reconnaissance dans des contextes contemporains variés tels que l'Afrique ou l'Asie.

Dans le domaine de la philosophie, cet effort d'ouverture à la diversité culturelle a convergé avec les propositions théoriques de certains courants de l'École de Francfort, du multiculturalisme libéral et des études postcoloniales, qui proposent une réinterprétation de l'épistémè des sciences sociales et une compréhension du temps qui dépasse la dichotomie tradition-progrès. Dans le contexte latino-américain, nous apprécions positivement l'interaction fructueuse entre la politisation des sciences sociales dans les années 1970 et la théorisation entreprise au sein des nouveaux mouvements sociaux. Nous considérons qu'il est nécessaire d'articuler la théorie et la pratique, en tenant compte de la composition des classes sociales et des groupes culturels, ainsi que de leur insertion respective dans la dynamique de la dépendance économique globale.

À partir d'une Théorie Critique Anticoloniale, nous préconisons la construction d'une forme d'universalité qui articule différentes époques et différents contextes socio-historiques. Pour ce faire, une critique épistémique des *pré-jugements* et des *cadres de référence* issus d'une vision *eurocentrique* de la modernité est cruciale. Ce changement épistémologique permet d'accueillir « l'épaisseur historique » qui sous-tend nos réflexions, et de remettre en question nos *pré-jugements*, ce qui conduit à l'émergence et à la valorisation de sources politiques et morales

précédemment rejetées et éclipsées par l'héritage colonial. Cette reconstruction normative permet de forger et d'articuler de nouvelles valeurs, institutions et pratiques sociales cohérentes avec les attentes de justice économique, culturelle et écologique. Pour cela, nous préconisons l'incorporation de la philosophie morale et politique latino-américaine dans les programmes d'enseignement de la philosophie. Aujourd'hui, on peut déplorer que l'enseignement de la philosophie ignore les efforts de réflexion théorique inspirés par les caractéristiques socioculturelles de nos sociétés. En effet, la construction de pratiques de liberté doit commencer par la reconnaissance pleine et consciente de *soi-même*, en s'éloignant de l'aliénation et de la négation culturelle, épistémologique et politique promue par le néocolonialisme.

Enfin, nous espérons que cette thèse contribuera également au débat et aux luttes pour la reconnaissance de la diversité culturelle en Europe et particulièrement en France, où l'idée d'une justice abstraite et « aveugle aux différences » s'est révélée incapable de relever les défis du racisme, de l'intégrisme religieux (catholique, musulman et juif), de la discrimination sociale et de l'ultra-nationalisme. Le principe « républicain » exclurait-il d'emblée la reconnaissance de la diversité culturelle, la reconnaissance de formes d'autonomie politique (en Corse, en Nouvelle-Calédonie, en Guyane, etc.) et la revitalisation linguistique des langues régionales ?

BIBLIOGRAFÍA

Acosta, A. (2018). *Le Buen Vivir: Pour imaginer d'autres mondes.* Paris: Les Editions Utopia.

Adams, R., & Bastos, S. (2003). *Las relaciones étnicas en Guatemala 1944-2000.* Guatemala: Cirma.

Agudelo, C. (2010). « Movilizaciones afrodescendientes en América Latina. Una visión panorámica de algunas experiencias contra la exclusión y por el derecho a la identidad », *Colombia Internacional, 71*(1), 109-126.

Aguilar, G., Lafosse, S., & Rojas, H. S. (2010). « The constitutional recognition of indigenous peoples in Latin America », *Pace International Law Review Online Companion, 2*(2), 44-96.

Aguilera Peña, M. (2014). *Guerrilla y población civil. Trayectoria de las FARC 1949-2013.* Bogotá: Centro Nacional de Memoria Histórica.

Aguirre Beltrán, G. (1982). « Franz Boas, la antropología profesional y la lingüística antropológica de México ». *Anales De Antropología, 19*(2), 9-31.

Albó, X. (2009). *Movimientos y poder indígena en Bolivia, Ecuador y Perú.* La Paz: CIPCA.

Alcántara Sáez, M., & Marenghi, P. (2007). « Los partidos étnicos de América del Sur: algunos factores que explican su rendimiento electoral ». Dans : S. Martí i Puig (Éd.), *Pueblos indígenas y política en América Latina. El reconocimiento de sus derechos y el impacto de sus demandas a inicios del siglo XXI*. Barcelona: Fundación CIDOB, 57-102.

Allen, A. (2016). *The End of progress : decolonizing the normative foundations of Critical Theory.* New York: Columbia University Press.

Almeida, I. (2008). *El Estado plurinacional. Valor histórico y libertad política para los indígenas ecuatorianos.* Quito: Abya Yala.

Althusser, L. (2003). *Ideología y aparatos ideológicos de Estado. Freud y Lacan.* Buenos Aires: Nueva Visión.

Amparo Rodríguez, G. (2014). *De la consulta previa al consentimiento libre, previo e informado a pueblos indígenas en Colombia.* Bogotá: Universidad del Rosario.

Anaya, J. (2013). *Informe del Relator Especial sobre los derechos de los pueblos indígenas, James Anaya : Las industrias extractivas y los pueblos indígenas.* A/HRC/24/41. Washington: ONU, Consejo de Derechos Humanos.

Anaya, J. (2013a). « Le droit des peuples autochtones à l'autodétermination après l'adoption de la Déclaration ». Dans : R. Stavenhagen, & C. Charters (Éds.), *La Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones. Genèse, enjeux et perspectives de mise en oeuvre*. Paris: IWGIA/GITPA/SOGIP/L'Harmattan, 186-200.

Arenas Obregón, M. C., Molano Arenas, J. A., Salazar Molano, A., & Molano Jimeno, A. (2022). *Tattay. La minga por el Cauca: memorias de Pablo Tattay.* Bogotá: Comisión de la Verdad/Fundación Alfredo Molano.

Arias, A. (1985). « El movimiento indígena en Guatemala: 1970-1983 ». Dans D. Camacho, & R. Menjívar (Éds.), *Movimientos populares en centroamérica*. San José: FLACSO, 62-119.

Aristote. (1992). *Ethique à Nicomaque.* (J. B. Saint-Hilaire Trads, & r. p. Gomez-Muller,.) Paris: LGF.

Asamblea de la República de Nicaragua. (1987). « Estatuto de la Autonomía de las Regiones de la Costa Atlántica. Ley No. 28 ». Managua : *La Gaceta* (238).

Aylwin Oyarzún, J. (2014). *Derechos políticos de los pueblos indígenas en Latinoamérica. Avances y desafíos.* México: Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación.

Bacca, P. I., Rozo López, D. P., & Camacho Muñoz, M. (Éds.). (2023). *Ontologías indígenas en el derecho internacional. Reconocimiento, cosmologías.* Bogotá: De Justicia.

Baracco, L. (2019). « The Sandinista Revolution and the Caribbean Coast of Nicaragua: Revolution, Counter-Revolution, and Indigenous Struggles for Autonomy ». Dans : Baracco, L. (Éd.). *Indigenous struggles for autonomy : the Caribbean coast of Nicaragua*. Lanham: Lexington Books, 59-93.

Barbeyto', A. (2010). « El proceso de paz en Centroamérica y el reconocimiento de la diversidad étnico-cultural: el caso de Nicaragua y Guatemala ». *WANI*, 56-72.

Barié, C. G. (2003). *Pueblos Indígenas y derechos constitucionales en América Latina: un panorama.* La Paz: Abya Yala/Banco Mundial/Fideicomiso Noruego/Gobierno de México.

Basaure, M. (2011). « Axel Honneth et le multiculturalisme ». *Droit et société*, 78, 339-353.

Baschet, J. (2018). *Rebeldía, Resistencia y Autonomía. La experiencia zapatista.* México: Ediciones Eón.

Baschet, J. (2022). *La Autonomía zapatista, un faro en la lucha por la vida.* Buenos Aires: CLACSO.

Bastos, S., & Camus, M. (2003). *Entre el mecapal y el cielo. Desarrollo del movimiento maya en Guatemala.* Guatemala: FLACSO.

Bayly, C. (2004). *The Birth of the modern world, 1780-1914.* Malden: Blackwell.

Bellier, I. (2013). « La reconnaissance internationale des peuples autochtones ». Dans : I. Bellier (Éd.), *Peuples authoctons dans le monde. Les enjeux de la reconnaissance*. Paris: l'Harmattan, 13-40.

Bellier, I. (2018). « Les droits des peuples autochtones. Entre reconnaissance internationale, visibilité nouvelle et violations ordinaires ». *L'Homme & la Société*, 206, 137-174.

Bengoa, J. (1995). « Los Indígenas y el Estado Nacional en América Latina ». *Revista de Antropologia*, 38 (2), 151-186.

Bengoa, J. (2000). *La emergencia indígena en América Latina.* Santiago: Fondo de Cultura Económica.

Bengoa, J. (2003). *Relaciones y arreglos políticos y jurídicos entre los Estados y los pueblos indígenas en América Latina en la última década.* Santiago: CEPAL.

Benhabib, S. (2002). *The Claim of culture: equality and diversity en global era.* Princeton: Princeton University Press.

Berlin, I. (2000). *Vico y Herder. Dos estudios en la historia de las ideas.* Madrid: Cátedra.

Betancur J., A. C. (Éd.). (2011). *Movimientos indígenas en América Latina. Resistencia y nuevos modelos de integración.* Copenhague: IWGIA.

Blanco, H. (2019). *Nosotrxs lxs indixs.* Querétaro: Pueblos en Camino.

Boege, E., & López y Rivas, G. (1985). « Los miskitos y la cuestión nacional en Nicaragua ». Dans : R. Menjivar, & D. Camacho (Éds.), *Movimientos populares en centroamerica*. San José: FLACSO, 120-142.

Bolaños, G. (2012). «Motivando la memoria para reconstruir la historia educativa de los pueblos indígenas del Cauca». Dans : D. R. Peñaranda Supelano (Éd.), *Nuestra vida ha sido nuestra lucha. Resistencia y memoria en el Cauca Indígena*. Bogotá: Centro de Memoria Histórica, 235-274.

Bonfil Batalla, G. (1970). « Del indigenismo de la revolución a la antropología crítica ». Dans : R. Gómez Lorenzo (Éd.). *De eso que llaman antropología mexicana*. México: Editorial Nuestro Tiempo, 39-65.

Bonfil Batalla, G. (1981). *Utopía y revolución: el pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina.* México: Nueva Imagen.

Bonfil Batalla, G. (1982). « El etnodesarrollo: sus premisas jurídicas, políticas y de organización ». Dans : F. Rojas Aravena (Éd). *América Latina: etnodesarrollo y etnocidio*. San José: FLACSO, 131-146.

Bonfil Batalla, G. (1992). *Identidad y pluralismo cultural en América Latina.* Buenos Aires; San Juan: Fondo Editorial del CEHASS/Editorial de la Universidad de Puerto Rico.

Bonilla, D. (1999). *La Ciudadanía multicultural y la política del reconocimiento.* Bogotá: Ediciones Uniandes.

Bonilla, V. D. (2014). *Historia Política del pueblo Nasa.* Popayan: Tejido de Educación ACIN.

Bonilla, V. D. (2021). « Una historia paralela: Barbados y el movimiento indígena en Colombia ». Dans : A. Chirif (Éd.), *Por la conquista de la autodeterminación. En el cincuentenario de la Declaración de Barbados*. Lima: IWGIA, 127-145.

Borja Álvarez, J. (2014). « Consolidación de la corriente indigenista colombiana durante la primera mitad del siglo XX: una nueva conciencia socio-cultural y política pro-indígena en el marco de proyecto de nación ». *Kalibán: Revista de estudiantes de Sociología* (2), 12-31.

Borón, A. (2012). « ¿Una nueva era populista en América Latina? » Dans : M. L. Márquez Restrepo, E. Pastrana Buelvas, & G. Hoyos Vásquez (Éds.). *El Eterno retorno del populismo en América Latina y el Caribe*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 131-158.

Borrero García, C. (2003). *Multiculturalismo y derechos indígenas.* Bogotá: CINEP.

Brandom, R. (2014). « From Autonomy to Recognition ». Dans : C. Krijnen (Éd.), *Recognition - German Idealism as an Ongoing Challenge*. Leiden - Boston: Brill Academic Publishers, 53-66.

Burguete Cal y Mayor, A. (2010). « Autonomía: la emergencia de un paradigma en las luchas por la descolonización en América Latina ». Dans : P. Ortiz-T, M. González, & A. Burguete Cal y Mayor (Éds.), *La autonomía a debate: autogobierno indígena y Estado plurinacional en América Latina*. Quito: FLACSO/GTZ/IWGIA/UNICH, 63-94.

Cabedo Mallol, V. (2004). *Constitucionalismo y Derecho Indígena en América Latina.* Valencia: Universidad Politécnica de Valencia.

Cabnal, L. (2010). « Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala ». Dans : L. Cabnal (Éd.). *Feminismos diversos: el feminismo comunitario*. Barcelona: ACSUR-Las Segovias, 11-25.

Calle Apaza, I. (2011). *Colonialismo y contribución en el indianismo.* La Paz: Pachakuti/Awqa.

Calvo, A. (2017). « Reconocimiento: ¿más acá o más allá de la justicia? ». Dans : M. Giusti (Éd.), *El paradigma del reconocimiento en la ética contemporánea : un debate en curso*. Lima: Fondo Editorial, 37-55.

Canada, I. a. (1969). *Statement of the Government of Canada on Indian Policy.* Otawa. Disponible sur: https://epe.lac-bac.gc.ca/100/200/301/inac-ainc/indian_policy-e/cp1969_e.pdf

Canadian Gouvernment. (2023, 01 14). *Intergovernmental Affairs*. Disponible sur: https://www.canada.ca/en/intergovernmental-affairs/services/provinces-territories.html

Cárdenas, L. (14 de 04 de 1940). *Discurso del Presidente de la República en el Primer Congreso Indigenista Interamericano.* Memoria Política México. Disponible sur: https://www.memoriapoliticademexico.org/Textos/6Revolucion/1940PCM.html

Castillo, G. (2017). « Manuel Quintín Lame: luchador e inteletual indígena del siglo XX ». Dans : M. Quintín Lame, *Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas*. Popayan: Universidad del Cauca, 13-50.

Castro-Gómez, S. (2005). *Hybris del punto cero. Ciencia, raza e Ilustración en la Nueva Granada (1750-1816).* Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.

Castro-Gómez, S. (2010). *Historia de la gubernamentalidad. Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault.* Bogotá: Siglo del Hombre Editores.

Castro-Gómez, S. (2019). *El Tonto y los canallas. Notas para un republicanismo transmoderno.* Bogotá: Editorial Javeriana.

Centro Nacional de Memoria Histórica & Organización Nacional Indígena de Colombia. (2019). *Tiempos de vida y muerte : memorias y luchas de los Pueblos Indígenas en Colombia.* Bogotá: Centro Nacional de Memoria Histórica.

CEPAL. (2014). *Los pueblos indígenas en América Latina. Avances en el útlimo decenio y retos pendientes para la garantía de sus derechos.* Santiago: ONU.

CEPAL. (2020). *Los pueblos indígenas de América Latina – Abya Yala y la Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible. Tensiones y desafíos desde una perspectiva territorial.* Santiago: CEPAL / FILAC.

Chalá Cruz, J. (2020). « Siembras ancestrales de libertad: sabiduría y pedagogía cimarrona de la afrochoteñidad ». *Diálogo Andino*, (63), 25-35.

Chaparro Amaya, A. (2021). *Modernidades periféricas. Archivos para la historia conceptual de América Latina.* Barcelona: Herder Editorial.

Choquechuanca, D. (2017). *Manifiesto del Vivir Bien. «Nuestro Mundo es Posible»*. La Paz: Pachakuti - Pachamama.

Churchill, W. (Ed.). (1992). *Marxism and Native Americans.* Boston: South End Press.

CIDH. (2019). *Los derechos de los pueblos indígenas como una manifestación del derecho a la autodeterminación.* Washington: CIDH/ONU/IWGIA.

Clavero, B. (2007). *Pronunciamientos indígenas de las constituciones americanas*. Alertanet-portal de derecho y sociedad. Disponible sur: http://alertanet.org/constitucion-indigenas.htm

Clavero, B. (2008). *Geografías jurídicas de América Latina. Pueblos indígenas entre constituciones mestizas.* México: Siglo XXI Editores.

Cojtí Cuxil, D. (1997). *Ri Maya' moloj pa Iximulew. El movimiento maya en Guatemala.* Guatemala: IWGIA/Editorial CHOLSAMAJ.

Colin, P., & Quiroz, L. (2023). *Pensées décoloniales. Une introduction aux théories critiques latino-americaines.* Paris: La Découverte.

Collier, R. B., & Collier, D. (2002). *Shaping the political arena. Critical junctures, the labor movement, and regime dynamics in Latin America.* Notre Dame: University of Notre Dame Press.

Comisión de la Verdad de Colombia. (2022). *Hay futuro si hay verdad : Informe Final de la Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No Repetición* (Tomo 9. Resistir no es aguantar: violencias y daños contra los pueblos étnicos de Colombia). Bogotá: Comisión de la Verdad.

Comisión Interamericana de Derechos Humanos. (2021). *Derecho a la libre determinación de los Pueblos Indígenas y Tribales.* Washington: IWGIA / CIDH.

CONAIE. (1988). *Anteproyecto de la Ley de Nacionalidades Indígenas del Ecuador.* Disponible sur: https://conaie.org/1991/04/15/anteproyecto-de-ley-de-nacionalidades-indigenas-del-ecuador-1988/

CONAIE. (1994). *Proyecto Político de la CONAIE.* Disponible sur: https://conaie.org/proyecto-politico/

CONAIE. (2007). *Propuesta de la CONAIE frente a la Asamblea Constituyente.* Quito: CONAIE.

Coordinación y Convergencia Nacional Maya Waqib' Kej. (2015). *Demandas y propuestas políticas de los pueblos indígenas de Iximulew. Caminando hacia un proyecto político para la reconstitución del buen vivir y la fundación de un Estado plurinacional.* Guatemala : Coordinación y Convergencia Nacional Maya Waqib' Kej.

Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica. (2023, 09 18). Disponible sur: https://coicamazonia.org/somos/

Corte Suprema de Justicia. (2017). *Justicia y pueblos indígenas. Jurisprudencia, ritos y procedimientos.* Bogotá: Corte Suprema de Justicia.

Costas Monje, P., & López, P. (2022). « Autonomías indígenas en Bolivia. Los desafíos en la construcción de un nuevo pacto social plurinacional ». Dans: L. García Guerreiro, & F. Monasterio Mercado (Éds.), *Luchas territoriales por las autonomías indígenas en Abya Yala: Diálogos de saberes desde la Amazonía sur, Bolivia.* Buenos Aires: El Colectivo/Abya Yala.

Coulthard, G. S. (2014). *Red Skins, White Masks. Rejecting the colonial politics of recognition.* Minneapolis: University of Minnesota Press.

CRIC. (1971). *Plataforma de lucha.* Disponible sur: https://www.cric-colombia.org/portal/estructura-organizativa/plataforma-de-lucha/

CRIC. (2004). *¿Qué pasaría si la escuela...? 30 años de construcción de una educación propia. Programa de Educación Bilingüe e intercultural - PEBI.* Popayan: Editorial Fuego Azul.

CRIC. (2024). *Plataforma de lucha - Puntos de cambio en el Programa de Lucha.* Disponible sur: https://www.cric-colombia.org/portal/estructura-organizativa/plataforma-de-lucha/

CRIC. (2024, 03 11). Vuelve la Minga, esta vez por Transformaciones para la Vida. *Programa de comunicaciones - CRIC*. Disponible sur: https://www.cric-colombia.org/portal/cric-cauca-indigenas-petro-movilizar-vida-minga/

Cruz Rodríguez, E. (2012). *Movimientos indígenas, identidad y nación en Bolivia y Ecuador. Una genealogía del Estado plurinacional.* Quito: Abya Yala.

Cruz, G. (2013). *Los senderos de Fausto Reinaga. Filosofía de un pensamiento indio.* La Paz: Plural Editores.

Cumes, A., & Bastos, S. (2007). *Mayanización y vida cotidiana. La ideología multicultural en la sociedad guatemalteca.* Guatemala: FLACSO/CIRMA/Cholsamaj.

Cunningham, M. (2017). « Indigenous peoples' conflicts and the negotiation process for autonomy in Nicaragua ». Dans: E. Stamatopoulou (Éd). *Indigenous Peoples and Unreported Struggles: Conflict and Peace.* New York: Institute for the Study of Human Rights, Columbia University, 28-54.

Cunningham, M., Pop, A., & Changala, R. (2018). *Marcos jurídicos e institucionales en los Estados miembros del FILAC [Derechos Indígenas]*. La Paz: Ford Foundation.

Cusicanqui Rivera, S. (2018). *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente.* Buenos Aires: Tinta Limón.

Dalsuet, A. (2010). *Philosophie et écologie.* Paris: Gallimard.

David, H. (2007). *A Brief History of neoliberalism.* New York: Oxford University Press.

De Sousa Santos, B. (2010). *Refundación del Estado en América Latina: Perspectivas desde una epistemología del Sur*. Lima: Instituto Internacional de Derecho y Sociedad/Programa Democracia y Transformación Global.

De Sousa Santos, B., & Exeni Rodríguez, J. F. (2021). Introducción. ALICE y la refundación estatal en Bolivia. Dans: B. De Sousa Santos, & J. F. Exeni Rodríguez (Éds.), *Estado plurinacional y democracias. Alice en Bolivia*. La Paz: Friedrich Ebert Stiftung, 11-48.

Declaracion Universal de los Derechos de la Madre Tierra. (2010, 04 22). Disponible sur: https://gaiacr.org/wp-content/uploads/2016/03/Declaratio%CC%81n-Universal-de-Derechos-de-la-Madre-Tierra-sp.pdf

Del Águila, A. (2014). « Constituciones, ciudadanía y población indígena en los Andes, s. XIX: los casos de Bolivia, Ecuador y Perú ». *Politai: Revista de Ciencia Política, 5*(8), 31-47.

Descartes, R. (1987). *Discours de la methode. Pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences.* Paris: Librarie Philosophique J. Vrin

Descartes, R. (1999). *Méditations métaphysiques.* Paris: Éditions Nathan.

Devés Valdés, E. (2000). *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX. Entre la modernización y la identidad* (Vol. I. Del Ariel de Rodó a la CEPAL (1900-1950)). Buenos Aires: Biblos/Centro de Investigaciones Diego Barros Arana.

Devés Valdés, E. (2003). *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX*. (Vol. II: Desde la Cepal al neoliberalimo (1950-1990)). Buenos Aires: Biblos/Centro de Investigaciones Diego Barros Arana.

Díaz-Polanco, H. (1984). « La cuestión nacional en las obras de los clásicos ». *Boletín de Antropología Americana* (9), 87-97.

Díaz-Polanco, H. (1987). *Etnia, nación y política.* México: Juan Pablos Editor.

Díaz-Polanco, H. (1991). *Autonomía regional. La autodeterminación de los pueblos indios.* México: Siglo XXI Editores.

Díaz-Polanco, H. (2008). *Elogío de la diversiad: Globalización, multiculturalismo y etnofagia.* México: Fondo Editorial Casa de las Américas.

Duchet, M. (1995). *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières.* Paris: Albin Michel.

Dufner, G., Ponce, B., & Vargas, M. (Éds.). (2019). *Pluralismo Jurídico en Latinoamerica. Cooperación, coordinación y tensiones entre la Justicia Indígena y la Justicia Ordinaria.* La Paz: Konrad Adenauer Stiftung.

Dussel, E. (2012). *1492. El encubrimiento del otro. Hacia el origen del «mito de la modernidad»*. Buenos Aires:Editorial Docencia.

Dussel, E. (2012). « Cinco tesis sobre el « populismo » ». Dans : M. L. Márquez Restrepo, E. Pastrana Buelvas, & G. Hoyos Vásquez (Éds.), *El eterno retorno del populismo en América Latina y el Caribe*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 159-180.

Dussel, E. (2014). *Ricœur, Rorty, Taylor y Vattimo ante la Filosofía y la Ética de la liberación.* Buenos Aires: Editorial Docencia.

Dussel, E. (2017). *Materiales para una política de la liberación.* México : Facultad de Filosofía, UANL / Plaza y Valdés Editores.

Dussel, E. (2020). *El primer debate filosófico de la modernidad.* Buenos Aires: CLACSO.

Echeverría, B. (2011). *Antología Bolivar Echeverría. Crítica de la modernidad capitalista.* (G. Gonsalvez, Ed.). La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.

Efrén Agudelo, C., Sánchez, J. A., & Rahier, J. M. (2022). « Derechos colectivos y leyes de igualdad racial para afrodescendientes en la práctica de los sistemas de justicia en la América Latina de los 2020s ». *Revista Abya Yala*, 6 (1), 7-22.

Escárzaga, F. (2017). *La comunidad indígena insurgente. Perú, Bolivia y México (1980-2000).* La Paz: Plural editores/UAM.

Escárzaga, F., & Gutiérrez, R. (Éds.). (2005, 2007, 2014). *Movimiento indígena en América Latina. Resistencia y proyecto alternativo* (Vols. I, II y III). México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla / Universidad Nacional Autónoma de México.

Escobar, A. (2018). *Sentir-penser avec la terre. Une écologie au-delà de l'Occident.* Paris: Editions du Seuil.

Estermann, J. (2016). « Las filosofías indígenas y el pensamiento afroamericano ». *Revista FAIA, 5*(25), 1-18.

Exeni Rodríguez, J. L. (2021). « Demodiversidad plurinacional ». Dans: B. d. Sousa Santos, & J. L. Exeni Rodríguez (Éds.), *Estado Plurinacional y democracias. Alice en Bolivia.* La Paz, Bolivia: Friedrich Ebert Stiftung (FES).

EZLN. (2023, Noviembre). *Novena Parte: La Nueva Estructura de la Autonomía Zapatista*. Disponible sur: https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2023/11/12/novena-parte-la-nueva-estructura-de-la-autonomia-zapatista/

Falla, R. (1982). « El problema de los miskitos en Nicaragua ». *ECA: Estudios Centroamericanos, 37*(401), 193-200. Disponible sur: https://revistas.uca.edu.sv/index.php/eca/article/view/7874

Fanon, F. (2002). *Les damnés de la terre.* Paris: La Découverte.

Fascioli, A. (2018). « Potencia y límites de la justicia como reconocimiento. Una mirada crítica de la obra de Axel Honneth ». Dans : D. I. Grueso (Éd.), *Axel Honneth: Reconocimiento, herida y teoría crítica*. Cali: Programa Editorial Universidad del Valle; Pontificia Universidad Javeriana Cali, 55-80.

Faundes Peñafiel, J. J. (2020). *Horizontes constituyentes. Reconocimiento de los pueblos indígenas en América Latina. Los casos de Chile y Bolivia.* Curitiba : Appris.

Favre, H. (1996). *El indigenismo.* México: Fondo de Cultura Económica.

Fernández, J. E. (2020). *Pueblos indígenas en constituciones del mundo.* Santiago: Laboratorio Constitucional UDP. Disponible sur: https://www.diarioconstitucional.cl/procesoconstituyente/wp-content/uploads/2020/12/Pueblos-Indigenas.pdf

Figueroa Ibarra, C. (2005). « Veintiún tesis sobre la violencia política en Guatemala ». Dans : F. Escárzaga, & R. Gutiérrez (Éds.), *Movimientos indígenas en América Latina: resistencia y proyectos alternativos* (pp. 391-405). México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla/Universidad Nacional Autónoma de México.

FILAC; IIALI. (2023). *Propuesta de Atlas Latinoamericano de Lenguas Indígenas en Peligro.* La Paz: FILAC.

Flores Galindo, A. (1994). *Buscando un Inca: identidad y utopía en los Andes.* Lima: Editorial Horizonte.

Forero, M. (2008). *Epifanías de la identidad: la comprensión multiculturalista de Charles Taylor.* Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.

Fornet-Betancourt, R. (2011). *La filosofía intercultural y la dinámica del reconocimiento.* Temuco: Ediciones Universidad Católica de Temuco.

Foucault, M. (1971). « Nietzsche, la généalogie et l'histoire ». Dans: S. Bachelard, & e. al (Éds.), *Hommage à Jean Hyppolite.* Paris: PUF, 145-172.

Foucault, M. (2004). *Naissance de la biopolitique.* Paris: Gallimard.

Fraser, N. (1996, 05 02). *Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition, and Participation.* University of Utah. Disponible sur: https://tannerlectures.utah.edu/_resources/documents/a-to-z/f/Fraser98.pdf

Fraser, N. (2005). *Qu'est-ce que la justice sociale? Reconnaissance et redistribution.* Paris: La Découverte.

Fraser, N. (2010). Rethinking Recognition. Dans: H.-C. Schmidt am Busch, & C. F. Zurn (Éds), *The philosophy of recognition : historical and contemporary perspectives*. Lanham: Lexington Books, 211-222.

Fraser, N., & Butler, J. (2000). *¿Reconocimiento o distribución? Un debate entre marxismo y feminismo.* Madrid: Traficantes de sueños.

Fraser, N., & Honneth, A. (2003). *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange.* London: Verso.

Freeland, J., & Grinevald, C. (2019). « The Role of Autonomy in the revitalization of the languages of Nicaragua's Caribbean Coast ». Dans : L. Baracco (Ed.), *Indigenous Struggles For Autonomy* (págs. 223-252). Lanham: Lexington Books.

Freire, P. (2021). *La pédagogie des opprimés.* Marseille: Agone / Contre-feux.

Fruhling, P., González, M., & Buvollen, H. P. (2013). « El desarrollo y perspectivas de la autonomía de la Costa Atlántica de Nicaragua, 1987-2007 ». *Wani*(50), 31-54.

FSLN. (1984). *Programa Histórico del FSLN.* Managua: Departamento de Propaganda y Educación Política del FSLN.

Fuchs, M.-C. (Ed.). (2020). *Pluralismo jurídico. Manual para la práctica de la justicia intercultural.* Bogotá: Konrad Adenauer Stiftung.

Funaki, R. (2021). « La brecha de implementación de los derechos de los pueblos indígenas sobre las tierras y territorios en América Latina (1991-2019) ». Dans: M. González, A. Burguete Cal y Mayor, J. Marimán, P. Ortiz-T, & R. Funaki (Éds.), *Autonomías y autogobierno en América Diversa*. Quito: Abya Yala / Universidad Politécnica Salesiana, 67-110.

Fundación Ideas para la paz - IDEPAZ. (2023). *Una tarea pendiente: avances y retos para la implementación del Capítulo Étnico y el enfoque de género a siete años de la firma del Acuerdo de Paz.* Bogotá, Colombia.

Fundación para el Debido Proceso. (2015). *Derecho a la consulta y al consentimiento previo, libre e informado en América Latina.* Washington: Fundación para el Debido Proceso/OXFAM.

Gadamer, H.-G. (1999). *Verdad y Método.* Salamanca: Ediciones Sígueme.

Gallegos-Anda, E., Carlos, & Caicedo Tapia, D. (Éds.). (2009). *Derechos ancenstrales. Justicia en contextos plurinacionales.* Quito: Ministerio de Justicia y Derechos Humanos.

Galvis Patiño, M. C., & Ramírez Rincón, Á. M. (2013). *Digesto de jurisprudencia latinoamericana sobre los derechos de los pueblos indígenas a la participación, la consulta previa y la propiedad comunitaria.* Washington: Fundación para el Debido Proceso.

Garcés, F. (Éd.). (2010). *El Pacto de Unidad y el Proceso de Construcción de una Propuesta de Constitución Política del Estado. Sistematización de la Experiencia.* La Paz: Programa Nina/Caritas Boliviana/CENDA.

García Linera, Á. (2009). *La potencia plebeya: acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares.* Bogotá: CLACSO / Siglo del Hombre Editores.

García Linera, Á. (2010). « El socialismo comunitario. Un aporte de Bolivia al mundo ». *Revista de análisis. Reflexiones sobre la coyuntura*, *5*(3), 7-18.

García Linera, Á. (2013). *Las tensiones creativas de la revolución: la quinta fase del Proceso de Cambio.* La Paz, Bolivia: Vicepresidencia del Estado Plurinacional/Presidencia de la Asamblea Legislativa Plurinacional.

García Nossa, A. (1945). « Indigenismo en Colombia: génesis y evolución ». *Boletín de Arqueología*, *1*(1), 51-71.

Gargallo Celentani, F. (2014). *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra.* México: Editorial Corte y Confección.

Gaviria Díaz, C. (2015). « Le nouveau constitutionnalisme latino-américain ». Dans: C. M. Herrera (Ed.), *Le constitutionnalisme latino-américain aujourd'hui: entre renouveau juridique et essor démocratique?*. Paris: Kimé, 19-28.

Gellner, E. (1983). *Nations and nationalism.* Ithaca: Cornell University Press.

Gérard, R. (6 de juillet de 2022). « Honneth Axel (1949-) ». Encyclopædia Universalis [en ligne]: http://www.universalis-edu.com.proxy.scd.univ-tours.fr/encyclopedie/axel-honneth/

Germani, G., di Tella, T., & Ianni, O. (1973). *Populismo y contradicciones de clase en Latinoamérica.* México: Serie Popular Era.

Giraudo, L. (2020). « Crítica de la autoridad indigenista. Actores y significados del indigenismo interamericano (1940-1970) ». *Cahiers des Amériques latines [En ligne], 95.* http://journals.openedition.org/cal/11884 ; DOI : https://doi.org/10.4000/cal.11884

Giusti, M. (2008). *El soñado bien, el mal presente. Rumores de la ética*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Giusti, M. (Éd.). (2017). *El paradigma del reconocimiento en la ética contemporánea.* Lima: Fondo Editorial.

Gómez E, S. (2018). « La Tierra y las reformas agrarias en América Latina: una mirada al pasado y perspectivas ». Dans: B. Mançano Fernandes, L. F. Rincón, & R. .. Kretschmer (Éds.), *La actualidad de la reforma agraria en América Latina y El Caribe.* São Paulo; Buenos Aires: Fundação Perseu Abramo/CLACSO, 205-232.

Gomez-Muller, A. (1999). *Ethique, coexistence et sens.* Paris: Desclée de Brouwer.

Gomez-Muller, A. (2001). « Les communautariens et la critique de l'individualisme libéral, Alasdair MacIntyre, Charles Taylor, Michael Walzer ». Dans: C. Lazzeri, A. Caillé, & M. Senellart (Éds.), *Histoire raisonnée de la philosophie morale et politique*. Paris: La Découverte, 678-681.

Gomez-Muller, A. (2009). *Anarquismo y anarcosindicalismo en América Latina. Colombia, Argentina, Brasil y México.* Medellín: La Carreta.

Gomez-Muller, A. (2014). « Introduction. Le multiculturalisme et la reconfiguration de l'unité et de la diversité dans les démocraties contemporaines ». Dans: J. Cagiao y Conde, & A. Gómez-Muller (Éds.). Bruselas: P.I.E. Peter Lang, 11-21.

Gomez-Muller, A. (2014a). « Justice culturelle et justice redistributive: une approche d'Álvaro García Linera ». Dans : J. Cagiao y Conde, & A. Gómez-Muller (Eds.), *Le multiculturalisme et la reconfiguration de l'unité et de la diversité dans les démocraties contemporaines*. Bruselas: P.I.E Peter Lang, 157-172.

Gomez-Muller, A. (2016). « Politiques latino-américaines d'exclusion des mémoires culturelles non-occidentales: la violence des imaginaires nationaux ». Dans: A. Gomez-Muller (Éd.), *Le postcolonial en Amérique latine. Débats contemporains*. Paris: Editions Kimé, 15-40.

Gomez-Muller, A. (2017). *Nihilisme et capitalisme.* Paris: Kimé.

Gomez-Muller, A. (2018). « El Vivir bien: una crítica cultural del capitalismo ». *Ciencia política, 13*(25), 199-222.

Gomez-Muller, A. (2020). « Debates europeos sobre la justicia cultural y la interculturalidad ». *Utopía y Praxis Latinoamericana, 25*(88), 136-145.

Gomez-Muller, A. (2021). *La memoria utópica del Inca Garcilaso. Comunalismo andino y buen gobierno.* Buenos Aires: Tinta limón.

Gomez-Muller, A. (2021a). « Le postcolonial en Amérique Latine ». Dans: É. Toussaint (Éd.), *Postcolonial/Décolonial. La preuve par l'art* Toulouse: Presses Universitaires du Midi, 75-80.

Gomez-Muller, A. (2022). « Derribamiento de estatuas y crisis del imaginario nacional ». Dans: D. I. Grueso Vanegas, Á. Niño Castro, & E. A. Rueda Barrera (Éds.), *Pensar en marcha : filosofía y protesta social en Colombia*. Buenos Aires: CLACSO, 435-450.

Gomez-Muller, A., & Rockhill, G. (Éds.). (2010). *Critique et subversion dans la pensée contemporaine américaine.* Paris: Le Félin.

González Casanova, P. (2015). *De la sociología del poder a la sociología de la explotación : pensar América.* México: CLACSO.

González Prada, M. (1978). « Nuestros Indios ». *Latinoamérica. Cuadernos de cultura latinoamericana, 3*(29), 5-19.

González, E. (2021). *Justicia transicional y pueblos indígenas en América Latina. Lecciones aprendidas de Guatemala, Perú y Colombia.* Washington: Fundación para el Debido Proceso/Centro para el Estudio de la Violencia y la reconciliación /Coalición Internacional de Sitios de Conciencia.

González, E. (2021a). « La interacción entre la justicia transicional y los procesos indígenas ». Dans: E. Cueva Gónzalez (Ed.), *La justicia transicional: escenarios y debates*. Caracas: Universidad Católica Andres Bello, 148-171.

González, M. (2017). « Leasing Communal Lands . . . In «Perpetuity». Post-titling scenarios on the Caribean Coast of Nicaragua ». Dans: L. Baracco (Éd.), *Indigenous struggles for autonomy. The caribbean Coast of Nicaragua*. Lanham: Lexington books, 84-109.

González, M. (2021). « La tragedia de Alal: regresión (no restitución) de derechos en el Régimen de Autonomía en Nicaragua ». Dans: M. González, A. Burguete Cal y Mayor, J. Marimán, P. Ortiz-T, & R. Funaki (Éds.), *Autonomías y autogobierno en la América diversa*. Quito: Abya Yala; Universidad Politécnica Salesiana, 161-190

González, M., Burguete Cal y Mayor, A., Marimán, J., Ortiz-T, P., & Funaki, R. (Éds.). (2021). *Autonomías y autogobierno en la América diversa.* Abya Yala / Universidad Politécnica Salesiana.

Gordon, P. E., Hammer, E., & Honneth, A. (2019). « Editors' Introduction ». Dans: P. E. Gordon, E. Hammer, & A. Honneth (Éds.), *The Routledge Companion to Frankfurt School*. New York: Routledge, 14-20.

Gramsci, A. (1986). *Cuadernos de la cárcel* (Vol. 4). (A. M. Palos, Trad.) México: Ediciones Era.

Gros, C. (1988). « Una organización indígena en la lucha por la tierra. El Consejo Regional Indígena del Cauca ». Dans: R. Avila, F. Bagot, J. Gaillac, N. Paillard de Chenay, & B. L. Pulido (Éds.), *Indianidad, etnocidio e indigenismo en América Latina*. México: Instituto Indigenista Latinoamericano/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 235-258.

Gros, C. (1991). *Colombia Indigena. Identidad cultural y cambio social.* Bogotá: CEREC.

Gros, C., & Dumoulin-Kervran, D. (Éds.). (2017). *Le multiculturalisme au concret. Un modèle latino-américain ?* Paris: Presses Sorbonne Nouvelle.

Grueso, D. (2011). « Tres modos de involucrar el reconocimiento en la justicia ». *Praxis filosófica*(27), 49–71.

Gudynas, E. (2014). *Derechos de la Naturaleza. Ética biocéntrica y políticas ambientales.* Lima: PDTG/RedGE/CooperAcción/CLAES.

Gunder Frank, A. (1968). *Capitalismo y subdesarrollo en América Latina.* Santiago: CEME.

Gutiérrez Ramos, J. (2001). « El proyecto de incorporación de los indios a la nación en la Nueva Granada (1810-1850) ». *Anuario De Historia Regional y de las fronteras, 6*(1), 204–223.

Habermas, J. (1989). *El discurso filosófico de la modernidad.* Madrid: Taurus.

Hale, C. (1994). *Resistance and contradiction: Miskitu Indians and the Nicaraguan State, 1894-1987.* Standford: Stanford University Press.

Hale, C. (2002). « Does Multiculturalism Menace? Governance, Cultural Rights and the Politics of Identity in Guatemala ». *Journal of Latin American Studies, 34*(3), 485-524.

Hall, S. (2019). *Identity and diaspora* (Vol. 2). Durham: Duke University Press.

Harker, S. C. (2019). « Del Estado colonial al Estado nacional: La Regeneración en la Colombia del siglo XIX y la cuestión de la colonialidad ». *Pensamiento al margen: revista digital sobre las ideas políticas*(Nºespecial 55), 83-102.

Hegel, W. (2010). *Fenomenología del espíritu.* Madrid: Abada.

Hegel, W. (2012). *La Phenomenologie de l'esprit.* Paris: Flammarion.

Herder, J. G. (2000). *Histoire et cultures. Une autre philosophie de l'histoire.* Paris: Flammarion.

Herrera, C. M. (2015). « La question du constitutionnalisme latino-américain aujourd'hui ». Dans: C. M. Herrera (Éd.), *Le constitutionnalisme latino-américain aujourd'hui: entre renouveau juridique et essor démocratique?*. Paris: Kimé, 9-18.

Herrera, C. M. (2015a). « Constitutionnalisme social et populisme constitutionnel en Amérique Latine ». Dans: C. M. Herrera (Ed.), *Le constitutionnalisme latino-américain aujourd'hui: entre renouveau juridique et essor démocratique?*. Paris: Kimé, 83-114.

Hidalgo-Capitán, A. L., & Cubillo-Guevara, A. P. (2014). « Seis debates abiertos sobre el sumak kawsay ». *Íconos*(48), 25-40.

Hidalgo-Capitán, A. L., & Cubillo-Guevara, A. P. (2017). « Deconstrucción y genealogía del "buen vivir" latinoamericano. El (trino) "buen vivir" y sus diversos manantiales intelectuales ». *International Development Policy | Revue internationale de politique de développement*(9), 1-18.

Hobbes, T. (1965). *Leviathan.* London: Oxford University Press.

Honneth, A. (1998). « Entre Aristóteles y Kant. Esbozo de una moral del reconocimiento ». *Logos. Anales del Seminario de Metafísica, 32*, 18-37.

Honneth, A. (2000). *La lutte pour la reconnaissance.* Barcelone: Gallimard.

Honneth, A. (2008). *La société du mépris.* Paris: La Découverte.

Honneth, A. (2009). « Justice et liberté communicationnelle : réflexions à partir de Hegel ». Dans: C. Lazzeri, & A. Caillé (Éds.), *La reconnaissance aujourd'hui*. Paris: CNRS Éditions, 43-64.

Honneth, A. (2009a). *Pathologies of the rason. On the legacy of critical theory.* New York: Columbia University Press.

Honneth, A. (2010). *Reconocimiento y menosprecio. Sobre la fundamentación normativa de una teoría social.* Madrid: Katz Editores/Centro de cultura contemporanea de Barcelona.

Honneth, A. (2011). *La sociedad del desprecio.* Madrid: Trotta.

Honneth, A. (2015). *Le droit à la liberté. Esquisse d'une éthicité démocratique.* Paris: Gallimard.

Honneth, A. (2017). *The idea of socialism. Towards a Renewal.* Cambridge: Polity Press.

Honneth, A. (2020). *La reconnaissance. Histoire européenne d'une idée.* Paris: Gallimard.

Horkheimer, M., & Adorno, T. (1974). *La dialectique de la raison. Fragments philosophiques.* Paris: Gallimard.

Huanacuni Mamani, F. (2010). *Buen vivir / Vivir Bien. Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas.* Lima: Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas.

Husserl, E. (1976). *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendentale.* Paris: Editions Gallimard.

Ikäheimo, H. (2022). *Recognition and the Human Life-Form. Beyond Identity and Difference.* New York: Routledge.

IWGIA. (2023). *El mundo indígena.* Santa Cruz de la Sierra: IWGIA.

Jütten, T. (2019). « The Theory of recognition in the Frankfurt School ». Dans: P. E. Gordon, E. Hammer, & A. Honneth (Éds.), *The Routledge Companion to Frankfurt School*. New York: Routledge, 82-94.

Kant, I. (1977). *Crítica de la razón práctica.* Buenos Aires : Losada.

Kant, I. (2007). *Crítica de la Razón Pura.* Buenos Aires: Losada.

Kant, I. (2012). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres.* Madrid: Alianza Editorial.

Kohan, N. (2020). « El Marx tardío y la concepción multilineal de la historia ». *Utopías y praxis latinoamericanas, 25*(89), 55-69.

Kojève, A. (2013). *Introducción a la lectura de Hegel.* Madrid: Trotta.

Kymlicka, W. (2000). « American Multiculturalism and the 'Nations Within' ». Dans: D. Ivison, P. Patton, & W. Sanders (Éds.), *Political theory and the right of indigenous people*. Cambridge: Cambridge University Press, 216-236.

Kymlicka, W. (2001). *La Citoyenneté multiculturelle. Une théorie libérale du droit des minorités.* Montréal: Les Éditions du Boréal.

Kymlicka, W. (2007). « La diffusion du multiculturalisme dans le monde ». Dans: R. Panossian, B. Berman, & A. Linscott (Éds.), *Gouvernance et diversité. Des solutions démocratiques pour des sociétés multiculturelles*. Montréal: Droits & démocratie, 11-18.

Kymlicka, W. (2017). *Multicultural Odysseys. Navigating the New International Politics of the diversity.* New York: Oxford University Press.

Kymlicka, W., & Banting, K. (Éds.). (2006). *Multiculturalism and the walfare state: recognition and redistribution in contemporany democraties.* New York: Oxford University Press.

L. Pratt, S. (2002). *Native Pragmatism. Rethinking the roots of american philosphy.* Bloomington: Indiana University Press.

Lagarde, M. (2015). *Claves feministas para mis socias de la vida.* Buenos Aires: Batalla de Ideas.

Larrea Maldonado, A. M. (2010). « La disputa de sentidos por el Buen Vivir como proceso contrahegemónico ». Dans: SENPLADES (Ed.). *Los Nuevos Retos de América Latina: socialismo y Sumak Kawsay*. Quito: SENPLADES, 15-28.

Latour, B. (2017). *Où atterrir ? : Comment s'orienter en politique.* Paris: La Découverte.

Laurent, V. (2005). *Comunidades indígenas, espacios políticos y movilización electoral en Colombia, 1990-1999. Motivaciones, campos de acción e impactos.* Bogotá: Institut français d'études andines/Instituto Colombiano de Antropología e Historia-ICANH.

Lazzeri, C. (2001). « Les moralistes français du XVIIème siècle : la suprématie de l'amour-propre et de l'intérêt ». Dans: A. Caillé (Ed.), *Histoire raisonnée de la philosophie morale et politique*. Paris: La Découverte, 294-305.

Lazzeri, C., & Caillé, A. (Éds.). (2016). *La reconnaissance aujourd'hui.* Paris: CNRS Editions.

Le Bot, Y. (2009). *La grande revolte indienne.* Paris: Robert Laffont.

Leblanc, C., & Petit, J.-F. (2022). « Prévenir les génocides culturels ». *Histoire de la justice*(33), 121-132.

Lightfoot, S. (2016). *Global indigenous politics. A subtle revolution.* New York: Routledge.

Lipschutz, A. (1974). *Marx y Lenin en la América Latina y los problemas indigenistas.* La Habana: Casa de las Américas.

Lise, M. (2018). « Préface. De la honte à l'autonomie ». Dans : J.-F. Côté, & C. Cyr (Éds.), *La renaissance des cultures autochtones : enjeux et défis de la reconnaissance*. Laval: Presses de l'Université de Laval, IX-XII.

López y Rivas, G. (2020). *Pueblos indígenas en tiempos de la Cuarta Transformación.* México: Bajo Tierra Ediciones.

López, L. E. (2015). « El hogar, la comunidad y la escuela en la revitalización de las lenguas originarias en América Latina ». Dans: L. E. López, R. Moya, & M. Abram (Éds.), *Pueblos Indígenas y Educación*. Quito: Abya Yala, 205-338.

López, L. E., & Küper, W. (1999). « La educación intercultural bilingüe en América Latina: balance y perspectivas ». *Revista Iberoamericana de Educación*, 20, 17-85.

Löwy, M. (1997). *Patries ou planètes? Nationalisme et internationalisme, de Marx a nous jours.* Laussane: Editions Page deux.

Löwy, M. (1999). « Marxisme et romantisme chez José Carlos Mariategui ». *Actuel Marx*(25), 187-201.

Löwy, M. (2007). *El marxismo en América Latina.* Santiago: LOM.

Löwy, M. (2008). *Rebelión y melancolía: el romanticismo a contracorriente de la modernidad.* Buenos Aires: Nueva Visión.

Löwy, M. (2014). « L'indigénisme marxiste de Jose Carlos Mariategui ». *Actuel Marx*(56), 12-22.

Lund Rodriguez, D. J. (2012). « Religión y ritualidad neoafricanas, esbozo de un eje fundamental para la permanencia cultural africana en América ». Dans: J. M. Serna, & R. J. Solís Herrera (Eds.), *Afroamérica : historia, cultura e identidad*. México: UNAM, 127-148.

MacIntyre, A. (2007). *After Virtue. A study in moral theory.* Notre Dame: University of Notre Dame Press.

Manuel, G., & Posluns, M. (2019). *The forth world: an indian reality.* Minneapolis: University of Minnesota Press.

Mariátegui, J. C. (2013). *Indianisme et paysannerie en Amérique Latine. Socialisme et libération nationale.* Paris: Syllepse.

Martinez Peria, J. F. (2015). « Antiimperialismo y negritud en el Caribe ». Dans: A. Kozel, F. Grossi, & D. Morono (Eds.), *El imaginario antiimperialista en América Latina*. Buenos Aires: Ediciones del CCC/Centro Cultural de la Cooperación Floreal Gorini, 73-88.

Marx, K. (1996). *Manuscrits de 1844.* Paris: Flammarion.

Marx, K. (2008). *Contribución a la crítica de la economía política.* México: Siglo XXI Editores.

Materne, Y. (Éd.). (1976). *Le réveil indien en Amérique Latine.* Paris: Cerf.

Mauss, M. (2012). *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques.* Paris: PUF.

May, P. (2016). *Les philosophies du multiculturalisme.* Paris: Presses de Sciences Po.

McCall, C., & McReynolds, P. (Éds.). (2021). *Decolonizing American phylosophy.* Albany: State University of New York Press.

Medina Gallego, C. (2010). *FARC-EP y ELN. Una historia política comparada (1958-2006).* Disponible sur: https://repositorio.unal.edu.co/bitstream/handle/unal/7221/469029.2010.pdf?sequence=1&isAllowed=y

Merino, R. (2022). *Plurinacionalidad y autodeterminación indígena en América Latina. Reimaginar la nación, reinventar el Estado.* Lima: GlassHouse.

Mesure, S., & Renault, A. (2002). *Alter ego. Les Paradoxes de l'identité démocratique.* Paris: Flammarion.

Ministerio del Interior de Colombia. (2014). Decreto 1953. Bogotá: República de Colombia. Disponible sur : https://adsdatabase.ohchr.org/IssueLibrary/COLOMBIA_Decreto%20No.%201953%20de%202014.pdf

Modonesi, M. (2010). *Subalternidad, antagonismo, autononía : marxismos y subjetivación política.* Buenos Aires: CLACSO.

Modood, T. (2013). *Multiculturalism. A civic idea.* Cambridge: Polity.

Morell i Torra, P. (2021). « La construcción de la Autonomía Guaraní Charagua Iyambae: nuevas autonomías y hegemonías en el Estado Plurinacional de Bolivia ». Dans: *Autonomías y autogobierno en América diversa*. Quito: Abya Yala/Universidad Politécnica Salesiana, 535-570.

Mouffe, C., & Laclau, E. (2015). *Hegemonía y estrategia socialista*. Madrid: Siglo XXI editores.

Muelas Hurtado, L. (1991). *Propuesta indígena de reforma constitucional.* Disponible sur: https://www.bibliotecadigitaldebogota.gov.co/resources/2083567/

Mulhall, S., & Swift, A. (1996). *Liberals and communitarians.* Oxford: Blackwell .

Muñoz Meléndez, G., Sánchez Cano, J. E., & Ríos Bolívar, H. (Eds.). (2021). *Territorios neoextractivismo y derechos indígenas en Latinoamérica.* Durango: Universidad Juárez del Estado de Durango.

Nación Wampís. (2015). *Estatuto del Gobierno Territorial Autónomo de la Nación Wampís.* Disponible sur: https://nacionwampis.com/wp-content/uploads/2018/08/GTANW-2015-ESTATUTO-DEL-GOBIERNO-TERRITORIAL-AUT%C3%93NOMO-DE-LA-NACI%C3%93N-WAMPIS.pdf

Neuhouser, F. (2007). « Hegel y Rousseau sobre las patologías ». Dans: M. Giusti (Éd.), *El paradigma del reconocimiento en la ética contemporánea*. Lima: Fondo Editorial, 109-122.

Neuhouser, F. (2010). « Rousseau and the Human Drive for recognition (amour-propre) ». Dans: H.-C. S. Busch, & C. F. Zurn (Éds.), *The Philosophy of recognition. Historical and contemporany perspectives*. Lanham: Lexington Books, 21-46.

Nibaruta, G. (2016). *Multicuralisme et justice sociale : les enjeux politiques de la reconnaissance chez Charles Taylor et Axel Honneth (Thèse).* Disponible sur: https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-03092277

Noningo, S., & Barclay, F. (2021). « El camino de la autonomía de la Nación Wampis ». Dans: M. González, A. Burguete Cal y Mayor, J. Marimán, P. Ortiz-T, & R. Funaki (Éds.),

Autonomías y autogobierno en América diversa. Quito: Abya Ayala/Universidad Politécnica Salesiana, 571-590.

Oberem, U., & Moreno, S. (1981). *Contribución a la etnohistoria ecuatoriana.* Otavalo: Gallocapitán.

OIT. (2013). *Comprendre la convention (n° 169) relative aux peuples indigènes et tribaux, 1989. Manuel à usage des mandats triparties de OIT.* Genève: Bureau international du Travail.

OIT. (2014). *Convenio 169 de la OIT. Los desafíos de su implementación en América Latina a 25 años de su aprobación.* (J. Aylwin, & L. Tamburini, Éds.) Lima: IWGIA.

Oliva Oliva, M. E. (2014). *La negritud, el indianismo y sus intelectuales: Aimé Césaire y Fausto Reinaga.* Santiago: Editorial Universitaria.

Olivé, L. (2004). *Interculturalismo y justicia social.* México: UNAM.

ONU. (1960). *Déclaration sur l'octroi de l'indépendance aux pays et aux peuples coloniaux.* Disponible sur: https://www.ohchr.org/fr/instruments-mechanisms/instruments/declaration-granting-independence-colonial-countries-and-peoples

ONU. (2007). *Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones.* Disponible sur: https://social.desa.un.org/sites/default/files/migrated/19/2018/11/UNDRIP_F_web.pdf

ONU. (2018). *Ataques y criminalización de defensores de los derechos indígenas.* ONU. Disponible sur: https://documents.un.org/doc/undoc/gen/g18/246/37/pdf/g1824637.pdf

Organización de los Estados Americanos. (2016). *Declaración Américana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas.* Disponible sur: https://www.oas.org/es/sadye/documentos/res-2888-16-es.pdf

Ortega Hegg, M. (1982). « El Conflicto Etnia-Nación en Nicaragua. Un Acercamiento Teórico a la Problemática de las Minorías Etnicas de la Costa Atlántica ». Dans : F. Rojas Aravena (Éd). *América Latina: etnodesarrrollo y etnocidio*. San José: FLACSO, 229-248.

Ortíz-T., P. (2011). « 20 años de movimiento indígena en Ecuador. Entre la protesta y la construcción de un estado plurinacional ». Dans : A. C. Betancur J (Ed.), *Movimientos indígenas en América Latina. Resistencia y nuevos modelos*. Copenhague: IWGIA, 68-105.

Ortíz-T, P. (2021). « Autonomía indígena en Ecuador. Fundamentos, extravíos y desafíos ». Dans: M. González, A. Burguete Cal y Mayor, J. Marimán, P. Ortiz-T, & R. Funaki (Éds.), *Autonomías y autogobierno indígena en la América Diversa*. Quito: Abya Yala / Universidad Politécnica Salesiana, 439-472.

Ovando Sanz, J. A. (1984). *Sobre el problema nacional y colonial de Bolivia.* La Paz: Librería Editorial «Juventud».

Padilla Rubiano, G. A., & Rivera Rodríguez, G. M. (2019). « Cambio de era. La Jurisdicción Especial Indígena en Colombia. Normas, jurisprudencia y tensiones ». Dans: G. Dufner, B. Ponce, & M. Vargas (Éds.), *Pluralismo jurídico en América Latina. Cooperación, coordinación y tensiones entre la Justicia Indígena y la Justicia Ordinaria*. La Paz: Plural editores, 55-78.

Palti, E. J. (2007). *An archaelogy of the political. Regimes of power from the seventeenth century to the present.* New York: Columbia University Press.

Papacchini, A. (2008). « La tensión entre moralidad y eticidad en el pensamiento hegeliano ». Dans: M. d. Acosta, & J. A. Días (Éds.), *La nostalia del absoluto: pensar a Hegel hoy*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas, 21-54.

Parekh, B. (2006). *Rethinking multiculturalism. Cultural diverstiy and Political theory.* New York: Palgrave MacMillan.

Pascagaza Pulido, V. (2021). « La Cuestión Indígena en el Partido Socialista Revolucionario y el Partido Comunista Colombiano (1926-1938) ». *Humanitas Hodi, 4*(2), 1-27.

Peñaranda Supelano, D. R. (2012). « La organización como expresión de resistencia ». Dans: D. R. Peñaranda Supelano (Éd.), *Nuestra vida ha sido nuestra lucha. Resistencia y memoria en el Cauca Indígena*. Bogotá: Centro de Memoria Histórica, 19-50.

Peñaranda Supelano, D. R. (2014). *Guerra propia, guerra ajena : conflictos armados y reconstrucción identitaria en los Andes colombianos. El Movimiento Armado Quintín Lame.* Bogotá: Centro Nacional de Memoria Histórica/Universidad Nacional de Colombia.

Pérez Zabala, G. (2019, 06). « Las declaraciones de Barbados: pueblos indígenas y antropología latinoamericana ». *Cultura en Red, 5*, 127-152. Disponible sur: http://www2.hum.unrc.edu.ar/ojs/index.php/CR/article/download/920/973

Perry, J. (2016). « ¿Quedan indios en Colombia? El movimiento indigenista de 1940 a 1950 ». *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana, 11*(3), 363-380. Disponible sur: https://aries.aibr.org/storage/antropologia/netesp/numeros/1103/110304.pdf

Petherbridge, D. (2013). *The Critical Theory of Axel Honneth.* Lanham: Lexington Books.

PNUD. (2004). *Rapport mondial sur le développement humain. La liberté culturelle dans un monde diversifié.* New York: ECONOMICA.

PNUD. (2016). *Acuerdo sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas: Avances y desafíos a 20 años de la firma de los Acuerdos de paz.* Guatemala: PNUD.

Pratt L, S., & McKenna, E. (Éds.). (2014). *American Philosophy: from Wounded Knee to the present.* New York: Bloomsbury Academic.

Primer Encuentro Continental de Pueblos Indios. (1990). *Declaración de Quito.* Disponible sur: http://www.cumbrecontinentalindigena.org/quito_es.php

Queen's University. (2023, Avril 27). *Multiculturalism Policies in Contemporary Democracies.* Disponible sur : https://www.queensu.ca/mcp/about/definitions

Quijano, A. (2014). *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina.* Buenos Aires: CLACSO.

Ramos Muñoz, B. (2016). « Contexto y fecha del documento: « Guatemala de la República Burguesa Centralista a la República Popular Federal » ». *Revista Eutopía, 1*(1), 17-213. Disponible sur: http://revistasguatemala.usac.edu.gt/index.php/reu/article/download/1155/1025

Ramos, Y. (2018). « Manuel Quintín Lame, pasado y presente del movimiento indígena en Colombia ». Dans: L. Canales Tapia, & S. Vargas (Éds.), *Pensamiento Indígena en Nuestramérica. Debates y Propuestas en la Mesa de Hoy*. Santiago: Ariadna Ediciones, 47-70.

Rappaport, J. (2016). « Manuel Quintín Lame Hoy ». Dans: M. Quintín Lame, *Los pensamientos del indio que se educó en las selvas de Colombia*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 51-102.

Reid Andrews, G. (2007). *Afro-Latin American 1800-2000.* Madrid: Iberoamericana.

Reinaga, F. (2010). *La Revolución India.* La Paz: Minka.

Renault, A. (2000). « Présentation, bibliographie et chronologie ». Dans: J. G. Herder, *Histoire et cultures. Une autre philosophie de l'histoire.* Paris: Flammarion.

Renault, E. (2017). *L'expérience de l'injustice. Reconnaissance et clinique de l'injustice.* Paris: La Découverte.

Rice, J., & González, E. (Éds.). (2011). *Truth and memory: Strengthening Indigenous Rights through Truth Commissions: A Practitioner's Resource.* New York: International Center for Transitional Justice.

Ricœur, P. (1990). *Soi-même comme un autre.* Paris: Editions du Seuil.

Ricœur, P. (2005). *Parcours de la reconnaissance.* Paris: Gallimard.

Roberta, R. (2012). *The New politics of protest : indigenous mobilization in Latin America's neoliberal era.* Tucson: The University of Arizona Press.

Robledo Silva, P., & Rivas-Ramírez, D. (2023). « Dos sombras del ordenamiento territorial a 30 años de la constitución de 1991 » *Revista Ius et Praxis, 29*(3), 213-230.

Rockefeller, S. (2009). « Commentaire ». Dans: C. Taylor, *Multiculturalisme: difference et democratie*. Flammarion, 115-130.

Rodríguez Cruz, M. (2018). *Educación intercultural bilingüe, interculturalidad y plurinacionalidad en Ecuador. Luchas y experiencias del movimiento indígena: desde*

Dolores Cacuango hasta la Revolución Ciudadana (Vol. I). Quito: Ediciones Abya Yala/Fundación Pueblo Indio del Ecuador.

Rodríguez Garavito, C., & Banquero Díaz, C. A. (Éds.). (2011). *El derecho en América Latina: un mapa para el pensamiento jurídico en el siglo XXI.* Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

Rodríguez Garavito, C., & Baquero Díaz, C. A. (Éds.). (2020). *Conflictos socioambientales en América Latina.* Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI Editores.

Rousseau, J.-J. (2002). *Considérations sur le gouvernement de Pologne et sur sa réformation projetée.* Chicoutimi: Bibliothèque Paul-Émile-Boulet.

Rousseau, J.-J. (2008). *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes.* Paris: Flammarion.

Rozenal, E. (2014). « Colombia, Minga de los Pueblos. Conciencia, resistencia y Plan de Vida ». Dans: F. Escárzaga, R. Gutiérrez, J. J. Carrillo, E. Capece, & B. Nehe (Éds.), *Movimiento indígena en América Latina: Resistencia y transformación social.* (Vol.III) México: Universidad Autónoma Metropolitana/ Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. 159-178.

Sánchez Botero, E. (2009). « La realización del pluralismo jurídico de tipo igualitario en Colombia ». *Nueva Antropología, 22*(71), 31-41.

Sánchez Gutiérrez, E., & Echeverri Molina, H. (Éds.). (2010). *Documentos para la historia del movimiento indígena colombiano* (Vol. I). Bogotá: Ministerio de Cultura de Colombia.

Sánchez López, D. F. (2021). « Conflicto agrario y democracia indígena en el Tolima. El Gran Resguardo de Ortega y Chaparral, 1930-1938 ». *Pensar Historia*(7), 7-30. Disponible sur: https://doi.org/https://revistas.udea.edu.co/index.php/pensarh/article/view/347636/20806397

Sánchez, C. (2019). *Construir Comunidad: El Estado plurinacional en América Latina.* México: Siglo XXI Editores.

Santacruz Cruz, H. B. (2016). *Jurisdicción indígena y Derecho Penal. Influencias y repercusiones del sistema penal en el desarrollo de los derechos de las nacionalidades indígenas en los países andinos* (Thèse). Disponible sur: http://hdl.handle.net/10803/400018

Sartre, J.-P. (1946). *L'existentialisme est un humanisme.* Paris: Nagel.

Sauerwald, G., & Astrain, R. S. (Éds.). (2017). *La cuestión del reconocimiento en América Latina. Perspectivas y problemas de la teoría politico-social de Axel Honneth.* Zürich: LIT Verlag.

Schavelzon, S. (2015). *Plurinacionalidad y Vivir Bien/Buen Vivir. Dos conceptos leídos desde Bolivia y Ecuador post-constituyentes.* Quito: Ediciones Abya Yala/CLACSO.

Schmidt am Busch, H.-C., & F. Zurn, C. (Éds.). (2010). *The philosophy of recognition. Historical and contemporary perspectives.* Lanham: Lexington books.

Segato, R. (2003). *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos.* Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes Editorial/Prometeo.

Serrano García, F. (2021). *Del sueño a la pesadilla : el movimiento indígena en Ecuado.* Quito: FLACSO/Abya Yala.

Seymour, M. (Éd.). (2010). *The Plural States of recognition.* New York: Palgrave MacMillan.

Sieder, R. (2002). *Multiculturalism in Latin America: indigenous rights, diversity and democracy.* London: Palgrave MacMillan.

Sieder, R., & Flores Arenales, C. (2011). *Vergüenza: autoridad, autonomía y derecho indígena en la Guatemala de posguerra.* Guatemala: F&G Editores.

Smith, A. (1990). « Nacionalismo e indigenismo: la búsqueda de un pasado auténtico ». *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe, 1*(2), 5-17.

Stavenhagen, R. (1988). *Derecho Indígena y Derechos Humanos en América Latina.* México: Colegio de México.

Stavenhagen, R. (2002). « Indigenous Peoples and the State in Latin America: An Ongoing Debate ». Dans: R. Syeder (Éd.), *Multiculturalism in Latin America: indigenous rights, diversity and democracy*. London: Palgrave MacMillan, 24-44.

Stavenhagen, R. (2006). « Los derechos de los pueblos indígenas: esperanzas, logros y reclamos ». Dans: M. Berraondo (Éd.), *Pueblos indígenas y derechos humanos*. Bilbao: Universidad de Deusto, 21-28.

Stavenhagen, R. (2007). *Los pueblos indígenas y sus derechos: Informes Temáticos del Relator Especial sobre la situación de los Derechos Humanos.* México: UNESCO.

Stavenhagen, R. (2010). *Los pueblos originarios : el debate necesario.* Buenos Aires: CLACSO / Editiciones CTA.

Stavenhagen, R., & Charters, C. (Éds.). (2013). *La Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones. Genèse, enjeux et perspectives de mise en oeuvre.* Paris: IWGIA/GITPA/SOGIP.

Stern, R. (2002). *Hegel and the Phenomenology of Spirit.* London: Routledge philosophy guidebooks.

Svampa, M. (2016). *Debates latinoamericanos. Indianismos, desarrollo, dependencia y populismo.* Buenos Aires: Edhasa.

Svampa, M. (2019). *Las fronteras del neoextractivismo en América Latina. Conflictos socioambientales, giro ecoterritorial y nuevas dependencias.* Bielefeld: CALAS.

Tattay, P. (2012). « Construcción de poder propio en el movimiento indígena del Cauca ». Dans: D. R. Peñaranda Supelano (Éd.), *Nuestra vida ha sido nuestra lucha. Resistencia y memoria en el Cauca Indígena*. Bogotá: Centro de Memoria Histórica, 51-84.

Tauli Corpuz, V. (2019). *Access to justice in ordinary and indigenous justice system.* New York: ONU. Disponible sur: https://documents.un.org/doc/undoc/gen/g19/232/01/pdf/g1923201.pdf

Taylor, C. (1994). *La ética de la autenticidad.* Barcelona: Paidós.

Taylor, C. (1996). « Identidad y reconocimiento ». *Revista Internacional de Filosofía Política* (7),10-19.

Taylor, C. (1997). *Argumentos filosóficos.* Barcelona: Paidós.

Taylor, C. (2005). *La libertad de los modernos.* Buenos Aires: Amorrortu Editores.

Taylor, C. (2006). *Fuentes del yo.* Barcelona: Paidós.

Taylor, C. (2009). *Multiculturalisme : Différence et démocratie.* Paris: Flammarion.

Taylor, C. (2010). *Hegel.* Barcelona: Anthropos.

Taylor, C. (2014). *Dilemmas and connections. Selected essays.* Cambridge: Harvard University Press.

Taylor, C. (2019). *L'animal langage. La compétence linguistique humaine.* Montréal: Boréal.

Tijerino Kinloch, F. (1997). « Conflicto étnico, geopolítica e identidad: el caso de las comunidades miskitas del Río Coco en Nicaragua ». *Estudios fronterizos*(40), 95-114.

Torres López, T., & Cabaluz D, J. F. (2021). *Aproximaciones al marxismo latinoamericano. Teoría, historia y política.* Santiago: Ariadna Ediciones.

Touraine, A. (1989). *América Latina. Política y sociedad.* Madrid: Espasa-Calpe.

Tully, J. (1995). *Strange multiplicity. Constitutionalism in an age of diversity.* Cambridge: Cambrdige University Press.

Tully, J. (2000). « The Struggles of Indigenous Peoples for and of Freedom ». Dans: D. Ivison, P. Patton, & W. Sanders (Éds.), *Political theory and the right of indigenous people*. Cambridge: Cambridge University Press, 36-59.

UNESCO. (2001). *Déclaration universelle sur la diversité culturelle.* Paris: UNESCO. Disponible sur: https://www.unesco.org/fr/legal-affairs/unesco-universal-declaration-cultural-diversity

UNESCO. (2010). *Atlas de las Lenguas del Mundo en Peligro.* (C. Moseley, Éd.). Paris: UNESCO.

United States Commission on Civil Rights. (1972). *American indian civil rights handbook.* Washington : United States Commission on Civil Rights.

Uribe Botero, Á. (2005). *Petróleo, economía y cultura: El caso U'wa.* Bogotá: Universidad del Rosario/Siglo del Hombre Editores.

URNG ; Gobierno de Guatemala. (1995). Acuerdo sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas. Disponible sur: https://www.almg.org.gt/wp-content/uploads/2020/05/j-Acuerdo-Sobre-Identidad.pdf

Valderrama Rentería, C. A. (2021). « La política cultural de la negritud en Latinoamérica: Debates del Primer Congreso de la Cultura Negra de las Américas, Cali, Colombia, 1977 ». *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology, 26*(1), 104-123.

Van Cott, D. L. (2000). « Latin America: Constitutional Reform and ethnic rights ». *Parliamentary Affairs, 53*(1), 41-54.

Van Cott, D. L. (2005). *From movements to parties in Latin America: the evolution of ethnic politics.* New York: Cambrdige University Press.

Van Cott, D. L. (2006). « Multiculturalism versus neoliberalism in Latin America ». Dans: W. Kymlicka, & K. Banting (Éds.), *Multiculturalism and the walfare state: Recognition and redistribution in contemporary democraties*. New York: Oxford University Press, 272-296

Vargas Canales, M. A. (2022). *Palabra y fusil en el anticolonialismo caribeño de expresión francesa.* México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Vergès, F. (2019). *Un feminisme décolonial.* Paris: La Fabrique Editions.

Vigoya Viveros, M. (2023). *Interseccionalidad. Giro Decolonial y Comunitario.* Buenos Aires: CLACSO/TNI Transnational Institute.

Vila, W., & Houghton, J. (2004). *Violencia política contra los pueblos indígenas en Colombia 1974-2004.* Bogotá: CECOIN/OIA/IWGIA.

Vilas, C. (1995). *La democratización fundamental. El populismo en América Latina.* México: Consejo Nacional para las artes y la cultura.

Villa, W. (2011). « El movimiento social indígena colombiano: entre autonomía y dependencia ». Dans: A. C. Betancur J. (Éd.), *Movimientos indígenas en América Latina. Resistencia y nuevos modelos de integración*. Copenhague: IWGIA, 42-67.

Villacañas, J. L. (1988). *La quiebra de la razón ilustrada: idealismo y romanticismo.* Madrid: Cincel.

Villamizar, D. (2017). *Las guerrillas en Colombia. Una historia desde los orígenes hasta los confínes.* Bogotá: Pinguin Random House Grupo Editorial.

Villoro, L. (1998). *Los grandes momentos del indigenismo mexicano.* México: El Colegio de México/Fondo de Cultura Económica.

Villoro, L. (2002). *Estado plural, pluralidad de culturas.* México: Paidós.

Villoro, L. (2007). *Los retos de la sociedad por venir. Ensayos sobre justicia, democracia y multiculturalismo.* México: Fondo de Cultura Económica.

Viteri, C. (2002). « Visión indígena del desarrollo en la Amazonía ». *Polis. Revista Latinoamericana*(3), 1-6. Disponible sur: https://polis.ulagos.cl/index.php/polis/article/view/649/706

Wade, P. (2008). « Población negra y la cuestión identitaria en América Latina ». *Universitas humanística*(65), 117-137. Disponible sur: https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/univhumanistica/article/view/2244/1509

Wade, P. (2010). *Race and ethnicity in Latin America*. New York: PlutoPress.

Wallerstein, I. (2005). *Análisis del sistemas-mundo: una introducción.* México: Siglo XXI Editores.

Walsh, C. (2009). *Interculturalidad, Estado, sociedad: luchas (de)coloniales de nuestra época.* Quito: Abya Yala.

Walzer, M. (2009). « Commentaire au texte La politique de la différence ». Dans: *Multuralisme : Différence et démocratie*. Paris: Flammarion, 131-136.

Weber, E. (1976). *Peasants into Frenchmen. The Modernization of Rural France 1870-1914.* Stanford: Stanford University Press.

Wieviorka, M. (1997). *Une société fragmentée ? Le multiculturalisme en débat.* Paris: La Découverte.

Wilson, L., González, M., & Mercado, E. (2008). « Yapti Tasba Masraka Nanih Aslatakanka (Yatama) en el proceso de autonomía de la Costa Caribe de Nicaragua ». Dans: *Gobernar*

(en) la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina. Hacia la investigación de co-labor. México: FLACSO/CIESAS, 189-228

Wittgenstein, L. (1988). *Investigaciones filosóficas.* Barcelona-México: Crítica/UNAM.

Wolkmer, A. C. (2018). *Pluralismo jurídico. Fundamentos de una nueva cultura del derecho.* Madrid: Editorial Dykinson.

Yampara, S. (2008). « Viaje del Jaqi a la Qamaña. El hombre en el Vivir Bien ». Dans: J. Medina (Ed.), *Suma Qamaña. La comprensión indígena de la Vida Buena* (Vol. 8). La Paz: GTZ. PADEP, 73-82.

Yashar, D. J. (2005). *Contesting citizenship in Latin America. The rise of indigenous movements and the postliberal challenge.* New York: Cambridge University Press.

Young, I. (2000). « Hybrid Democracy: Iroquois Federalism and the postcolonial project ». Dans: D. Ivison, P. Patton, & W. Sanders (Eds.), *Political theory and the right of indigenous people*. Cambridge: Cambridge University Press, 237-258.

Yrigoyen, R. (2000). « Reconocimiento constitucional del derecho indígena y la jurisdicción especial en los países andinos (Colombia, Perú, Bolivia y Ecuador) ». *Revista Pena y Estado, 4*, 1-19.

Yrigoyen, R. (2006). « Hitos del reconocimiento del pluralismo jurídico y el derecho indigena en las políticas indigenistas y el constitucionalismo andino ». Dans: M. Berraondo (Ed.), *Pueblos Indígenas y derechos humano*. Bilbao: Universidad de Deusto, 537-568.

Yrigoyen, R. (2011). « El horizonte del constitucionalismo pluralista: del multiculturalismo a la decolonización ». Dans: C. R. Garavito (Éd.), *El Derecho en América Latina: un mapa para el pensamento jurídico del siglo XXI*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 139-160.

Zabaleta Mercado, R. (1986). *Lo nacional popular en Bolivia.* México: Siglo XXI Editores.

Zapata Silva, C. (2019). *Crisis del multiculturalismo en América Latina. Conflictividad social y respuestas críticas desde el pensamiento político indígena.* Bielefeld: CALAS.

Zapata, C. (Ed.). (2007). *Intelectuales indígenas piensan América Latina.* Quito: Abya Yala.

ANNEXE :
RÉSUMÉ DE THÈSE EN FRANÇAIS

TABLE DES MATIERES

I. Présentation du projet de thèse 3

II. Connaissance, reconnaissance et intersubjectivité..... 7

A. Une phénoménologie de l'être souffrant et capable 8

B. La lutte pour la reconnaissance et les sentiments d'injustice 13

III. Politiques multiculturalistes de la reconnaissance..... 19

A. Une proposition anthropologique : l'individualisme holiste 22

B. Une critique libérale du libéralisme de la neutralité..... 28

IV. Reconnaissance et redistribution : expériences latino-américaines 35

A. La difficile reconnaissance culturelle en Amérique Latine 36

B. L'État plurinational et interculturel 43

I. Présentation du projet de thèse

Depuis la décennie 1960, les sociétés contemporaines font face dans plusieurs régions du monde à des tensions liées à l'émergence de revendications qui concernent la reconnaissance politique et juridique de la diversité culturelle. Des groupes de populations culturellement diverses expriment des revendications qui mettent en avant des formes de l'identité culturelle, souvent historiquement dévalorisées, et qui sont susceptibles de remettre en cause le statut du citoyen-sujet abstrait dépourvu d'identité communautaire, ethnique et culturelle. De manière inédite, de nouveaux mouvements sociaux articulent et organisent un champ de luttes sociales, politiques et discursives autour de la demande de *reconnaissance,* non seulement en tant que principe déterminant la dignité et le respect de soi, mais aussi en tant qu'horizon pour la reconstruction des relations intersubjectives érodées par le néolibéralisme.

Les groupes qui sont à la base de ces mouvements considèrent que la non-reconnaissance de leur identité particulière par l'affirmation exclusive d'une identité « citoyenne » supposée être « universelle », constitue une forme d'injustice culturelle qui porte atteinte aux principes mêmes du système démocratique. Ainsi, le concept de *reconnaissance* est devenu une catégorie philosophique et politique centrale dans les débats sur les modalités et les dynamiques d'inclusion et de valorisation des pratiques culturelles, des récits historiques et des identités historiquement exclues, méprisées et marginalisées. Dans sa formulation néo-hégélienne, cette revendication s'est traduite par une *lutte pour la reconnaissance*, qui fonctionne comme un moteur psychosocial pour l'extension et l'élargissement des droits civils, politiques, sociaux, culturels et environnementaux existants (Honneth).

La portée théorique et pratique du concept a permis d'analyser, de décrire et d'évaluer de manière critique l'imbrication et l'enchevêtrement de différents systèmes de domination et d'exploitation tels que le patriarcat, le colonialisme et le capitalisme. De même, elle a nourri une praxis transformatrice, servant de repère éthico-politique capable de guider et d'orienter les processus d'organisation et de protestation de multiples acteurs sociaux (peuples indigènes, migrants, femmes, LGBTIQ+, écologistes, défenseur.euse.s des droits des animaux, travailleurs.euse.s précaires, etc.).

L'émergence et le développement de ces revendications soulèvent d'emblée deux questions : pourquoi, à une époque donnée et dans une situation sociale donnée, les demandes

de reconnaissance sont-elles devenues si pertinentes d'un point de vue éthique et politique dans le débat contemporain ? Comment *reconnaître* politiquement et institutionnellement des populations qui veulent être respectées dans leur particularité et leur singularité ? Ces questions ne relèvent pas simplement des politiques publiques ni des modèles de gouvernance. Elles impliquent plutôt une révision critique des fondements modernes du politique et de la vie en communauté et, en particulier, des concepts d'universalité et de particularité ainsi que de leur articulation.

L'objectif de cette thèse est d'étudier la centralité de la reconnaissance dans les grammaires morales et politiques émergentes, en mettant l'accent sur son rôle dans la motivation des luttes sociales et de la résistance collective à l'égard de différents systèmes de domination. La thèse remet en question les présupposés individualistes et prétendument neutres des institutions politiques modernes et argumente en faveur d'une conception plus inclusive de la justice, dont l'importance semble essentielle pour l'élaboration des politiques, en particulier dans les sociétés multiculturelles et postcoloniales. Elle entend montrer que les luttes pour la reconnaissance de la diversité culturelle en Amérique latine enrichissent et réinterprètent les concepts normatifs de justice, d'État, de modernité, de souveraineté et de citoyenneté, tout en promouvant des arrangements institutionnels et des principes normatifs innovants tels que l'État plurinational et interculturel.

En Amérique Latine, les luttes pour la reconnaissance de la diversité culturelle ont contribué de manière significative à l'élargissement des droits et au renforcement de la démocratie, mais aussi à la formulation, à la justification et à la mise en œuvre de nouveaux droits politiques, sociaux, culturels et environnementaux. Dans cette optique, la thèse vise à définir la contribution de l'expérience historique latino-américaine des trois dernières décennies à une refondation du politique non plus sur les présupposés individualistes qui déterminent la forme hégémonique de la modernité politique, mais sur une conception anthropologique de nature holistique qui pose l'acte de reconnaissance intersubjective et interculturelle à la base du lien social et donc du politique. À cet effet, elle examine un ensemble de données comprenant des débats théoriques, des revendications politiques et des processus organisationnels qui s'articulent principalement autour de l'horizon d'émancipation fondé sur la *reconnaissance de la diversité culturelle.*

Héritier des luttes anticoloniales, cet horizon philosophique remet en cause les politiques d'assimilation et d'homogénéisation culturelle qui sous-tendent la construction moderne des États-nations. Il critique également la logique capitaliste d'accumulation et de

privatisation des richesses socialement produites, aussi bien que l'accaparement des biens communs. Sur la base de ce travail d'analyse critique, la thèse entend définir les principaux apports latino-américains aux débats contemporains relatifs à la reconnaissance publique de la diversité culturelle, notamment dans les domaines de la théorie constitutionnelle, de l'articulation entre la justice culturelle et la justice sociale, des formes politiques de l'autonomie et de l'éducation interculturelle bilingue.

La recherche se consacre en première partie aux usages descriptifs et normatifs du concept de *reconnaissance* présents dans diverses traditions de pensée. Cette partie est conçue comme un parcours propédeutique et introductoire au sujet de recherche. Notre recherche s'inspire donc de la méthode proposée par Paul Ricœur dans son livre *Parcours de la Reconnaissance* (2005) et par Axel Honneth dans son livre *La reconnaissance. Histoire européenne d'une idée* (2019), afin d'élaborer respectivement une généalogie (Chapitre I) et une reconstruction normative (Chapitre II) du concept.

Dans la deuxième partie, la recherche aborde la discussion relative à la reconnaissance dans le cadre des politiques de l'identité et du multiculturalisme. En introduisant une généalogie des politiques homogénéisantes sous-jacentes au processus de construction des États-nations, elle dégage les principales questions normatives issues du débat politique et constitutionnel au Canada et, en particulier, celles dédiées à la présomption de reconnaissance égale des cultures (Chapitre III). De la même manière, nous examinons les principales idées de Charles Taylor concernant la critique du libéralisme « aveugle à la différence » ainsi que son anthropologie holiste d'origine « romantique » (Chapitre IV). En nous appuyant sur la théorie de Will Kymlicka, nous développons également une compréhension de la reconnaissance de la diversité culturelle à partir d'une réinterprétation de la tradition libérale. En effet, nous prenons à notre compte la classification des revendications culturelles et la typologie des droits culturels proposée par l'auteur, afin d'aborder les enjeux politiques de la reconnaissance culturelle dans des sociétés libérales (Chapitre V).

Dans la troisième partie, enfin, la thèse propose une généalogie des politiques de « gouvernance de la diversité culturelle » en s'appuyant exclusivement sur l'expérience historique latino-américaine (Chapitre VI). Nous développons ensuite la relation existante entre la mobilisation sociale et la reconnaissance effective ou la mise en œuvre des droits culturels (Chapitre VII). Finalement, nous proposons l'analyse de trois apports normatifs latino-américains aux débats sur la reconnaissance de la diversité culturelle : l'imbrication entre la

justice culturelle et la justice sociale, les régimes d'autonomie et l'éducation interculturelle bilingue (Chapitre VIII).

Enfin, dans la conclusion de la thèse, nous soutenons que la reconnaissance constitue un besoin fondamental pour l'épanouissement personnel et groupal des êtres humains. En effet, les relations de pouvoir et les structures sociales jouent un rôle crucial – positif ou négatif – dans la construction de l'estime de soi, du respect et de la solidarité. Nous affirmons donc que toute forme de *vie épanouie* dépend d'une pluralité de sphères de reconnaissance intersubjective profondément liées entre elles, dont la matérialisation est soutenue par la dialectique éthico-politique entre le renforcement des luttes sociales et l'élargissement des droits. Nous constatons qu'une vie épanouie implique l'organisation équitable du travail et la redistribution des richesses (sphère économique), la garantie des prérogatives des citoyens (sphère juridique), la reconnaissance sociale des qualités et des compétences (sphère sociale), la participation à des instances collégiales (sphère politique), la valorisation de la dimension narrative, symbolique et spirituelle de l'existence (sphère culturelle) et le renforcement de l'estime de soi de l'individu et du groupe (sphère psychologique).

En somme, notre proposition théorique critique une vision individualiste qui tend à absolutiser la liberté individuelle et la propriété privée (liberté auto-fondée), en négligeant le rôle des médiations intersubjectives et des conflits sociaux. Elle se démarque également d'une lecture déconstructiviste et historiciste qui « glorifie » le différent, l'original et l'exceptionnel, relativisant ainsi les fins normatives communes de l'humanité et leurs horizons respectifs d'émancipation. Elle rejette également un réductionnisme économiste ou culturaliste qui surdétermine l'influence des « régimes de propriété privée » ou d'une « structure culturelle » sur les différents niveaux de médiation intersubjective. Dans le cas du marxisme orthodoxe, ce réductionnisme s'est construit historiquement au détriment de la valeur et de l'importance éthico-politique des appartenances culturelles et religieuses et de leurs mémoires respectives, dans la configuration des subjectivités individuelles et collectives. D'autre part, le culturalisme a dévalorisé l'influence des relations d'exploitation économique et de dépendance impérialiste dans la formation et la consolidation de certains modèles de comportement.

Cette expérience historique latino-américaine indique la possibilité d'une réflexion sur une universalité culturellement plurielle qui revitalise les promesses insatisfaites de la modernité, telles que la décolonisation, la redistribution des richesses et le renforcement des objectifs communs de l'humanité. Cette universalité implique donc la reconnaissance d'une *théorie multilinéaire du progrès*, qui permet d'atteindre les idéaux d'égalité, de liberté et

d'émancipation par la combinaison et l'articulation de multiples sources morales, culturelles et spirituelles issues de différentes civilisations.

Loin de renoncer à toute prétention d'émancipation universelle promue par certains courants post-structuralistes et décoloniaux d'inspiration néo-nietzschéenne, cette recherche propose une articulation normative autour de deux tâches complémentaires. D'une part, déconstruire l'intérêt de la domination présente dans l'envers de la modernité, la colonialité, qui, avec ses hiérarchies ethno-raciales, a largement reproduit le mépris, l'exclusion et l'invisibilisation sociale. D'autre part, préserver et potentialiser l'engagement émancipateur et égalitaire des multiples projets de la modernité, y compris ceux de la théorie critique de l'école de Francfort. La présente thèse pourrait donc être lue comme une tentative de revitalisation de la *Théorie Critique Anticoloniale.*

II. Connaissance, reconnaissance et intersubjectivité

Dans cette première section propédeutique, nous nous proposons de présenter les principales significations du concept de *reconnaissance*, qui sous-tendent les discours et les pratiques relatives à la reconnaissance de la diversité culturelle. Plus précisément, nous relevons trois niveaux de signification mutuellement interconnectés : la reconnaissance en tant qu'identification, la reconnaissance de soi et la reconnaissance mutuelle (Ricœur). Parallèlement, nous reprenons la signification de la reconnaissance comme un acte social d'attribution de qualités, d'approbation morale et, enfin, d'autodétermination (Honneth). D'une manière générale, la reconnaissance implique un traitement symétrique et égal entre sujets individuels et collectifs. Ce traitement se déploie à travers un réseau dense de relations intersubjectives dont la qualité détermine positivement ou négativement l'intégrité, la dignité et la liberté des individus et des communautés humaines. Nous insistons particulièrement sur la centralité de la reconnaissance intersubjective dans la formation de l'estime de soi, du respect et de la solidarité. En l'absence ou déni de reconnaissance, les luttes sociales jouent le rôle non seulement d'orienter et prédéterminer l'horizon d'émancipation (telos), mais aussi de les motiver et justifier psychologiquement et politiquement. Pour cela, il est nécessaire de réfléchir aux expériences phénoménologiques de l'être capable et à celles de l'injustice et du mépris.

A. Une phénoménologie de l'être souffrant et capable

En 2004, le philosophe français Paul Ricœur a publié son dernier livre *Parcours de la reconnaissance*, qui représente la version française d'une série de conférences données précédemment au Centre d'archives Husserl (Fribourg) et à l'Institut des sciences de l'homme (Vienne). Cet ouvrage représente une source de recherche primordiale pour aborder la question philosophique de la reconnaissance, car l'auteur procède, de manière ordonnée et systématique, à une analyse historique et méthodique des différentes significations du concept. Avant la publication de ce livre, il n'existait pas d'ouvrage présentant ces questions de manière systématique, d'où son importance pour la discussion philosophique contemporaine. Son originalité, sa capacité d'analyse et de synthèse offrent au lecteur un aperçu large et profond des enjeux philosophiques présents, dans la discussion autour de la reconnaissance dans ses dimensions éthiques, politiques, herméneutiques et épistémologiques. Avec ce parcours, l'auteur cherche à offrir de nouveaux horizons de compréhension et d'action à certains problèmes contemporains liés à la reconnaissance des diverses identités culturelles, sexuelles, religieuses et politiques.

Sa recherche vise à mieux comprendre les revendications contemporaines concernant l'identité, lesquelles sont devenues un problème historique et politique majeur et ont suscité de nombreux débats non seulement en Europe et en Amérique du Nord, mais aussi en Amérique latine. Afin de situer ces revendications, qui ont été analysées à partir de multiples approches épistémologiques, l'auteur propose une réflexion sur la notion de *reconnaissance de l'identité*. Pour ce faire, il procède à une étude critique et historique du concept dans la tradition européenne, en partant de son sens d'identification et de reconnaissance de soi jusqu'aux concepts de reconnaissance mutuelle et de reconnaissance en tant que gratitude.

L'analyse de Ricœur se concentre sur la reconnaissance de l'identité au niveau de l'intersubjectivité, et ne traite que marginalement la question de la reconnaissance des identités collectives et culturelles. Sa contribution au développement de cette dernière question est donc indirecte mais fondamentale, dans la mesure où elle établit les conditions générales de tout processus de reconnaissance et met en lumière ses aspects moraux implicites. La demande de reconnaissance s'inscrit ainsi dans l'horizon de la lutte pour la dignité et le respect de toutes les expressions individuelles et collectives de la subjectivité humaine. D'un point de vue

rhétorique, l'auteur pose une question qui renvoie précisément à ces exigences de reconnaissance de l'identité dans le cadre de sa recherche : « N'est-ce pas dans mon identité authentique que je demande à être reconnu ? Et si, par bonheur, il m'arrive de l'être, ma gratitude ne va-t-elle pas à ceux qui, d'une manière ou d'une autre, ont reconnu mon identité en me reconnaissant ? » (Ricœur, 2005, p. 14). L'expression « identité authentique » ne désigne pas une identité essentialiste « pure », mais la manière d'être propre et singulière d'une subjectivité qui demande à être reconnue dans un champ social et politique donné.

Ricœur constate qu'il n'existe actuellement aucune théorie de la reconnaissance en tant que telle. Contrairement à la théorie de la connaissance, qui possède une longue histoire de développement, la théorie de la reconnaissance semble être un champ inexploré par l'analyse philosophique. Ce vide théorique en philosophie contraste avec la cohérence lexico-sémantique que le concept de *reconnaissance* possède dans son usage quotidien tel qu'il s'exprime dans les définitions lexicographiques. En effet, cette perplexité se retrouve dans l'observation, d'une part, de l'existence d'une polysémie réglée de l'usage du mot *reconnaissance* dans le langage courant et, d'autre part, de l'existence d'une quasi-homonymie de l'usage du mot reconnaissance dans le langage philosophique spécialisé.

D'une part, le mot *reconnaissance*, dans l'usage courant, semble avoir une unité lexicale à partir de laquelle des sens primaires, secondaires et tertiaires sont progressivement dérivés et sont sémantiquement liés. D'autre part, le mot *reconnaissance*, dans son usage philosophique, n'a pas d'unité conceptuelle, puisqu'il varie selon la définition que chaque théorie philosophique – Kant, Hegel et Bergson – lui attribue. Explorer la possibilité qu'il existe aussi une cohérence sémantique dans l'usage philosophique, semblable à celle observée dans l'usage quotidien, est en grande partie l'objectif de la recherche.

Le défi consiste donc à donner une cohérence conceptuelle au mot *reconnaissance* dans son usage philosophique afin qu'il ait le même statut cohésif que dans son usage lexicographique. Derrière ce défi se cache la nécessité de comprendre les sauts, les écarts et les implications qui existent entre chacun des usages philosophiques de la reconnaissance. En les identifiant, il est possible de tracer la continuité sémantique et philosophique des différents traitements conceptuels du terme. Cette cohérence constitue ce que l'auteur appelle une « polysémie réglée », où des significations hétérogènes peuvent être mises en relation sous un même fil conducteur. En ce sens, l'auteur nous permet d'effectuer un parcours historique à travers lequel sont définies les principales expressions théoriques de la notion de reconnaissance.

Pour revenir à la perplexité éprouvée, Ricœur estime que l'hétérogénéité et la multiplicité des significations du concept dans son usage philosophique peuvent cependant être regroupées en trois réflexions philosophiques. Il analyse donc la trace philosophique de Kant, Hegel et Bergson, qui forment globalement la matrice de pensée sous-jacente à la possible polysémie réglée. Selon l'auteur :

> Pour un regard de survol se distinguent sommairement au moins trois foyers philosophiques, qui paraissent n'avoir aucune référence commune. Voici le foyer de sens kantien, sous le vocable *Rekognition*, dans la première édition de la *Critique de la raison pure.* Puis voici le foyer bergsonien, au titre de « la reconnaissance des souvenirs ». Enfin voici le foyer hégélien, aujourd'hui en pleine expansion, sous le vocable *Anerkennung*, datant de l'époque de la *Realphilosophie* de Hegel de Iena. (Ricœur, 2005, p. 37).

Philosophiquement, la construction de la polysémie réglée commence par l'analyse de la forme active du verbe reconnaître dans sa forme transitive, puis dans sa forme réflexive, et enfin dans sa forme passive. Il présente ainsi trois registres d'analyse interconnectés, à savoir : a) je reconnais tel objet ou tel sujet, sous telle qualité ou telle circonstance ; b) je me reconnais en telle qualité ou telle capacité ; enfin, c) je suis reconnu par telle personne, telle société ou telle institution. Ce schéma linguistique ordonnera également le plan de la présente recherche philosophique.

En parallèle, le livre de Paul Ricœur constitue une lecture intéressante pour l'étude de la problématique de la reconnaissance, non seulement par l'originalité de sa méthode généalogique et phénoménologique, mais aussi par sa capacité à ouvrir un nouvel horizon de recherche qui donne à la notion de lutte pour la reconnaissance un revers pacifique. Dans son contrepoint à Axel Honneth, Ricœur cherche à entrevoir une « clairière » qui permette de faire naître des expériences de nature pacifique dans une « forêt obscure », au milieu de laquelle se déroulent des *luttes pour la reconnaissance*. Selon l'auteur, ces luttes risquent de se propager avec un comportement vorace et insatiable, rongeant les institutions, les discours et les actions. Pour sortir de cette forêt, il faudrait donc reproduire des expériences de paix, dont la manifestation consiste dans l'action de donner et de recevoir ; le don et le contre-don sont ces expériences qui servent de revers pacifiques de la lutte.

L'approche de Paul Ricœur vise non seulement à établir la clarification et la définition philosophique du concept de *reconnaissance*, mais aussi à ouvrir un horizon éthico-politique pour la compréhension, l'orientation et l'évaluation des actions qui impliquent une forme de reconnaissance de l'autre. Dans cette démarche, la recherche est finalement orientée vers une contribution à la compréhension de possibles états de paix corrélatifs à la lutte pour la reconnaissance. Un tel revers pacifique peut fournir un terrain solide pour toutes les luttes

morales et politiques, évitant ainsi toute dérive menée par la fascination pour la violence. L'auteur cherche à trouver, d'un point de vue anthropologique, une véritable référence historique de pratiques de reconnaissance réciproque qui servent d'horizon non seulement dans la construction de nouvelles formes de reconnaissance, mais aussi pour éviter les expériences de lutte, dont la fascination violente empêcherait la possibilité d'une expérience corrélative de paix.

À partir de ce qui précède, nous avons réfléchi premièrement autour de l'idée de la reconnaissance en tant qu'identification. Dans le cadre de l'extension de l'épistémologie « représentationnaliste » moderne, nous avons abordé certaines idées de la philosophie de Descartes et de Kant dans lesquelles la reconnaissance est définie comme l'identification du vrai du faux et la mise en relation entre les intuitions et les concepts. Nous avons analysé également la critique phénoménologique de cette épistémologie fondationnaliste, en introduisant des catégories telles que la corporéité, le monde de la vie et les expériences vécues.

Ensuite, nous avons thématisé le moment bergsonien et sa transformation respective de la notion de temps, ce qui nous introduit à la modalité de la reconnaissance comme attestation. En effet, la reconnaissance de soi nous a permis d'analyser les sources grecques de l'agir humain, notamment les idées d'Aristote sur le *désir raisonné.* Pour Ricœur, l'analyse phénoménologique des capacités du *sujet agissant* et *souffrant* permet de comprendre les différents *modes d'être* et de transformer le monde. En ce sens, nous avons décrit phénoménologiquement l'être humain capable sous les capacités de pouvoir dire, de pouvoir faire, de pouvoir raconter et se raconter ainsi que la capacité de se souvenir et de tenir une promesse. Finalement, on a examiné les capacités d'action intersubjective fondées sur des représentations, des pratiques, des identités et des capacités collectives.

Enfin, nous avons étudié le concept de lutte pour la reconnaissance, qui ouvre l'horizon de la reconnaissance-gratitude. Depuis une perspective inspirée d'Hegel, la reconnaissance mutuelle critique la pensée individualiste libérale et la dissymétrie solipsiste de la phénoménologie, en se tournant vers le concept de réciprocité et d'éthicité. Dans sa forme passive, la reconnaissance intersubjective est également analysée à l'aune des études ethnographiques de Marcel Mauss sur le don cérémoniel. La relation entre le don cérémoniel et l'analyse des états de paix à travers le concept d'Agápē de Luc Boltanski laisse entrevoir une expérience authentique de reconnaissance réciproque.

Ricœur oppose à la lutte pour la reconnaissance de Honneth l'hypothèse selon laquelle cette lutte doit avoir un revers moral de paix capable de comprendre et d'orienter les demandes de reconnaissance de l'identité. Dans la discussion sur la reconnaissance de la diversité culturelle, cet envers moral revêt une importance particulière. En tant que condition de possibilité de toute expérience symbolique de paix, la reconnaissance des horizons culturels est un aspect qui doit être abordé philosophiquement. Dans ce contexte, Ricœur valorise l'apport des politiques multiculturalistes de Charles Taylor tout en évoquant son caractère temporaire.

En introduisant la question des identités collectives, il s'agit de dénoncer le statut des minorités culturelles marginalisées, dont les demandes de reconnaissance seraient le motif transversal non seulement des luttes des peuples indigènes et des minorités nationales, mais aussi de celles qui concernent les droits LGBTQ+ ainsi que les croyances religieuses. Ces luttes cherchent à renverser des identités qui ont été minées par des relations historiques de subordination, des perceptions stigmatisantes ou des structures politiques d'exclusion. Ainsi, « l'enjeu commun à ces luttes disparates mais souvent convergentes est la reconnaissance de l'identité distincte de minorités culturelles défavorisées. Il s'agit donc d'identité, mais au plan collectif et dans une dimension temporelle » (Ricœur, 2005, p. 331). S'appuyant sur l'essai de Taylor *La politique de reconnaissance* (2009), Ricœur souligne l'importance éthique et politique de la reconnaissance dans la construction de notre identité individuelle et collective. Son absence pourrait donc être perçue comme une atteinte à la dignité humaine.

Comme Taylor et Honneth, Ricœur considère la relation entre identité et reconnaissance non seulement comme une question éminemment moderne, mais aussi comme un pilier fondamental dans la construction du discours moral et politique contemporain. La demande de reconnaissance dans le monde moderne dépendrait de la préexistence d'un espace social (la société civile), dont les institutions publiques (universités, parlement, presse) médiatisent la construction d'un certain type d'estime de soi. Dans le cas des groupes minoritaires ou subalternes, l'absence ou la déformation de la reconnaissance entraînerait la formation d'une image de soi méprisante, dépréciative et dénigrante, constituant une source de préjudice moral. À cet égard, Ricœur souligne que « La gravité du défaut de reconnaissance dont les membres de ses groupes s'estiment victimes procède de l'intériorisation de cette image sous forme d'autodépréciation » (Ricœur, 2005, p. 332). L'objectif du multiculturalisme, et donc d'une politique de la différence, serait d'inverser cette autodépréciation des groupes minoritaires ou subalternes.

Par conséquent, la politique de la différence pourrait s'inscrire dans le cadre de l'effort éthico-politique visant à élargir la sphère normative des droits, ce qui, à son tour, entraînerait une augmentation des capacités individuelles et collectives. En bref, le multiculturalisme s'inscrirait ainsi dans le processus d'énumération et d'attribution de droits à des individus et des groupes de plus en plus variés en vue de garantir non seulement la reconnaissance juridique de l'expression des subjectivités humaines, mais aussi la reconnaissance culturelle en vertu de laquelle se forge l'estime de soi.

Les perspectives ouvertes par ces trois « moments » nous ont permis d'analyser comment le concept de *reconnaissance* intervient dans la construction d'un type d'identité du sujet qui cristallise une manière d'appréhender le monde, soi-même et l'autre. Reconnaissance et identité entretiennent ainsi une étroite relation qui permet d'analyser la constitution du sujet moral et le raisonnement pratique dans le monde contemporain. En ce sens, les discussions, luttes et revendications contemporaines autour de l'importance de la reconnaissance des identités – sexuelles, culturelles, ethniques, religieuses – peuvent se rattacher à certains développements des politiques et des philosophies de la modernité européenne.

B. La lutte pour la reconnaissance et les sentiments d'injustice

Dans ce deuxième chapitre, nous avons tenté d'évaluer la contribution du philosophe allemand Axel Honneth, qui a placé le concept de *reconnaissance* au centre de son projet théorique. Le traitement du concept dans son ouvrage *Kampf um Anerkennung*, publié en allemand en 1992, a ouvert une approche nouvelle des discussions autour de la théorie de la justice, de l'actualisation de la théorie critique et de l'analyse des pathologies sociales du monde contemporain. Honneth est devenu de nos jours une référence importante dans de multiples débats de philosophie politique et de philosophie sociale.

L'aspect nouveau de sa proposition consiste à récupérer la notion de reconnaissance du jeune Hegel et à l'insérer dans la tradition critique de l'École de Francfort. Il convient de noter que, pour ce groupe de penseurs, la relation entre la réflexion philosophique et la transformation sociale était d'une importance vitale. Pour cette raison, une grande partie des recherches de l'École tournait autour de la recherche de formes de médiation entre la théorie et la pratique,

c'est-à-dire entre les horizons normatifs de l'émancipation et les changements systémiques de l'ordre capitaliste.

Héritier de l'École, Honneth récupère les réflexions et les discussions de ses prédécesseurs, en les inscrivant dans sa propre proposition théorique liée à la reconnaissance, qui fonctionnerait comme une condition indispensable pour toute construction de *la vie réalisée*. Avec ce nouveau tournant épistémologique – le paradigme de la reconnaissance – Honneth cherche à intégrer l'intérêt d'émancipation, la critique du capitalisme et les conditions de possibilité d'une communication sociale réussie. D'autre part, sa proposition philosophique relie la dimension pré-scientifique et pré-linguistique des sentiments d'injustice à sa thèse sur le manque de reconnaissance. En vertu de l'analyse phénoménologique de ces sentiments négatifs, Honneth suggère que le manque de reconnaissance fait tomber l'existence humaine dans une série de pathologies sociales telles que le mépris, l'humiliation, la perte de sens, la réification et l'aliénation. Ainsi, l'analyse de ces sentiments révèle une profonde malformation de notre propre identité individuelle et collective au niveau affectif, juridique ou social :

> Le besoin que nous soyons reconnus par les autres est particulièrement évident dans les situations d'humiliation, lorsque nous sommes rabaissés et que nous sentons que quelque chose dans notre dignité a été blessé, que quelque chose a été blessé dans notre concept de soi ou dans notre identité. Les sentiments négatifs que nous éprouvons dans ces circonstances nous révèlent qu'il manque quelque chose d'important. Nous prenons conscience que toute notre vie sociale peut être interprétée comme un vaste réseau d'actes de reconnaissance ou de non-reconnaissance. (Fascioli, 2018, p. 63) [Ma traduction]

Essentiellement, toute relation pathologique au monde et à soi-même pourrait être considérée non seulement comme un mode de vie insatisfait, mais aussi comme un déclencheur possible de la lutte sociale et du changement. Par conséquent, Honneth considère que ces sentiments négatifs ont *in nuce* le potentiel de véhiculer des intérêts émancipateurs, qui sont de plus en plus poreux, fracturés et autonomisés. Il en résulte que, par le biais de la négativité, on peut déduire que la réalisation de notre identité dépendrait d'un réseau complexe et dense de relations intersubjectives de reconnaissance mutuelle. En d'autres termes, la proposition de Honneth se résume à l'articulation du concept de *reconnaissance* dans le cadre d'une théorie critique du social, c'est-à-dire à la construction d'une théorie de la reconnaissance.

D'une part, cette théorie cherche à servir de cadre d'interprétation des conflits sociaux (grammaire morale et politique), liant la dimension pratique et empirique. D'autre part, elle vise à conduire, orienter et guider les revendications et les luttes dans un horizon normatif émancipateur (critique sociale), liant la dimension théorique et abstraite. En ce sens, la

dialectique qui en résulte entre ces deux éléments constitue la contribution la plus précieuse de son œuvre : une théorie critique immanente de la société.

Partant de la typologie et des intérêts du jeune Hegel, Honneth considère que l'idée de *vie réalisée* présuppose la coexistence de trois sphères de reconnaissance dans la relation amoureuse, juridique et sociale, qui constituent finalement les plis fondamentaux de la vie humaine. Selon lui, la théorie de la reconnaissance se situerait à mi-chemin entre la morale kantienne (formelle et universaliste) et l'éthique néo-aristotélicienne (substantialiste et contextuelle). L'idée de vie réalisée vise à intégrer, d'une part, l'horizon éthique relatif à la vie bonne et, d'autre part, l'horizon moral relatif aux principes déontologiques. En effet, Honneth considère que la théorie de la reconnaissance dans sa dimension morale parvient à lier de manière satisfaisante ces deux horizons :

> L'approche normative que nous avons développée dans la perspective d'une théorie de la reconnaissance se situe à mi-chemin entre la théorie morale héritée de Kant et les éthiques communautaristes. Avec la première, elle partage son intérêt pour des normes aussi universelles que possible, comprises comme les conditions de certaines possibilités spécifiques ; à l'instar des dernières, en revanche, elle se donne pour but l'autoréalisation de l'être humain. (Honneth, 2000, p. 289)

À l'instar de la proposition de Ricœur, Honneth cherche à trouver des formes de médiation entre ces deux horizons moraux et éthiques. Alors que Ricœur s'appuie sur une herméneutique du soi, Honneth s'appuie sur la psychologie sociale, la sociologie et le pragmatisme. Selon lui, la composante éthique relative au telos de la vie bonne est satisfaite par des relations positives de reconnaissance dans la famille (confiance en soi), l'État (respect de soi) et la société civile (estime de soi). Quant à la composante déontologique, Honneth considère que l'amour, le respect et la solidarité constituent les principes moraux présents dans les relations de reconnaissance : « Dans cette mesure, la morale, considérée d'abord dans la perspective objectivante d'une analyse des conditions sociales de la vie de notre espèce, servirait à protéger les présupposés d'une vie bonne » (Honneth, 1998).

Dans son texte sur la lutte pour la reconnaissance, l'auteur établit une typologie assez intéressante et complète de la structure des relations de reconnaissance et de dépendance mutuelle. En substance, chaque forme de reconnaissance (amour, respect et solidarité) satisfait, respectivement, une dimension de la personnalité ou de la subjectivité humaine englobant les besoins psycho-physiques, les exigences morales et les qualités personnelles. À partir de leur composante affirmative, le dévouement affectif, l'attention cognitive et la valorisation sociale constituent le centre de la relation réalisée avec soi-même et avec les autres. Inversement, si ces formes de reconnaissance ne sont pas satisfaites, des formes de malformation de la personnalité

apparaissent et, avec elles, les expériences négatives de la souffrance et de l'injustice. Ainsi, la violence physique mine la relation saine de confiance en soi, la privation de droits et l'exclusion érodent la relation saine de respect de soi, et enfin, les blessures, le mépris et la stigmatisation sociale affaiblissent la relation saine d'estime de soi.

En tant que conditions de l'épanouissement individuel et collectif, chacune des sphères susmentionnées reflète non seulement une forme particulière de reconnaissance et donc une vie épanouie, mais aussi les expressions de sa malformation dans le mépris ou la souffrance. La tension (lutte) entre la reconnaissance et le mépris constitue l'objet d'analyse de la théorie de la reconnaissance dans sa dimension historique, à partir de laquelle l'auteur élabore sa proposition de compréhension dialectique du progrès et du développement social.

En effet, la théorie de la reconnaissance esquissée par Honneth assigne au concept de *lutte* une fonction fondamentale par laquelle la dialectique entre la reconnaissance et le mépris est expliquée historiquement. Selon lui, cette théorie présuppose la notion de lutte non seulement comme condition de possibilité de réussite des processus de socialisation, mais aussi comme condition d'extension historique de la sphère normative humaine. Afin de comprendre la double relation diachronique et synchronique de la dialectique, l'analyse historique sert d'outil pour une reconstruction normative des sources morales et politiques de notre identité moderne.

Dans son travail *La reconnaissance. Histoire européenne d'une idée* (2019), l'auteur considère qu'il est nécessaire de connaître les origines de certains concepts qui ont marqué le développement de la modernité, tels que l'égalité, la liberté, la démocratie, la justice et la reconnaissance, entre autres. En tant que chapitre indispensable à la reconstruction normative de l'identité et de la culture politique européennes, il vise ainsi à clarifier « les origines historiques et l'évolution des idées ou des concepts qui ont durablement marqué notre mode de coexistence sociale et politique jusqu'à aujourd'hui » (Honneth, 2019, p. 15) . L'évolution de l'utilisation du concept de *reconnaissance* et des idées auxquelles il est lié présuppose une préoccupation linguistique qui, à l'instar de la proposition de Ricœur, vise à trouver dans l'usage quotidien des mots des caractéristiques indispensables qui contribueraient à la clarification de leur sens. Pour reprendre ses termes :

> il s'agissait d'entreprendre avec mes modestes moyens et pour le concept de reconnaissance, désormais parvenu à une certaine significativité, ce que tant l'école dite de Cambridge que la tradition allemande de l'« histoire des concepts » avait fait pour toute une série de catégories centrales de notre autocompréhension politique, c'est-à-dire reconstruire ces catégories en suivant leur évolution au long d'une histoire complexe et conflictuelle, afin

> de nous éclairer sur l'origine historique des principaux concepts démocratiques. (Honneth, 2019, p. 11)

Ces concepts n'ont pas seulement été fondamentaux pour comprendre les relations sociales et politiques actuelles, mais aussi pour définir une certaine compréhension de nous-mêmes. En apprenant l'évolution de la formation des concepts et de l'identité européenne moderne, la voie est ouverte pour poser de nouveaux diagnostics sur les pathologies sociales contemporaines et pour formuler, à son tour, de nouvelles propositions de solutions. Dans ce contexte, l'auteur propose une histoire conceptuelle de l'idée de reconnaissance à partir de trois traditions de pensée (française, britannique et allemande). Selon lui, chacune de ces traditions contribue à enrichir le concept de *reconnaissance* à partir d'horizons interprétatifs différents, oscillant entre la tradition française relative à la *perte de soi*, la tradition anglaise relative au *contrôle de soi* et la tradition allemande relative à *l'autodétermination.*

La dépendance à la reconnaissance de l'autre serait ainsi perçue en France comme une menace pour l'identité « authentique » du moi. Donc, le regard et le jugement d'autrui nous priveraient de notre subjectivité et la réduiraient à un simple objet, une opinion ou une simulation qui guiderait pathologiquement notre comportement afin d'être socialement « accepté ». La société dans son ensemble appliquerait des normes de reconnaissance si rigides qu'elles finiraient par priver l'individu de sa capacité d'action. En revanche, dans la tradition britannique, la reconnaissance de l'autre serait le moyen par lequel le raisonnement pratique serait mené et évalué.

En d'autres termes, la subjectivité externe (l'autrui généralisé) deviendrait une source normative internalisée qui pourrait contraindre les désirs et les actions des individus afin qu'ils puissent être des membres légitimes de la communauté. Enfin, la reconnaissance réciproque dans la tradition allemande ne serait rien d'autre que la condition de possibilité de la liberté individuelle et collective. Grâce à la raison historicisée, chaque norme, institution et action serait dotée d'une rationalité sous-jacente qui, par l'exercice éventuel de la lutte, pourrait être soumise au contrôle et au débat social. En ce sens, la société dans son ensemble serait susceptible de modifier ou de préserver les normes de reconnaissance intersubjective.

Dans le même esprit, nous avons abordé enfin la relation entre les concepts de *reconnaissance* et de *redistribution* dans le cadre du débat entre Honneth et la philosophe états-unienne Nancy Fraser autour de la théorie de la justice. Nous avons considéré tout particulièrement le rôle et le défi que le multiculturalisme pose à la théorie de la reconnaissance de Honneth. Schématiquement, Nancy Fraser s'appuie sur l'hypothèse selon laquelle les

demandes de reconnaissance et de redistribution sont irréductibles et donc co-originaires à tout processus d'émancipation - le double perspectivisme. À ses yeux, l'imbrication des inégalités de classe et de statut est incontournable, de sorte qu'une solution politique doit s'attaquer conjointement à ces deux formes d'injustice. Pour sa part, et dans une perspective moniste normative, Honneth considère que les demandes de redistribution peuvent être subsumées dans le cadre interprétatif des demandes de reconnaissance affective, légale et sociale. En ce sens, les luttes pour la répartition des richesses et le respect de la diversité culturelle ne seraient qu'une extension de la lutte pour la reconnaissance.

En reprenant les réflexions faites précédemment, la lutte pour la reconnaissance pourrait être comprise comme une lutte pour la justice sociale, dans la mesure où ses objectifs normatifs visent à réparer les expériences liées au mépris, à la vulnérabilité ou à l'exclusion, dont les effets psychosociaux mineraient les relations de reconnaissance intersubjective. Cela présuppose également une relation structurelle entre les expériences subjectives de mépris (émotions négatives) et les conditions objectives d'injustice, dont l'articulation politique pourrait conduire à la rébellion ou à la résistance sociale.

Dans ce nouvel horizon de la recherche sociale, l'analyse de ces expériences subjectives d'injustice fait partie d'une préoccupation plus large concernant la formation et la reproduction des formes d'identités subalternes (indigènes, femmes, population LGBTIQ+, noirs, migrants, etc.), dont les processus de subjectivation intègrent non seulement des expériences de domination, de soumission et de contrôle social, mais aussi de résistance, d'insubordination et d'émancipation (Modonesi, 2010).

D'une manière générale, ce changement d'orientation a été la conséquence non seulement des limites normatives des théories procédurales hégémoniques de la justice (Rawls, Dworkin, Habermas), mais aussi de la critique du modèle néolibéral de société par les nouveaux mouvements sociaux. Dans ce contexte, la théorie de la justice comprise en termes de reconnaissance viserait à se doter d'outils permettant d'expliquer les origines psychologiques, historiques et sociales des expériences d'injustice et leurs multiples traductions en processus sociaux de résistance et d'émancipation.

III. Politiques multiculturalistes de la reconnaissance

Dans la deuxième partie, nous avons tenté de lier l'horizon normatif de la reconnaissance aux luttes qui exigent la prise en compte et l'institutionnalisation du droit relatif à la diversité culturelle. Ainsi, nous avons pu faire avancer la recherche en situant le concept de *reconnaissance* dans l'horizon du multiculturalisme libéral (Taylor et Kymlicka). Nous avons ainsi pu observer comment le multiculturalisme a contribué positivement à surmonter une série de présupposés normatifs coloniaux qui empêchaient la reconnaissance publique de la diversité culturelle. Renouvelant la tradition libérale, le multiculturalisme a intégré ce type de reconnaissance comme une composante fondamentale de l'identité, de la liberté et de la dignité humaine. Cela a également eu un impact sur la transformation de l'État monoculturel et de sa conception de la justice en tant qu'équité.

Le multiculturalisme politique est un programme de changement social qui non seulement réconcilie la valeur éthique de certaines formes de vie culturellement diverses avec la valeur universelle de la dignité humaine, mais propose également d'accueillir et de reconnaître ces formes de vie dans les institutions publiques. Dans cet horizon prescriptif, le multiculturalisme présuppose une certaine conception de la justice et de l'émancipation sociale qui irait au-delà du constat et de la description de la diversité culturelle d'une population donnée. À cet égard, Kymlicka souligne : « Une théorie complète de la justice dans un État multiculturel comprendra des droits universels, accordés aux individus indépendamment de leur appartenance à un groupe, et certains droits déterminés en fonction de l'appartenance aux groupes ou des statuts spéciaux élaborés à l'intention de minorités culturelles » (Kymlicka W. , 2001, p. 16).

Avec pour épicentre le Canada et l'Australie dans les années 1970, une série de dispositions institutionnelles et politiques visant à reconnaître la diversité culturelle – le programme multiculturaliste – ont été élaborées et mises en œuvre. À cet égard, le Canada a rédigé une nouvelle constitution (1982) ainsi qu'une proposition d'amendement constitutionnel – rejetée – *Les Accords du lac Meech* (1987), dans lesquelles la province de Québec est considérée comme une « société distincte ». L'article 35 de la Constitution accorde également un certain niveau d'autonomie aux peuples autochtones afin de reconnaître leurs droits culturels distincts. En substance, « l'enjeu était ici le désir de survivance de ces populations, entraînant la demande de certaines formes d'autonomie dans leur *self-gouvernement,* aussi bien que la

possibilité d'adopter certaines formes de législation jugées nécessaires pour assurer cette survivance » (Taylor, 2009, p. 73). Ces dispositions institutionnelles et politiques remettraient en question les théories libérales hégémoniques ancrées dans une version des Droits de l'homme « inhospitalière à la différence » (Rawls, Dworkin).

Dans ce contexte, le multiculturalisme cherche à servir de médiateur entre le pôle de l'universalité et celui de la particularité en comprenant la liberté humaine comme une expression collective et individuelle de la créativité et de l'intelligence humaine préfigurée par la culture. Il cherchera donc à démontrer que l'appartenance culturelle est une condition de possibilité de l'exercice de la liberté et du renforcement de la dignité humaine, raison pour laquelle elle doit être protégée, garantie et reconnue. Loin de porter atteinte à l'unité et à la cohésion de la société, le multiculturalisme permettrait l'épanouissement de relations intersubjectives de reconnaissance fondées sur l'équité et le pluralisme. Enfin, le multiculturalisme libéral signifie le prolongement des luttes pour la reconnaissance comme une tentative de revitalisation de l'intérêt émancipateur, dont l'accent repose notamment sur la reconnaissance de la diversité culturelle.

Cette nouvelle approche s'est ensuite étendue à d'autres continents, générant une nouvelle compréhension de la reconnaissance de la diversité culturelle et, surtout, de la notion de droits et de citoyenneté. Ce long processus de lutte pour la reconnaissance a abouti à la formulation d'un nouveau cadre juridique mondial, promu par diverses organisations internationales (ONU, OIT, Banque mondiale, etc.). Ainsi, la Convention 169 de l'OIT relative aux peuples indigènes et tribaux dans les pays indépendants (1989) définit non seulement l'ensemble des droits différenciés devant être reconnus par les États signataires, mais aussi les moyens de les garantir, leurs critères de démarcation et, surtout, leurs limites juridiques. Pour sa part, la *Déclaration des Nations unies sur les droits des Peuples Autochtones* (2007) appelle, entre autres, à la reconnaissance de la différence culturelle des peuples et des individus autochtones. En particulier, leur autonomie est conçue comme une extension de la reconnaissance universelle des Droits de l'homme. En ce sens, la violation de cette reconnaissance entraînerait de graves sanctions morales, politiques et juridiques.

Ainsi, le programme politique du multiculturalisme se situe sur l'horizon de concrétisation de l'universel, car il chercherait à élargir son horizon normatif, en conciliant la dimension formelle de l'égalité avec le large éventail des expressions culturelles humaines. Selon Kymlicka, l'agenda multiculturel est une extension des principes normatifs fondés sur l'égalité juridique et la liberté individuelle. En effet, l'agenda multiculturel remet en question

les principes normatifs du modèle hégémonique de l'État-nation – assimilationniste et monoculturel –, car il considère comme fondamental non seulement le rôle actif de l'État dans la lutte contre la discrimination sociale (justice redistributive), mais aussi dans la promotion du pluralisme et de la diversité culturelle (justice culturelle). En ce sens, il promeut une conception de l'État selon laquelle la pluralité de l'identité ethnique ne met pas en danger les libertés fondamentales ou la cohésion sociale. On peut en déduire qu'il reconnaît les injustices culturelles comme une forme d'inégalité et de discrimination qui doit être combattue, complétant ainsi les efforts de lutte contre la pauvreté socio-économique promus par l'État-providence.

En ce sens, le multiculturalisme fait partie d'une série de réflexions liées aux politiques de la reconnaissance, aux politiques de l'identité et aux politiques de la différence, dont l'objectif normatif est de surmonter les schémas dénigrants d'évaluation culturelle qui contribuent à la reproduction de formes d'identité subalternes. De cette manière, les demandes des populations migrantes, des minorités nationales et des peuples indigènes en matière de représentation politique et d'autonomie, de valorisation culturelle, de tolérance religieuse et de promotion linguistique seraient au centre de leurs préoccupations. Dans le contexte post-impérial et post-colonial récent, le multiculturalisme propose un nouveau cadre institutionnel de régulation des relations entre les groupes culturels basé sur les principes normatifs des sociétés libérales. Il propose ainsi de combiner la reconnaissance culturelle avec les droits et libertés individuels, l'égalité et la justice sociale. Cette deuxième partie permet de comprendre les difficultés, les dilemmes et les croisements moraux et politiques du processus d'institutionnalisation de la reconnaissance de la diversité culturelle.

Nous avons analysé et évalué une série de politiques visant à garantir la reconnaissance de la diversité culturelle, comme la version canadienne de la proposition multiculturaliste libérale (Kymlicka W., 2001) (Taylor, 2009). Cette dernière a été non seulement la plus largement diffusée au niveau international, mais aussi celle qui a eu la plus grande portée normative. De manière transversale, nous avons abordé certaines propositions du multiculturalisme critique britannique (Parekh, 2006) (Modood, 2013) et de la critique décoloniale (Tully, 1995) (Coulthard, 2014) (Lightfoot, 2016) qui reposent principalement sur la problématisation de la vision « essentialiste » et coloniale de la culture et de la reconnaissance asymétrique, ainsi que sur les présupposés individualistes et possessifs du libéralisme. Plus généralement, ces débats ont contribué à problématiser le noyau libéral du multiculturalisme, élargissant ainsi les conceptions postcoloniales des catégories de propriété, de citoyenneté, de

souveraineté et d'autonomie. Nous avons introduit également certaines questions particulièrement pertinentes pour l'analyse des contributions de la pensée critique latino-américaine, notamment celles liées à une conception pluraliste de l'émergence de la modernité, à la critique du néolibéralisme et de l'extractivisme.

A. Une proposition anthropologique : l'individualisme holiste

L'œuvre de Charles Taylor occupe une place privilégiée dans le débat philosophique contemporain sur la reconnaissance de la diversité culturelle. Sa proposition d'inspiration néo-hégélienne et néo-pragmatiste jouit d'une grande portée prescriptive et descriptive, car elle cherche à articuler et à réconcilier deux sources morales de l'identité moderne, à savoir la liberté auto-fondée des Lumières et la liberté expressive romantique. La synthèse proposée par Taylor présuppose que la dignité humaine renvoie à la fois à la reconnaissance de la libre autodétermination et à la reconnaissance du contexte socioculturel dans lequel la liberté s'incarne et se manifeste.

Taylor considère que la reconnaissance universelle des droits individuels a été une grande réussite de la culture politique de la modernité. En effet, la capacité individuelle de choisir, de construire et d'articuler des horizons de vie de manière autonome a représenté un grand progrès pour la liberté humaine. Surtout parce qu'elle a érodé les hiérarchies closes de l'Ancien régime qui confinaient et enfermaient les individus dans des rôles sociaux rigides. Cependant, loin de présupposer l'exercice de la liberté comme un processus auto-fondateur, l'auteur soutient qu'il est nécessaire de reconnaître l'arrière-plan socioculturel (cadres de référence) grâce auquel les êtres humains parviennent à formuler leurs décisions et à donner un sens à leur vie.

Plus précisément, ces *cadres de référence* sont la cristallisation et la sédimentation d'un réseau dense de relations sociales à travers lesquelles nous parvenons à exprimer non seulement nos attitudes éthiques et politiques, mais aussi nos sentiments et nos pensées. Dans la mesure où notre identité est imbriquée dans des horizons éthiques concrets, ce que nous reconnaissons comme bon, juste et beau n'est pas seulement le résultat d'inclinations et de décisions

subjectives, mais aussi la réalisation objective de certaines sources morales disponibles dans le monde qui nous entoure (ontologie morale).

En ce sens, les cadres de référence nous permettent d'articuler un ensemble d'évaluations fortes qui prédéterminent et préconfigurent la structure narrative, existentielle et morale de notre vie. Grâce à ces évaluations, notre vie acquiert un sens et vaut la peine d'être vécue dans la mesure où elles offrent des critères normatifs pour nous orienter éthiquement dans le monde. L'analogie spatiale que propose Taylor a un grand pouvoir explicatif. Selon lui, les cadres de référence nous orientent dans l'espace moral, nous guident le long du chemin et nous accompagnent dans notre quête de sens. Sans eux, nous vivrions une profonde crise d'identité qui nous laisserait perdus et sans but. Dans ce cas, cette perte d'horizons moraux entraînera des conséquences pathologiques non seulement sur notre vie psycho-morale, mais aussi sur notre vie en communauté. Cela présuppose le caractère dialogique et intersubjectif de notre nature morale. Ce caractère est avant tout interprétatif, car il dépend de l'articulation d'une pluralité de cadres référentiels et d'hyper-biens présents dans le monde construit de manière intersubjective.

Grâce au dialogue, notre identité est susceptible d'une révision et d'un examen constants, ce qui nous permet de répondre de nous-mêmes et de nos actes. En effet, l'attribution d'un jugement de valeur implique toujours une série de sources morales cristallisées dans le dense réseau intersubjectif de relations et de significations qui constituent à la fois une culture donnée et tout langage humain. Ainsi, à travers la réflexion morale intersubjective, nous exerçons à la fois la libre autodétermination dans la construction de notre propre destin et l'engagement envers une certaine conception du bien et de l'identité collective. Pour reprendre les termes de Taylor : « Ainsi, ma découverte de ma propre identité ne signifie pas que je l'élabore dans l'isolement, mais que je la négocie par le dialogue, partiellement extérieur, partiellement intérieur, avec d'autres. C'est la raison pour laquelle le développement d'un idéal d'identité engendré intérieurement donne une importance nouvelle à la reconnaissance. Ma propre identité dépend vitalement de mes relations dialogiques avec les autres » (2009, p. 52)

À la base de son projet philosophique, il y a l'idée de construire une anthropologie philosophique qui, en analysant l'histoire culturelle de l'identité moderne, permet de rendre compte de la condition humaine en tant qu'animal qui s'interprète lui-même. Ce projet caractérise les êtres humains comme des animaux qui, loin d'être considérés comme un simple maillon de la chaîne des relations causales du monde empirique, interprètent et habitent le monde grâce à de multiples médiations culturelles, linguistiques, sociales, historiques et

politiques. Selon sa lecture, cet horizon d'interprétation est conditionné par notre propre culture, notre communauté sociale et notre communauté linguistique. En ce sens, la liberté individuelle, le contexte socioculturel et les relations de reconnaissance sont à la base de sa compréhension anthropologique de la dignité humaine. Taylor nomme cette compréhension un *holisme individualiste*, avec lequel il entend réconcilier les deux sources de la modernité en conflit décrites ci-dessus.

Critiquant la tradition contractualiste libérale et certains courants de l'épistémologie fondationnaliste moderne, Taylor cherche à retrouver les sources morales oubliées par la surdétermination du raisonnement pratique fondé sur la neutralité socioculturelle, l'atomisme et l'ontologisation du sujet. En effet, le réductionnisme positiviste des sciences naturelles a privilégié la perspective de l'observateur neutre et détaché du monde environnant, de sorte que les valeurs fortes ont été écartées comme critères pour guider le raisonnement pratique. L'effacement des cadres de référence moraux a donné lieu à une profonde crise éthico-politique, à l'instabilité sociale et au nihilisme. Ainsi, les formes de subjectivité égoïstes et narcissiques (individualistes) se sont multipliées. Le modèle de rationalité instrumentale est devenu hégémonique, ce qui fait que le profit et les relations intéressées déterminent largement la construction des institutions, des discours et des pratiques politiques. Cela a conduit à une apathie généralisée à l'égard des affaires publiques, des décisions communes et des biens collectifs, permettant l'établissement des formes de domination et d'oppression « douces » décrites plus tôt par Tocqueville.

Pour surmonter le malaise moderne, Taylor cherche à élaborer une série de médiations théoriques entre deux sources modernes d'identité qui, selon lui, sont en constante tension. D'une part, *la révolution égalitaire* des Lumières cherche à élever la dignité humaine au rang de valeur universelle, indifférente à ses manifestations culturelles et sociales particulières. D'autre part, la *révolution romantique-expressiviste* donne un rôle prépondérant à la valeur de la culture, de la langue et de l'histoire dans la construction des subjectivités humaines en quête d'authenticité. En accordant une priorité particulière à cette dernière révolution, Taylor considère que la récupération du potentiel moral sous-jacent à ces courants est cruciale pour surmonter le malaise de la modernité et nous réconcilier ainsi avec nous-mêmes, la société et la nature.

Suivant en particulier Herder, Hamann et Humboldt, Taylor cherche à comprendre comment les réflexions romantiques sur la langue, la littérature, l'histoire, l'art et la mythologie ont contribué à la reconnaissance de la différence et de l'originalité humaines en tant que source

morale moderne. Pour autant que nous sommes des êtres culturels, l'arrière-plan sur lequel se forge notre subjectivité (*Bildung*) n'est pas seulement essentiel à la formation de notre identité, mais il est aussi l'expression d'une manière particulière et unique d'habiter le monde, qui doit également être reconnue publiquement. Ainsi, les modes de vie, les horizons éthiques et la dignité humaine sont intimement liés dans une relation complexe de dépendance mutuelle, qui constitue à son tour la condition de possibilité du plein exercice de la liberté.

Au fond, cet ensemble d'idées est la réponse romantique au modèle de liberté autodestructeur des Lumières radicales, qui avait sapé les horizons moraux sédimentés dans la tradition et les relations de reconnaissance existantes. Selon Taylor, la liberté des Lumières ne serait rien d'autre que l'imposition de décisions arbitraires sans arrière-plan socioculturel, c'est-à-dire totalement détachées des finalités éthiques existantes. Faisant écho à certaines idées de Hegel, Taylor mentionne le principe de l'incarnation comme condition de possibilité des relations de reconnaissance humaine : « La subjectivité est nécessairement située dans la vie, dans la nature et dans un ensemble de pratiques et d'institutions sociales » (2010, p. 495). En effet, cette situation ontico-herméneutique sous-tend les cadres de référence constitutifs de notre identité et de la subjectivité humaine en général. Contrairement à la dissociation du moi et des finalités éthiques proposée par un certain libéralisme (Rawls), Taylor considère non seulement qu'une telle dissociation est ontologiquement et éthiquement impossible, mais aussi que cette compréhension de la nature humaine a permis la dérive et le déclin de la raison humaine (le « malaise de la modernité »).

Cela dit, la priorisation de certaines finalités collectives n'est en rien contradictoire avec la défense des libertés individuelles et de la dignité humaine. Au contraire, elle implique l'élargissement et l'enrichissement des ressources normatives indispensables à la formulation de raisonnements pratiques. En effet, grâce à de nouvelles formes d'expression humaine, nous pourrions trouver des domaines inexplorés de la liberté humaine et revitaliser ainsi le sens de l'existence humaine. Ainsi, la priorisation de certaines finalités collectives permettra de rétablir des relations intersubjectives de reconnaissance, auparavant pathologisées par l'atomisme libéral fondé sur la neutralité bienveillante. En définitive, la compréhension de ces questions éthico-politiques est clairement encadrée par son holisme individualiste (Libéralisme II), selon lequel la reconnaissance de l'égale dignité présuppose la reconnaissance du milieu socioculturel dans lequel se forge l'identité.

Dans son texte *The Politics of Recognition* (1992), Taylor développe une proposition philosophique qui cherche à réconcilier les deux révolutions qui sous-tendent la compréhension

moderne de la dignité humaine. Il cherche ainsi à réconcilier la reconnaissance égalitaire de la dignité humaine avec la reconnaissance des modes de vie particuliers et authentiques des peuples humains. En ce sens, sa proposition nous montre les raisons pour lesquelles l'identité culturelle est constitutive de la dignité humaine et doit donc être protégée par des arrangements institutionnels et des transformations sociales (Multiculturalisme).

En effet, la mise en place de tels arrangements présuppose que les objectifs et les buts collectifs ne sont pas seulement considérés comme une source légitime de reconnaissance institutionnelle, mais qu'ils sont également perçus comme des véhicules vitaux pour assurer la survie de la culture. Si le débat concernant la légitimité et la portée juridique de ces revendications est d'une importance cruciale, il devra également être articulé avec une autre discussion relative à la capacité de juger et d'évaluer une autre culture. Cela nécessitera une analyse des conditions herméneutiques possibles de l'évaluation interculturelle et de leurs conséquences normatives respectives : soit une valeur égale des cultures est postulée et donc décrite comme structurellement incommensurable, soit un critère normatif et herméneutique (présomption d'égalité) est présupposé, par lequel les différences culturelles peuvent être évaluées, comprises et encadrées (Taylor, 2009, p. 87).

La reconnaissance de la diversité culturelle et la capacité de juger une autre culture occupent une place prépondérante dans sa politique de reconnaissance. En effet, Taylor se positionne philosophiquement dans une série de débats éthico-politiques liés à l'établissement d'une nouvelle déclaration des droits d'inspiration multiculturaliste au Canada. Il analyse également la portée normative de certains arrangements institutionnels visant à sauvegarder l'autonomie des minorités nationales (*Accord du lac Meech*). Il s'engage également dans le débat sur l'orientation normative de certaines prérogatives historiquement acquises par les luttes des peuples autochtones.

Dans ce contexte, sa proposition politique vise à répondre aux demandes de reconnaissance des cultures qui ont été historiquement discriminées et marginalisées par l'assimilation et l'intégration culturelle forcée. Rétrospectivement, ces blessures historiques reflètent la manière dont les horizons culturels qui ne gravitent pas autour des canons normatifs du libéralisme européen ont été systématiquement méprisés, persécutés et assimilés (*eurocentrisme*). À la suite de Fanon, Taylor affirme que ces processus d'homogénéisation culturelle ont été menés dans le but de modeler la conscience des peuples colonisés à l'image et à la ressemblance de la mentalité colonisatrice. Chez les populations indigènes et les minorités nationales, les conséquences pathologiques de ce mépris social seraient un rejet

profond d'eux-mêmes, de leur identité et, par extension, de leur propre peuple. C'est pourquoi la culture coloniale du sentiment d'auto-répulsion conduit à des formes d'intégration sociale ratées, provoquant des pathologies liées à la dépression, à la psychose, à l'alcoolisme, à l'automutilation et au suicide.

Dans cette optique, Taylor formule une hypothèse éthico-herméneutique avec laquelle il cherche à abandonner la compréhension coloniale des relations intersubjectives induites par des processus d'homogénéisation culturelle. Plus précisément, cette hypothèse mobilise l'hypothèse de l'égalité de valeur entre les cultures comme critère pour la formulation d'un raisonnement pratique. Grâce à ce critère, nous pourrions développer et entretenir une certaine ouverture d'esprit qui nous permettrait d'évaluer, de comprendre et de juger non seulement la valeur des autres cultures, mais aussi l'héritage de notre propre culture. Cela permettrait la coexistence de cultures multiples au sein d'une même entité politique et faciliterait l'élargissement des langages avec lesquels nous enrichirions à la fois les pratiques de liberté et notre propre identité.

Globalement, la politique de reconnaissance de la diversité culturelle peut être considérée comme un prolongement des luttes pour la liberté et la dignité humaine, sans lesquelles les êtres humains ne peuvent vivre pleinement. En particulier, les réflexions de Taylor nous permettent de mieux comprendre les luttes pour la reconnaissance des peuples indigènes, des minorités nationales et des populations migrantes, car le contexte socioculturel est d'une importance morale vitale non seulement pour la formation de l'identité individuelle, mais aussi pour la sauvegarde de la dignité humaine. Sa proposition vise donc à combattre les stéréotypes, les imaginaires, les croyances et les institutions fondés sur le racisme culturel et biologique qui a vu le jour à l'époque coloniale et dont les traces imprègnent encore la culture libérale hégémonique.

Ce dernier point place la philosophie de Taylor aux côtés de certains courants de la philosophie critique (Honneth et Fraser) qui dénoncent les formes d'injustice culturelle présentes dans la société contemporaine. Bien que ces auteurs divergent dans leurs approches et leurs méthodes d'analyse, ils partagent l'idée de dépasser non seulement certaines formes de réductionnisme économique présentes dans la théorie critique, mais aussi la conception hégémonique du sujet et de la société guidée par des intérêts individualistes possessifs. Cependant, les interprétations libérales de Taylor tendent malheureusement à découpler la sphère culturelle de la sphère économique, c'est pourquoi sa proposition multiculturaliste omet structurellement de faire référence aux inégalités socio-économiques. À la base, la croyance en

une progression linéaire et successive de la citoyenneté et des droits empêche une compréhension holistique des multiples formes d'injustice.

B. Une critique libérale du libéralisme de la neutralité

Dans l'esprit d'apporter des précisions à certains éléments du débat concernant l'institutionnalisation de la reconnaissance multiculturelle, la proposition de Will Kymlicka pour la reconnaissance de la diversité culturelle est d'un grand intérêt théorique et pratique, non seulement parce qu'elle élabore plus en détail une typologie et une caractérisation des droits culturels, mais aussi parce qu'elle complète l'analyse critique de la construction monoculturelle des États-nations et des Droits de l'homme. En outre, elle élargit la compréhension de la liberté située, car elle constate que tout libre choix dépend substantiellement d'un ensemble de biens culturels disponibles dans le monde qui nous entoure. À l'instar du libéralisme égalitaire qui considère la protection sociale comme un pilier fondamental de la dignité (Rawls), le multiculturalisme libéral de Kymlicka conçoit la reconnaissance de la diversité culturelle comme une caractéristique essentielle de la réalisation individuelle de la vie humaine.

Dans cette perspective, Kymlicka cherche à intégrer les deux horizons de la pensée libérale que Taylor a désignés comme la révolution égalitaire et la révolution expressiviste, ce qui lui permettra d'élargir et d'enrichir la compréhension des sphères de justice. Bien qu'ayant des présupposés normatifs et épistémologiques différents, il cherche également à compléter et à harmoniser les revendications de redistribution et de reconnaissance qui sous-tendent le débat entre Fraser et Honneth. Ainsi, « Une théorie libérale des droits des minorités doit donc expliquer comment ces droits [culturels] coexistent avec les droits de l'être humain et en quoi ils se révèlent limités par les principes de la liberté individuelle, de la démocratie et de la justice sociale » (Kymlicka W. , 2001, p. 16). D'une manière générale, la proposition de Kymlicka contribue à l'élargissement et à l'enrichissement de la liberté et de l'émancipation humaine par la reconnaissance de nouveaux droits.

À cette fin, Kymlicka complète le potentiel normatif du concept néo-hégélien de reconnaissance et son orientation intersubjective par une compréhension égalitaire du multiculturalisme. Contrairement à certaines intuitions de Taylor, les horizons culturels (cadres

de référence) n'ont pas une valeur en soi, mais fonctionnent plutôt comme des opportunités de choix individuel. S'appuyant sur les travaux de Rawls, Dworkin, Raz et Margalit, l'auteur considère que « l'appartenance culturelle » est un bien premier qui devrait être reconnu comme une source normative et structurante de la citoyenneté, pour laquelle des aménagements institutionnels sont nécessaires. En effet, il estime que les horizons culturels constituent un ensemble de biens individuels indispensables à la formulation de raisonnements pratiques : plus les horizons sont variés, plus nous serons libres, car notre « offre » de choix sera plus riche (contextes de choix pluriels).

En ce sens, l'importance d'une théorie libérale des minorités culturelles repose sur l'idée de surmonter et de corriger une série d'inégalités socioculturelles causées à la fois par l'héritage colonial et impérial et par la conception monoculturelle de l'État-nation. Comme ces inégalités sont à l'origine du discrédit, du mépris et de la subalternisation publique d'horizons de sens et d'« appartenance » culturellement divers, les choix de projets de vie et l'exercice de la liberté sont respectivement limités. Pour cette raison, le multiculturalisme proposé par Kymlicka postule certains accommodements et arrangements institutionnels afin de différencier et de protéger les biens culturels minoritaires de ceux défendus par la culture dominante. Ainsi, sa proposition se concentre principalement sur la reconnaissance d'un ensemble de droits culturels qui corrigent l'inégalité d'accès aux biens indispensables à l'exercice de l'autonomie et de la liberté.

Avec cet horizon en tête, l'auteur développe une théorie libérale suggestive de la reconnaissance de la diversité culturelle, dans laquelle la notion de citoyenneté est dotée d'une expansion matérielle et conceptuelle, dépassant la vision prétendument abstraite et neutre défendue tout au long des dix-neuvième et vingtième siècles. Comme Taylor, elle cherche à articuler l'idée de liberté individuelle avec des formes d'égalité et d'appartenance culturelle sans renforcer le relativisme culturel et le déconstructionnisme postmoderne de certains courants décoloniaux. En réinterprétant les notions de liberté et d'égalité, Kymlicka cherche à délimiter « quelques principes et concepts clés qui nous permettront de dégager les éléments constitutifs d'une pensée proprement libérale des droits des minorités » (2001, p. 10). Grâce à cet ensemble de principes et de concepts, les acteurs juridiques et politiques peuvent évaluer, examiner et juger l'ensemble des demandes de reconnaissance mobilisées par les acteurs sociaux. Ce « filtre normatif » est destiné à leur fournir des outils d'interprétation plus solides pour la gestion institutionnelle des conflits sociaux d'inspiration culturelle.

Kymlicka considère que la lutte pour la liberté dans la seconde moitié du 20e siècle a connu trois moments de développement historique, en commençant par les luttes anticoloniales et d'indépendance, en passant par les luttes pour les droits civils jusqu'aux luttes pour la reconnaissance de la diversité culturelle. Au cours de ce processus, les principes libéraux ont oscillé entre, d'une part, la défense de la « neutralité bienveillante », dont la source d'inspiration était la séparation de l'Église et de l'État, et, d'autre part, la reconnaissance transitoire d'un ensemble de droits spécifiques (« discrimination positive ») visant à corriger les profondes inégalités socio-économiques. Ces deux lectures ont toutefois en commun le rejet de toute forme de *reconnaissance permanente* des droits culturels, qui irait à l'encontre de l'horizon égalitaire des Droits de l'homme.

À partir de cet héritage politique et philosophique, la proposition de Kymlicka présuppose, à son tour, une continuité et une rupture avec les hypothèses normatives libérales antérieures. En ce qui concerne la continuité, il considère que l'ensemble des libertés et des droits des individus sont inviolables, inhérents et inaliénables, de sorte que leur restriction n'est pas justifiée dans quelque contexte culturel que ce soit. Comme point de rupture, il soutient que, bien que les libertés et les droits des individus soient imprescriptibles, la reconnaissance des droits culturels doit être *permanente* et non temporaire comme le pensaient les libéraux à l'époque, car ils garantissent précisément une composante vitale de la dignité humaine – la liberté. Dans le cas contraire, de nombreux individus continueront à subir des formes d'injustice culturelle, exacerbant à leur tour les conflits ethnoculturels.

Afin d'articuler ces deux hypothèses libérales dans sa théorie, Kymlicka élabore une description des diverses identités culturelles, ainsi qu'une typologie et une caractérisation des droits culturels. Tout d'abord, il introduit une distinction analytique concernant les formes contemporaines de pluralisme culturel (États multinationaux et États multiethniques) en vertu de laquelle il cherche à définir la portée normative et les limites des droits d'inspiration multiculturaliste. Sur la base d'hypothèses historiques et sociologiques, il distingue les revendications (a) des peuples autochtones et des minorités nationales, (b) des populations migrantes et (c) d'autres types de communautés ou de groupes humains historiquement marginalisés (femmes, LGTBQ+).

Ce faisant, il fournit un ensemble de critères interprétatifs et juridiques permettant de moduler et d'accommoder les demandes de reconnaissance fondées sur la différenciation entre les « cultures sociétales » de type « national » et les cultures de type « ethnique ». Deuxièmement, cette description socio-historique permet de construire une série d'arguments

selon lesquels les droits culturels (droits d'autonomie régionale, droits polyethniques et droits spéciaux de représentation politique) n'impliquent pas nécessairement une restriction des libertés et de l'égalité sociale. Tant que des instruments institutionnels sont en place pour protéger les libertés des membres de ces communautés, ces droits sont propices à l'expansion des libertés et des conditions d'égalité.

En approfondissant ces protections constitutionnelles, Kymlicka tente de moduler la portée normative des droits culturels selon deux axes interprétatifs, les protections externes et les restrictions internes. Se situant à mi-chemin dans le débat entre libéraux et communautariens, l'auteur rejette toute forme de limitation et de coercition des libertés individuelles, tout en considérant que la reconnaissance publique des divers horizons culturels, loin de saper les choix individuels, les renforce. Privilégiant une conception individualiste des droits, Kymlicka considère que, si les valeurs communautaires sont fondamentales pour forger des liens sociaux et des projets de société partagés, il estime que leur statut ontologique est en définitive subordonné à la capacité de l'individu à évaluer, réviser, adopter ou rejeter ces horizons de sens.

En reconstruisant le noyau normatif du libéralisme, Kymlicka affirme que les demandes visant à protéger et à promouvoir certaines pratiques culturelles en tant qu'instrument de résistance à l'assimilation forcée et à l'homogénéisation (protections externes) sont compatibles avec les droits fondamentaux. Au contraire, les demandes concernant la limitation de la dissidence culturelle (restrictions internes) sont incompatibles avec le noyau libéral. Comme Honneth, Kymlicka considère que ces restrictions dépassent la portée universaliste de la reconnaissance égalitaire et peuvent donc porter atteinte à la dignité humaine.

Les droits culturels visent à sauvegarder la liberté humaine et à protéger les minorités et les groupes marginalisés par des processus d'exclusion, de discrimination et de racialisation. En ce sens, ils complètent l'orientation normative du libéralisme fondée sur le principe de non-discrimination. C'est pourquoi Kymlicka propose une série de modulations normatives qui, d'une part, reconnaissent certaines protections externes visant à sauvegarder les intérêts locaux de communautés culturellement diverses et, d'autre part, découragent et évitent tout effort visant à limiter les libertés individuelles (restrictions internes). De ce qui précède, nous pouvons déduire que « certains droits liés à l'autonomie gouvernementale ainsi que certains droits polyethniques ne sont pas seulement compatibles avec la justice libérale, mais qu'ils lui sont nécessaires » (Kymlicka W. , 2001, p. 158).

Du point de vue de Kymlicka, les droits à l'autonomie régionale sont basés sur un principe historique de « justice réparatrice », selon lequel une forme de compensation doit être apportée pour la violence et la dépossession qui ont eu lieu au cours des processus de colonisation et d'expansion impériale. Ainsi, la reconnaissance d'un certain degré d'autonomie politico-administrative et la transmission des traditions et des valeurs sont considérées comme légitimes et nécessaires. De même, les droits polyethniques sont ancrés dans une compréhension inclusive des processus d'intégration de la population migrante. Dans ce cas, la conception de la justice contribue non seulement à l'adaptation multiculturelle de l'État, de l'imaginaire national et des institutions, mais aussi à surmonter les attitudes, les préjugés et les représentations racistes et néocoloniales.

L'auteur part de la définition de la « culture sociétale » pour souligner que tout processus de décision libre est déterminé par une série d'appartenances qui nous fournissent les biens indispensables pour pouvoir nous orienter dans le monde. Il peut s'agir de mémoires collectives, de valeurs partagées, de comportements et de pratiques sociales qui, ensemble, sous-tendent toutes les normes sociales. Dans notre vie quotidienne, ces biens préfigurent les aspects les plus fondamentaux de la vie individuelle et collective, tels que les relations au sein de la famille, de la société civile et de l'État (cadres de référence). Étant donné que la tradition libérale prône la possibilité d'évaluer et d'élargir nos choix, « l'appartenance culturelle nous offre un contexte de choix intelligible et un vif sentiment d'identité et d'appartenance auquel nous faisons appel lorsque nous sommes confrontés à des problèmes qui engagent nos valeurs et nos projets » (Kymlicka W. , 2001, p. 154).

En participant activement à une « culture sociétale », les êtres humains se dotent d'un ensemble de normes et de lexiques communs qui permettent à la fois la communication et la compréhension intersubjectives et la préservation et la transmission de comportements, de valeurs et d'imaginaires. Suivant une série d'intuitions de Dworkin, Rawls et Taylor, Kymlicka soutient qu'avoir une « culture sociétale » présuppose la capacité de comprendre un lexique commun, grâce auquel nous nous approprions non seulement les systèmes de communication (système phonétique, sémantique et syntaxique), mais comprenons également la normativité sociale sous-jacente (horizon pragmatique). En d'autres termes, en s'appropriant une « culture sociétale », on apprend simultanément des codes linguistiques pour transmettre des messages et des codes culturels pour s'ouvrir au monde. Dans cette perspective, Kymlicka écrit : « Le sens qu'une action peut avoir ou non pour nous, dépend de la façon dont notre langue nous donne accès à la raison d'être de cette activité. Et la façon dont notre langue nous présente ces

activités est déterminée par notre histoire, nos « traditions et conventions » (Kymlicka W. , 2001, p. 124).

En ce sens, la « culture sociétale » fournit le substrat ontologique indispensable à la construction d'une identité narrative, à travers laquelle nous interprétons le passé et projetons l'avenir, mais aussi filtrons et hiérarchisons les biens, les expériences et les valeurs collectives. De manière générale, « La disponibilité d'options signifiantes dépend de l'accès à une culture sociétale et de notre compréhension de la langue et de l'histoire de cette culture » (Kymlicka W. , 2001, p. 125). En complément des biens fondamentaux signalés par Rawls, en particulier celui qui se réfère au respect de soi (dignité et estime de soi), nous pourrions dire que posséder une « culture sociétale » revient à bénéficier d'un mode de vie à travers lequel le monde est intelligible et digne d'être vécu (Wittgenstein, Dilthey, Taylor, MacIntyre, Ricœur). En effet, ce mode de vie nous permet d'acquérir une série de techniques et de répertoires interprétatifs, grâce auxquels nous pouvons faire usage du sens, c'est-à-dire que nous parvenons à suivre une règle linguistico-sociale en fonction d'expériences et de traditions construites de manière intersubjective.

De manière générale, Kymlicka considère que l'exercice de la liberté n'existe pas s'il ne présuppose pas une forme de « culture sociétale » qui forme, oriente et enrichit (*Bildung*) les biens indispensables à la formulation de toutes sortes de raisonnements pratiques. Réinterprétant la tradition libérale, Kymlicka considère que l'une des caractéristiques fondamentales du libéralisme consiste à reconnaître la capacité d'adopter ou de renoncer librement aux horizons de vie présents dans la société, y compris les horizons culturels. En effet, les libertés de conscience, d'association et de croyance visent à garantir d'éventuels renoncements, dissidences et conversions individuelles en matière religieuse ou politique.

Dans la plupart des sociétés libérales, l'apostasie est autorisée et l'hérésie n'est donc pas un crime. Pour que nous puissions mener notre vie librement, le libéralisme classique présuppose, d'une part, que les décisions sont conformes à nos inclinations éthico-politiques et, d'autre part, que nous disposons des moyens appropriés non seulement pour élargir et enrichir nos inclinations, mais aussi pour les évaluer, les transformer et, finalement, les changer. Avec ces prémisses, la protection des horizons culturels doit être reconnue de manière cohérente par la doctrine libérale, parce qu'elle offre les contextes de choix (cadres de référence) en fonction desquels nous pouvons formuler nos décisions.

Or, de nombreuses revendications culturelles ont historiquement ancré leurs luttes dans la préservation de valeurs, d'institutions et de pratiques dont l'orientation normative pourrait aller au-delà de l'horizon libéral. En effet, certaines cultures accordent une priorité différente à l'ensemble des biens primaires présents dans la société, en mettant l'accent, par exemple, sur la loyauté familiale ou religieuse au détriment de la loyauté civile ou politique. De même, elles peuvent ignorer la différence normative entre le privé et le public, le religieux et le civil. Dans d'autres cas, elles présupposent une vision non cumulative et collectiviste de la propriété. Dans leur perspective, la multiplication des droits individuels serait non seulement dénuée de sens, mais aussi perçue comme une menace pour la préservation de leurs modes de vie.

D'après Kymlicka, la relativisation des libertés fondamentales peut entraîner des atteintes profondes à la dignité humaine et à l'égalité civique. À cet égard, on peut par exemple faire référence à l'interdiction du mariage avec des membres extérieurs à la communauté, aux mutilations génitales féminines ou à l'ostracisme religieux, etc. Selon la distinction ci-dessus, les pratiques culturelles « illibérales » seront qualifiées de restrictions internes manquant de justification normative, de sorte qu'elles devront être transformées afin d'être intégrées dans le spectre normatif libéral hégémonique. En même temps, les revendications culturelles fondées sur la reconnaissance de protections externes contribuent à renforcer non seulement les libertés individuelles, mais aussi le pouvoir d'intégration de la citoyenneté. Loin de saper la base unitaire et commune de la République, ces protections externes renforcent les loyautés et les engagements envers l'ensemble des lois et des pouvoirs publics qui reconnaissent les individus à la fois dans leur égalité juridique et dans leur diversité culturelle.

D'une manière générale, la proposition de Kymlicka présuppose une orientation progressiste dans la défense de la démocratie, des libertés individuelles et de la protection sociale (justice sociale et culturelle). Ainsi, il considère que le multiculturalisme en tant que programme normatif n'implique pas nécessairement le démantèlement de l'État-providence et le renforcement des logiques néolibérales. La corrélation entre les politiques de reconnaissance culturelle et l'approfondissement du néolibéralisme n'a pas été prouvée dans la pratique. En fait, il soutient que ces politiques ont contribué à faire face à la précarité sociale dont souffrent constamment les peuples autochtones, les minorités nationales et les populations migrantes, élargissant ainsi le champ d'application du principe de non-discrimination. (Kymlicka & Banting, 2006)

IV. Reconnaissance et redistribution : expériences latino-américaines

Dans cette section de notre recherche, nous avons examiné historiquement l'évolution du processus d'institutionnalisation de l'État monoculturel à la lumière des critiques et des propositions de reconnaissance de la diversité culturelle élaborées par les acteurs directement concernés (population indigène et afro-américaine d'Amérique latine). Plus précisément, nous nous sommes intéressés aux motivations morales et politiques qui sous-tendent les processus de mobilisation ethnoculturelle, de résistance et d'organisation sociale qui ont débuté dans les années 1970. Au cours de cette décennie, l'horizon autonome de l'émancipation indigène et afro-américaine s'est inspiré du paradigme de la décolonisation mondiale et de la lutte pour l'autodétermination des peuples, qui avait éclaté deux décennies plus tôt (Kymlicka W. , 2017) (Hall, 2019). De même, certains courants des sciences sociales, de la philosophie et de la théologie latino-américaines ont transformé leurs approches épistémologiques afin de comprendre et d'orienter correctement les intérêts émancipateurs (anthropologie critique, théorie de la dépendance, théologie de la libération, etc.) (Bonfil Batalla, 1992).

Dans ce contexte, l'émergence d'organisations indigènes autonomes a contribué positivement à la conquête d'espaces de dialogue et de participation sociopolitique. De leur côté, certains processus de paix avec les mouvements insurgés ont favorisé l'ouverture démocratique et la transformation institutionnelle. En effet, nous avons cherché à comprendre comment les spécificités politiques, culturelles et historiques des formations sociales latino-américaines déterminent une certaine orientation émancipatrice qui, à la fin du 20e siècle et au début du 21e siècle, finit par déborder et élargir l'horizon normatif établi par le multiculturalisme libéral.

Dans l'ensemble, ces efforts organisationnels et institutionnels visent non seulement à transformer l'approche historiquement privilégiée par les États (assimilation, acculturation), mais aussi à reconnaître les voix, les actions et les propositions des communautés indigènes elles-mêmes. En d'autres termes, les pays latinoaméricains ont avancé vers la reconnaissance des peuples autochtones en tant que sujets délibérants et actifs, capables de contribuer à la transformation de la société en tant que protagonistes de leur propre destin. Grâce à ces processus d'organisation et à ces luttes culturelles, le rapport de subordination et de paternalisme existant entre le monde non autochtone et le monde autochtone commence à être

reconfiguré, en particulier en ce qui concerne la recherche de solutions à la condition de pauvreté, de misère et d'exclusion.

Dans cette perspective historique, les luttes indigènes ont cherché à mobiliser un large répertoire de demandes et de revendications que l'on peut résumer comme suit : I) défense et récupération des terres ; II) reconnaissance de la spécificité ethnique et culturelle ; III) égalité des droits vis-à-vis de l'État ; IV) lutte contre le « planning familial forcé » ; V) tourisme, artisanat et respect des expressions culturelles indigènes (Bonfil Batalla, 1992) À cet égard, Bengoa (2000) est également d'accord pour considérer la lutte pour la reconnaissance culturelle comme une question politique fondamentale qui, à son tour, a dépendu de la réinvention et de la réévaluation d'une identité culturelle historiquement méprisée.

A. La difficile reconnaissance culturelle en Amérique Latine

Pour comprendre l'émergence du discours indianiste au début des années 1970, il a été important d'analyser le contexte historique de la formation et de la compréhension de la pluralité des identités qui composent le contexte social latino-américain, ainsi que les modèles successifs d'assimilation et d'intégration, principalement marqués par une approche colonialiste et *eurocentrique*. Cette analyse historique présente un intérêt particulier pour la recherche, étant donné que la plupart des États latino-américains sont non seulement nés de processus d'indépendance vis-à-vis des empires coloniaux européens, mais qu'ils ont également dû faire face à la résistance des peuples indigènes et de la gérer. En effet, l'ensemble des imaginaires nationaux qui sous-tendent les nouvelles institutions républicaines impliquait la domination, l'assimilation ou l'anéantissement des peuples culturellement diversifiés qui résistaient au nouveau modèle de citoyenneté imposé par l'État. Dans ce contexte, les idées coloniales et modernes d'homogénéité culturelle ont convergé dans l'esprit des leaders de l'indépendance et des dirigeants politiques chargés de construire de nouveaux États dans un scénario post-indépendance.

Dans le but d'établir la cohésion et l'adhésion aux nouveaux États républicains, un nouveau modèle politique basé sur l'assimilationnisme a été mis en œuvre tout au long du XIXe siècle. Après une phase de transformation avec l'avènement des politiques indigénistes au début

du 20e siècle, les politiques étatiques à l'égard de la diversité culturelle n'ont connu des changements substantiels qu'à la fin du siècle, avec la reconnaissance constitutionnelle et sociale de la diversité culturelle. Un facteur qui a partiellement favorisé ces changements est lié aux processus d'organisation et de résistance des peuples indigènes qui, en mobilisant un large répertoire de revendications, ont défié l'État et la société civile dans le but non seulement de rendre visibles les conditions d'exclusion et de racisme, mais aussi de proposer des solutions institutionnelles pour leur inclusion et leur reconnaissance en tant que sujets égaux et différents.

L'analyse historique des conditions d'émergence de nouveaux discours et politiques de reconnaissance de la diversité culturelle a impliqué l'élaboration d'une brève généalogie des différentes formes de contrôle et de domination culturelle à l'aube des républiques latino-américaines. Il s'agit en particulier de détailler les différentes étapes des politiques d'assimilation culturelle et d'acculturation de la population indigène (nation de citoyens, nation de « Blancs » et nation métisse). D'autre part, la transformation de ces politiques à la lumière des critiques élaborées dans les années 1970 tant par la pensée révolutionnaire latino-américaine que par les peuples indigènes et leurs organisations autonomes respectives. Appelé « réveil ethnique », ce dernier processus de contestation et de résistance sociale implique la critique d'une série d'horizons normatifs tributaires d'une vision coloniale et ethnocentrique de la citoyenneté, de l'État et de l'émancipation.

Nous avons considéré que la période de revitalisation de l'identité culturelle des années 1970 n'est pas seulement liée à des processus d'émancipation et de libération orientés vers la jouissance de droits civils, sociaux et politiques, mais aussi à la résurgence de mémoires, de mythes et de pratiques culturelles construits au cours de siècles de résistance ethnique. En effet, la vision visant à l'autonomisation et à la libération de l'action politique, de la mémoire historique et de la pensée propre a remis en question le « ventriloquisme » politique des prêtres, des tuteurs, des fonctionnaires de l'État et des avant-gardes révolutionnaires. Par ailleurs, elle a subverti les relations d'exploitation culturelle et économique qui sous-tendent le projet d'État-nation fondé sur l'homogénéisation culturelle, l'économie capitaliste et la centralisation politico-administrative.

Nous nous sommes intéressés à la compréhension et à l'analyse des revendications de libération sociale et culturelle élaborées depuis les années 70, ce qui nous fournit une série de matériaux historiques, sociologiques et politiques indispensables pour définir les contours normatifs de la reconnaissance culturelle. De même, ces analyses nous ont permis d'identifier les appareils discursifs et institutionnels et les technologies d'assujettissement, de domination

et de contrôle social. Nous avons relevé également que les luttes ethniques témoignent de la transmutation d'un marqueur d'identité de nature idéologique, l'*Indien* et le *Noir* comme insulte et offense, en un marqueur politique de nature émancipatrice et libératrice. La lutte sociale et ses effets sur le plan psychosocial ont favorisé la réappropriation et la resignification d'une série de catégories, d'institutions, de discours et de pratiques précédemment colonisatrices.

Cela a pu favoriser également un examen critique du rôle des idées et des pratiques révolutionnaires sur le continent latino-américain. Si nombre d'entre elles ont eu un impact positif sur la gestation des processus de transformation sociale, d'autres ont, au contraire, été perçues comme inopérantes, contre-productives, voire régressives en ce qui concerne les communautés ethniques. Pour comprendre cette ambivalence, il est nécessaire de différencier deux tendances au sein de l'« intelligentsia révolutionnaire » latino-américaine : d'une part, nous pouvons identifier le pôle tendant à la reproduction et à l'application « mécanique » des expériences européennes et nord-américaines ; d'une autre, le pôle tendant à l'interculturalisation des horizons normatifs, des discours et des stratégies organisationnelles.

En effet, l'expérience culturelle des communautés ethniques représente un défi théorique et politique majeur pour les projets révolutionnaires qui, par le poids de préjugés relevant de l'ethnocentrisme, n'ont pas été en mesure de comprendre le potentiel critique de ses formes de vie. Des questions d'ordre théorique et politique ont surgi : quelle est la place des peuples indigènes et afro-américains dans les processus révolutionnaires ? Comment la religiosité et la spiritualité indigènes et noires peuvent-elles être comprises dans une perspective révolutionnaire ? Le racisme n'est-il qu'un épiphénomène de la domination économique ? Ces communautés sont-elles des ethnies, des nations ou des peuples ? Quel est le degré d'autonomie qui devrait leur être reconnu dans un État socialiste ? En abordant ces questions théorico-pratiques, « deux tentations épistémologiques » sont sous-jacentes : l'*eurocentrisme* et l'exceptionnalisme « indo-américain ». Alors que le premier se nourrit du « mythe du progrès » inauguré par le scientisme naturaliste et l'humanisme des Lumières, le second se nourrit du contextualisme historico-culturel initié par le romantisme.

Dans le sillage de ces défis théorico-pratiques, la théorie critique latino-américaine naissante a développé de profonds efforts de « traduisibilité culturelle » des discussions sur le « communisme primitif », la « question nationale », l'anti-impérialisme, la décolonisation et l'autodétermination des peuples. Dans l'ensemble, ces réflexions ont contribué, d'une part, à la compréhension interculturelle de la nature du changement social et, d'autre part, à la lutte contre

certaines hypothèses *eurocentriques* de la théorie critique européenne, contribuant ainsi à la décolonisation des pensées politiques alternatives en Amérique Latine.

En effet, l'articulation et la reconnaissance de la diversité culturelle par la pensée critique a connu des pics de création active et d'innovation théorique, ainsi que des chutes d'effacement et d'indifférence. Bien qu'au début du 20e siècle, de nombreuses organisations ethniques aient réussi à forger des alliances avec des mouvements anarchistes, communistes et féministes, la persistance de présupposés normatifs d'origine coloniale a entraîné la désintégration et le délitement des espaces possibles de dialogue et de médiation interculturels. Cette situation est en partie due à une « cécité épistémologique » liée au sentiment antireligieux qui a prédominé dans une grande partie du communisme et de l'anarchisme du XXe siècle.

Cette cécité a été critiquée dans les années 70 grâce aux efforts théoriques et pratiques de compréhension et de dialogue interculturels, qui ont cherché à structurer la relation entre la pensée socialiste et les mouvements indiens de manière plus symétrique et égalitaire. Récupérant des expériences de lutte antérieures, des mouvements sociaux et politiques à caractère ethnique ont réapparu dans le but d'orienter normativement l'horizon de l'émancipation vers la reconnaissance de la diversité culturelle. Afin de mieux comprendre ces transformations, nous avons analysé brièvement certaines discussions théoriques sous-jacentes à l'anarchisme péruvien naissant, ainsi que certaines hypothèses normatives qui ont été décisives dans l'évolution historique du marxisme latino-américain.

Parallèlement à ces processus d'organisation indigène, des acteurs de la société civile, des instituts indigénistes, des missionnaires et des anthropologues critiques ont convergé sur la nécessité de décoloniser les présupposés normatifs présents dans une certaine vision de l'évangélisation, du travail scientifique, de la gouvernance de l'État et de l'horizon normatif de la libération sur le continent. Influencé par la théologie de la libération naissante – qui a émergé dans le contexte du Concile Vatican II –, la théorie de la dépendance et les luttes anticoloniales du tiers monde, un groupe d'anthropologues critiques a organisé une série de rencontres du « Grupo de Barbados », lesquelles ont servi de plateforme pour rendre visibles et pour dénoncer publiquement les pratiques néocoloniales liées à l'assimilation culturelle, à l'exploitation du travail et à la dépossession de territoires (1971, 1977 et 1993). En général, l'objectif de ce groupe était non seulement de dénoncer la condition coloniale dans laquelle vivent les peuples indigènes (domination matérielle et culturelle), mais aussi de souligner la responsabilité des États, des Églises, des acteurs politiques et des scientifiques dans la reproduction de cet état des choses.

Cet examen critique nous a permis d'identifier concrètement les présupposés philosophiques et politiques qui ont respectivement entravé et favorisé une possible fusion interculturelle des horizons. En faisant écho à la question posée par Spivak, *Les subalternes peuvent-elles parler ?*, nous considérons que ce réveil met clairement en scène la capacité des groupes historiquement exploités à lutter contre les processus d'infériorisation, de racialisation et de hiérarchisation culturelle.

Donna Lee Van Cott (2005) estime que l'orientation « classiste » des organisations paysannes et indigènes des années 1930 et 1950 a changé dans les années 1960, développant un programme plus hétérogène de revendications telles que les demandes d'autonomie et de reconnaissance culturelle différenciée. Dans ce contexte, les nouvelles organisations ethniques convergent partiellement avec les expériences de résistance des mouvements de gauche libertaires et autonomistes qui ont émergé après Mai 68. Pour l'essentiel, ces expériences organisationnelles donneront la priorité à la participation et à la prise de décision égalitaires, décentralisées, directes et basées sur l'assemblée, dans le but de préserver l'indépendance politique. Ces organisations ont donc cherché à former des mouvements et des confédérations s'inspirant de structures horizontales. En effet, ces nouvelles organisations ont lutté « pour maintenir l'indépendance et étaient explicitement orientées vers la défense des droits culturels et ethniques et vers l'avancement de revendications territoriales de longue date, par opposition à l'ensemble limité de demandes socio-économiques promues par la gauche [classique] » (Van Cott, 2005, p. 10). [Ma traduction]

Dans une perspective similaire, les travaux d'Yvon Le Bot (2009) formulent trois cycles de formation, de consolidation et d'émergence des mouvements et des partis ethniques en Amérique Latine. Selon lui, 1) le cycle de formation (1964-1978) commence avec la formation de la *Fédération Shuar* et des premières organisations kataristes en Bolivie ; 2) le cycle de consolidation (1977-1990) commence avec la fondation du *Comité d'unité paysanne* (CUC) au Guatemala et des premières organisations indigènes nationales ; et, enfin, 3) le cycle d'irruption victorieuse en politique (1991-) coïncide avec les premières victoires électorales des partis politiques ethniques sur le continent.

À l'aube du XXIe siècle, le continent connaît un cycle de gouvernements progressistes et se réclamant du socialisme, qui ouvrent un nouveau chapitre dans le débat sur la reconnaissance de la diversité culturelle. Les gouvernements de Bolivie et d'Équateur, en particulier, sont parvenus à refonder les institutions politiques par le biais d'assemblées constituantes, en mobilisant un discours décolonial et socialiste fort qui cherchait à canaliser

conjointement les horizons de lutte des travailleurs, des peuples indigènes, des paysans et des femmes. Dans le but de reconstruire l'État dans une perspective plurinationale, les peuples indigènes ont participé pour la première fois à la direction et à la gestion de ces deux pays, ce qui a constitué un jalon transcendantal dans l'histoire des luttes populaires latino-américaines. Malgré leurs avancées politiques, juridiques et sociales en termes de réduction de la pauvreté, de croissance économique et de bien-être social, ces gouvernements progressistes ont dû faire face à une série de contradictions liées avant tout au renforcement des économies extractivistes (consensus sur les matières premières) comme moyen de garantir les droits sociaux.

À la suite de ces processus de lutte et d'organisation, l'État monoculturel latino-américain a, selon Raquel Yrigoyen (2011), connu trois cycles de transformation constitutionnelle. Le premier a débuté au Guatemala, au Nicaragua et au Brésil (1982-1988), le deuxième s'est étendu à la plupart des pays d'Amérique latine (1989-2005) et le troisième s'est développé en Équateur et en Bolivie (2006-2009). Le premier cycle se caractérise par la reconnaissance de certaines revendications des populations indigènes et afro-américaines dans des contextes marqués par des dictatures militaires, des luttes insurrectionnelles et des processus de paix successifs. Dans ce contexte, des pays comme le Guatemala (1985, 1994), le Nicaragua (1987, 1995, 2008) et le Brésil (1988) ont procédé à une série d'accommodations institutionnelles dans le but de reconnaître les peuples indigènes comme des sujets de droits particuliers. Bien que ces réformes s'inscrivent dans des contextes politiques et sociaux différents, elles convergent dans un double effort de démocratisation sociale et de reconnaissance culturelle. D'une part, elles visent à réaliser des transformations dans une perspective post-indigéniste, c'est-à-dire en abandonnant le métissage et l'acculturation en tant qu'objectif politique de l'État. D'autre part, elles présupposent que la reconnaissance culturelle est également une garantie de stabilité et de paix sociale, un objectif fondamental pour tout État démocratique.

Par la suite, la tendance à la transformation institutionnelle s'est étendue à tout le continent (1989-2005), forgeant ainsi un deuxième cycle de transformations qui a coïncidé avec le contenu normatif de la Convention 169 de l'OIT sur les peuples indigènes et tribaux (1989) et la construction du nouveau constitutionnalisme latino-américain. Dans ce contexte, des accommodements constitutionnels et des reconnaissances des droits culturels auront lieu en Colombie (1991), au Mexique (1992-2001), au Paraguay (1992), au Pérou (1993), en Bolivie (1994), en Argentine (1994), en Équateur (1996-1998) et au Venezuela (1999). Comme celles du premier cycle, ces réformes reconnaissent l'identité culturelle, la composition

multiculturelle de la nation et la propriété collective des terres. En particulier, elles reconnaissent de nouvelles formes de participation politique et définissent plus en détail les modalités d'application du pluralisme juridique, en considérant le droit indigène comme une source valide et légale dans l'administration de la justice.

Inspiré par la *Déclaration des Nations Unies sur les peuples autochtones* (2007), un troisième cycle de transformations (2006-2009) s'est développé, qui entend associer la reconnaissance de la diversité culturelle à des politiques d'inspiration socialiste. Ainsi, des pays comme l'Équateur (2008) et la Bolivie (2006-2009) ont établi un nouveau modèle de reconnaissance de la diversité culturelle basé sur le Buen Vivir, l'autodétermination, la plurinationalité et les droits de la nature. Ces dernières années, les processus de révolte citoyenne et de contestation sociale au Chili (2019) et au Pérou (2022) ont également tenté d'ouvrir des espaces de transformation constitutionnelle dans une perspective plurinationale et interculturelle. Héritier du constitutionnalisme social et du constitutionnalisme dit populiste, le nouveau constitutionnalisme latino-américain tente simultanément de démocratiser les institutions de l'État, de reconnaître la diversité culturelle et de protéger les populations les plus vulnérables.

Bien que ce cycle de 30 ans de transformation constitutionnelle représente une avancée majeure dans la reconnaissance de la diversité culturelle, on peut constater un hiatus entre la promulgation des droits culturels et leur mise en œuvre respective (écart de mise en œuvre). En principe, la matérialisation, la modulation et l'application des droits culturels dépendent autant de l'adoption de nouvelles lois, normes, statuts et décrets que de la révision et de la reconfiguration de l'ordre institutionnel existant. Cependant, la réticence des forces politiques et économiques traditionnelles à les mettre en œuvre a conduit les mouvements indigènes et afro-américains à recourir à des formes de mobilisation sociale et d'activisme juridique comme seul moyen de matérialiser les droits culturels. En ce sens, nous constatons que la lutte pour la reconnaissance de la diversité culturelle est progressivement passée d'une demande formelle de visibilité politico-culturelle à une demande de matérialisation effective des préceptes normatifs. En somme, la lutte et le dialogue social ont par conséquent été traversés par la dialectique entre deux pouvoirs constitutifs (le peuple et l'État).

B. L'État plurinational et interculturel

L'analyse historique des luttes pour la reconnaissance de la diversité culturelle nous a permis de mettre en lumière l'importance des processus de construction de formes spécifiques d'autonomie, ainsi que l'articulation programmatique des revendications économiques et culturelles (classe-ethnicité). Ces revendications ont contribué à la mise en place d'importantes transformations de l'État, des imaginaires nationaux et du régime de propriété. Ainsi, la plupart des États latino-américains reconnaissent aujourd'hui, sur le plan constitutionnel, la diversité culturelle de même qu'un répertoire varié de droits socioculturels (autonomie, propriété foncière collective, représentation politique, juridiction spéciale).

L'élargissement de la frontière des droits socioculturels et l'articulation de l'intérêt émancipatoire ont impliqué la mise en œuvre de trois stratégies politiques principales : a) la défense de l'autonomie ; b) la création d'États plurinationaux ; c) la réglementation et la défense de la consultation libre, préalable et informée (CLPI) (Svampa, 2016). Alors que les deux premières stratégies s'inscrivent dans une « logique offensive » d'instauration de formes d'autonomie, la dernière s'inspire d'une « logique défensive » visant à protéger le territoire et la communauté.

Selon Héctor Díaz-Polanco (1991), la revendication d'autonomie est devenue un « fantôme qui hante l'Indo-Amérique », car elle a non seulement guidé et orienté les stratégies organisationnelles et politiques de multiples organisations indigènes et populaires, mais elle a également entraîné la transformation des ordres institutionnels existants. Précédemment, nous avons analysé comment ce « fantôme » a remis en question et transformé les hypothèses politiques de courants politiques hétérogènes qui bloquaient toute transformation de l'État et de la société (indigénisme assimilationniste, marxisme orthodoxe et libéralisme aveugle à la différence).

L'autonomie – comprise comme la forme concrète de l'exercice de l'autodétermination – est instituée dans l'ordre juridique de l'État, qui la « déclare obligatoire ». Il ne suffit donc pas de reconnaître le droit, il faut instituer le régime d'autonomie sur la base duquel les peuples, nationalités ou nations autochtones peuvent : (a) disposer d'une sphère territoriale avec leur propre juridiction ; (b) configurer leur propre gouvernement ou autonomie, conformément à leurs propres systèmes organisationnels, culturels et normatifs ; (c) acquérir les compétences et les pouvoirs qui leur permettent de garantir les droits de leurs membres en tant que partie de la

collectivité, de mener leur bon plan de vie par eux-mêmes, ainsi que de récupérer, d'enrichir et même de modifier, s'ils le jugent nécessaire, leurs complexes socioculturels ; d) gérer, en tant que peuples, leurs propres ressources et avoir accès aux fonds et budgets publics dans l'exercice d'un système coopératif et solidaire national, qui sont essentiels pour la réalisation de leurs droits et pouvoirs d'autogouvernement, d'administration, de justice et autres qui leur sont attribués par leur propre ordre juridique ; e) participer aux organes de décision nationaux et locaux. L'autonomie n'est pas le repli sur soi, l'isolement ou l'autarcie, mais la recherche d'une pleine participation à la vie nationale et locale (Sánchez, 2019, pág. 172).

Si la reconnaissance de l'autonomie est devenue un principe politique fondamental, sa mise en œuvre a pris différentes formes. Il n'existe donc pas de « modèle idéal » de reconnaissance de l'autonomie, ni de domaine d'application préétabli. Parmi ces différents "modèles", nous pouvons mentionner : a) la décentralisation des aménagements institutionnels (Colombie, Pérou) ; b) la reconnaissance des régimes autonomes (Nicaragua et Bolivie) ; et c) l'autonomie en dehors de l'État (EZLN au Mexique) (Sánchez, 2019). Le plus souvent, la reconnaissance de l'autonomie a impliqué une critique du modèle économique, social et politique actuel.

À l'instar d'Héctor Díaz-Polanco (1991) et d'Araceli Burguete Cal y Mayorde (2010), nous pensons que les luttes pour la reconnaissance de la diversité culturelle et la défense de l'autonomie en Amérique latine représentent un nouveau paradigme de transformation politique, car elles ont non seulement conduit à la création de nouveaux ordres constitutionnels et de nouveaux modèles de gouvernance, mais ont également remis en question la propriété privée et l'individualisme en tant qu'approches canoniques de la protection et de la promotion des Droits de l'homme. En ce sens, les expériences de lutte sociale et culturelle dans la région ont construit une nouvelle approche épistémologique, éthique et politique capable de fonder une nouvelle grammaire des conflits sociaux et de créer ainsi un nouveau paradigme politique. Ce paradigme émergent pourrait être lu à la lumière de trois horizons d'émancipation mutuellement interdépendants (Burguete Cal y Mayor, 2010).

Initialement, la construction du paradigme de l'autonomie a émergé dans les années 1970 dans le but de critiquer et de remplacer une vision du politique basée sur des paradigmes coloniaux, assimilationnistes et intégrationnistes. Dans les années 1980, le paradigme émergent a dû opposer son horizon politique au paradigme multiculturaliste basé sur la reconnaissance des minorités ethniques, linguistiques et religieuses au sein des démocraties libérales. Si ce dernier a eu un impact positif sur la justification théorique de la reconnaissance de la diversité

culturelle, sa réception et sa mise en œuvre en Amérique latine dans les années 1990 ont eu tendance à déplacer et à désarticuler la portée transformatrice du paradigme ascendant de l'autonomie.

En effet, le multiculturalisme libéral a connu de grandes difficultés de mise en œuvre dans le cadre du premier et du deuxième cycle de transformations institutionnelles et constitutionnelles dans la région. Ces difficultés montrent clairement les limites d'une politique libérale dans des pays caractérisés par le colonialisme interne, la violence étatique, l'inégalité sociale et la dépendance extractiviste. Les antagonismes politiques du troisième cycle de transformations constitutionnelles (Bolivie et Équateur) montrent également ces limites.

À cet égard, nous pensons que l'approche plurinationale et interculturelle répond de manière plus adéquate aux exigences et aux demandes de reconnaissance, d'autonomie et de redistribution des secteurs populaires. En effet, elle promeut un type d'organisation étatique capable de mettre sur un pied d'égalité politique et juridique les différentes structures civilisationnelles et leurs modes respectifs de production, de participation politique, d'organisation territoriale et d'administration de la justice. Prenant acte de leur potentiel de transformation sociale et culturelle, nous proposons une analyse des luttes pour l'autonomie en Amérique Latine. Celle-ci porte sur certaines approches politiques et juridiques en faveur de l'autonomie, ainsi que sur certaines expériences d'autonomie, en privilégiant particulièrement la présentation des formes d'autogouvernement et d'auto-éducation.

Malgré leurs difficultés et leurs limites politiques et juridiques, trois pays reconnaissent explicitement un type d'autonomie régionale : les régions autonomes (Nicaragua), l'autonomie paysanne indigène originale (AIOC) (Bolivie) et les *resguardos* (Colombie). De leur côté, le Mexique et l'Équateur ne reconnaissent pas constitutionnellement un nouveau champ territorial pour l'exercice de l'autonomie indigène, ce qui explique qu'ils ne disposent pas de mécanismes appropriés pour la réalisation des droits culturels en termes d'autogouvernement. Enfin, les expériences des néo-zapatistes au Mexique et des Wampis au Pérou illustrent un type d'organisation de fait qui, sans reconnaissance étatique, aspire au plein exercice du droit à l'autonomie et à l'autodétermination dans des contextes d'« asphyxie » politique, économique et militaire.

En ce qui concerne la deuxième stratégie politique, la création d'États plurinationaux s'inscrit dans une lutte pour la reconnaissance de la diversité culturelle qui cherche à transcender les canons politiques imposés par le néolibéralisme et le multiculturalisme libéral.

L'État plurinational ne s'appuie pas sur une conception inamovible et non négociable du libéralisme comme seul canon politique et civilisationnel susceptible d'être reconnu (Díaz-Polanco, 2008). Le projet de l'État plurinational se distancie donc du multiculturalisme libéral dans la mesure où il reconnaît politiquement, territorialement et juridiquement la pluralité des expériences civilisationnelles présentes dans les Amériques – andines, amazoniennes, mésoaméricaines, afro-américaines et « occidentales ». Il promeut des formes de reconnaissance de l'autonomie dans le cadre de l'unité de l'État, du dialogue interculturel et de la socialisation des richesses. Cela implique un processus de décolonisation de chacune des sphères de l'État, de ses procédures et de ses présupposés normatifs.

Dans les deux expériences évoquées (Bolivie et Equateur), l'État plurinational postule les principes communautaires de la solidarité, du Buen Vivir/Vivir Bien, de la redistribution de la richesse et de l'interculturalité comme axes structurants d'un modèle alternatif de société. En ce sens, l'État plurinational est de nature « transmoderne »[1]. En effet, il récupère et transcende de manière critique les principes libéraux et *eurocentriques* de l'État moderne basés sur la souveraineté nationale, la citoyenneté abstraite et la liberté individuelle. Ainsi, l'État plurinational prolonge la décolonisation des hypothèses normatives de la modernité *eurocentrique*, en les élevant à un stade d'universalité capable de synthétiser la diversité culturelle du continent et la demande d'égalité matérielle.

Dans cette optique, les constitutions équatorienne et bolivienne élargissent le champ normatif du nouveau constitutionnalisme latino-américain en réaffirmant conjointement l'application des droits économiques, culturels et politiques. Les droits sont garantis par différentes sphères de l'État, qui renforcent le bien-être, la liberté et l'égalité des citoyens. De plus, ces deux constitutions fondent les droits sur une perspective *intégrale*, qui cherche à dépasser la hiérarchie préétablie entre les droits de première génération (civils et politiques), de deuxième génération (économiques, sociaux et culturels) et de troisième génération (collectifs

[1] Il est « transmoderne », car il reconnaît des valeurs culturellement diverses mais universalisables. Santiago Castro-Gomez (2019) estime que certains courants de la pensée décoloniale tendent à faire une critique absolue de la modernité occidentale, dont les conséquences peuvent être contradictoires. En effet, il soutient qu'ils contribuent à la déconstruction de l'envers colonial de la modernité hégémonique, mais manquent d'une proposition de société alternative et ne parviennent donc pas à forger un raisonnement pratique capable d'orienter des luttes politiques concrètes. À la suite de Dussel, Castro-Gomez affirme que cette critique absolue présuppose toutefois un « moment de vérité ou de positivité » reflété dans la notion de « transmodernité », qu'il définit comme suit : « Ce que l'on cherche alors, ce n'est pas de faire de l'ombre à la modernité, mais d'en faire une réalité : « Ce que l'on cherche alors, ce n'est pas à "sauter" par-dessus ou à "fuir" sous la modernité, mais à la traverser en utilisant tous ses outils politiques. Ce sont les sujets coloniaux que la modernité a exclus qui se l'approprient pour en "dépasser" les limites et en proposer une nouvelle répartition. C'est à cette opération (et non à un "exode" de la modernité) que je me réfère par le terme de transmodernité » (p. 210)

et environnementaux). En effet, cette intégralité conçoit la personne comme un être en interaction constante avec la société et l'environnement, c'est pourquoi elle reconnaît l'importance et la complémentarité de toutes les sphères de notre existence (économique, juridique, sociale et culturelle) (Larrea Maldonado, 2010).

Du point de vue interculturel des Droits de l'homme, la lutte pour la reconnaissance des peuples autochtones et afro-américains se fonde sur trois horizons normatifs complémentaires. Premièrement, elle implique la reconnaissance de l'égalité juridique devant la loi, garantissant qu'ils sont reconnus comme des êtres humains dignes, détenteurs de droits et de libertés fondamentaux. Deuxièmement, elle vise la reconnaissance de droits sociaux qui garantissent la satisfaction des besoins fondamentaux pour une vie digne. Troisièmement, elle met l'accent sur la reconnaissance des différences culturelles en tant que condition indispensable à la liberté et à l'autodétermination des peuples autochtones.

En ce sens, nous pensons que la construction d'un type alternatif de société en Amérique latine peut inspirer les expériences de transformation sociale en Europe, en Afrique, en Asie et en Océanie. En effet, les expériences latino-américaines de transformation sociale font partie des processus de formation et d'apprentissage de la raison humaine et, par conséquent, peuvent guider et formuler de nouvelles voies d'émancipation à portée universelle. En ce sens, nous partageons la conviction que toutes les cultures sont, à leur tour, incomplètes et riches d'expériences, de connaissances et d'institutions, dont l'interculturalisation peut contribuer à relever les défis économiques, sociaux et politiques de notre temps.

Dans cette perspective, nous explicitons la contribution des réflexions et des expériences latino-américaines à la formulation, à la justification et à la mise en œuvre de nouveaux droits politiques, sociaux, culturels et environnementaux. L'expérience historique latino-américaine des trois dernières décennies peut contribuer à une refondation du politique non plus sur les présupposés individualistes qui déterminent la forme hégémonique de la modernité politique, mais sur une conception anthropologique de nature holistique qui pose l'acte de reconnaissance intersubjective et interculturelle à la base du lien social et donc du politique.

Selon Boaventura de Sousa Santos (2010)(2021), ce nouveau scénario politique pourrait être interprété en termes de « sociologie des absences » et de « sociologie des urgences ». Selon lui, la première sociologie s'efforce de dévoiler, de déconstruire et de dénaturaliser l'ensemble des processus d'invisibilisation, de mépris et d'exclusion ethnoculturelle (manque de reconnaissance) (colonialisme). La seconde sociologie cherche à valoriser, reconnaître et

reconstruire toute une « écologie des savoirs » (modalités de reconnaissance) historiquement méprisée par la version hégémonique de la modernité (coloniale-impériale, individualiste-capitaliste et technico-scientifique). En effet, comprendre l'intérêt émancipatoire des luttes pour la reconnaissance de la diversité culturelle présuppose le développement d'une nouvelle épistémologie capable de promouvoir le dialogue interculturel et la traduction, et d'orienter ainsi de nouvelles configurations de l'État, de la justice, des droits, de l'égalité et de la citoyenneté.

Nous nous opposons à la lecture néo-conservatrice inaugurée par Samuel Huntington et sa thèse du choc inévitable entre des civilisations intrinsèquement « rivales » et « incompatibles ». Nous nous démarquons également de l'idée d'une mondialisation multiculturaliste, selon laquelle le mode de vie libéral serait le canon civilisationnel incontournable de l'humanité. Nous pensons donc qu'un *monde multipolaire* peut contribuer à créer les conditions institutionnelles, politiques et communicationnelles d'une interculturalisation des Droits de l'homme et des institutions internationales. Cependant, nous prenons une distance critique par rapport à une certaine version de cette multipolarité, qui suppose l'incommensurabilité des valeurs et, par conséquent, le renoncement à des objectifs collectifs en tant qu'humanité. Dans ce cas, la multipolarité pourrait libérer des formes d'impérialisme et de colonialisme en termes de nouvelles « sphères d'influence régionales ».

Au-delà d'une dichotomie entre « Sud global » et « Nord global », la lutte pour la reconnaissance de la diversité culturelle doit être ancrée dans une sorte de critique sociale qui déconstruit et reconstruit les fondements normatifs de la modernité, permettant l'émergence de nouvelles pratiques et institutions de liberté. Dans une perspective post-coloniale et post-impériale, nous considérons qu'une philosophie qui cherche à dépasser le colonialisme doit élaborer une série de réflexions visant à concrétiser normativement l'universalité dans les institutions, les pratiques et les discours, en se débarrassant ainsi des vestiges idéologiques coloniaux (assimilation et dépossession, par exemple). Une grande partie de notre recherche s'est précisément attachée à démontrer la possibilité de construire une théorie critique anticoloniale capable de guider et d'évaluer les horizons de l'émancipation, au-delà des dichotomies réductrices et simplificatrices.

En suivant une ligne néo-nietzschéenne, nous pourrions être tentés de dire qu'il n'y a pas de valeurs universelles, mais plutôt des corrélations variées de forces, des intérêts disparates et des désirs hétérogènes de domination. C'est certainement une possibilité. Cependant, nous pensons que c'est précisément la pratique et l'organisation sociale elle-même qui peuvent offrir

une série d'orientations normatives et de présupposés qui peuvent conduire le raisonnement pratique sur la voie de l'émancipation. Ils donnent ainsi un sens, une finalité et une cohérence non seulement à nos vies, mais aussi aux projets de transformation sociale. Nous sommes convaincus que la reconnaissance de la diversité ethnoculturelle peut être le critère normatif qui pourrait nous guider dans la forêt de la confrontation et de l'apparente « lutte perpétuelle ». De là pourraient émerger les institutions et les présupposés normatifs de l'avenir.

Héctor Javier Valencia Salamanca

Aux sources du politique, la reconnaissance. Apports à partir de l'Amérique latine

Résumé en français :

Des groupes de population expriment des revendications mettant en avant des formes d'identité culturelle souvent historiquement dévalorisées, susceptibles de remettre en cause le statut du citoyen-sujet abstrait, dépourvu d'identité culturelle et ethnique. Ils considèrent que la non-reconnaissance de leur identité culturelle par l'affirmation exclusive d'une identité « citoyenne » supposée être « universelle », constitue une forme d'injustice qui porte atteinte aux principes mêmes du système démocratique. Prenant acte de la dimension intersubjective de la vie en commun, le concept de reconnaissance est devenu une catégorie philosophique et politique centrale dans les débats sur les modalités d'inclusion et de valorisation des pratiques culturelles, des récits symboliques et des identités historiquement exclues et méprisées. Notre thèse se propose d'étudier la centralité de la reconnaissance dans les grammaires morales et politiques émergentes, en mettant l'accent sur son rôle dans la motivation des luttes sociales et de la résistance collective à l'égard de différents systèmes de domination tels que le patriarcat, le colonialisme et le capitalisme. La thèse remet en question les présupposés individualistes et prétendument neutres des institutions politiques modernes et argumente en faveur d'une conception plus inclusive de la justice, dont l'importance semble essentielle pour l'élaboration des politiques, en particulier dans les sociétés multiculturelles et postcoloniales. Elle entend montrer que les luttes pour la reconnaissance de la diversité culturelle en Amérique Latine enrichissent et resignifient les concepts normatifs de justice, d'État, de modernité, de souveraineté et de citoyenneté, tout en promouvant des arrangements institutionnels et des principes normatifs innovants tels que l'État plurinational et interculturel.

Mots clés: reconnaissance, identité culturelle, intersubjectivité, droits culturels, multiculturalisme, Amérique latine.

Abstract:

Population groups are expressing claims based on forms of cultural identity that have often been historically depreciated and are likely to call into question the status of the abstract citizen-subject, deprived of cultural and ethical identity. They consider that the non-recognition of their cultural identity by the exclusive affirmation of a supposedly «universal» «citizen» identity constitutes a form of injustice that undermines the very principles of the democratic system. Acknowledging the intersubjective dimension of life in common, the concept of recognition has become a central philosophical and political category in debates concerning the modalities of inclusion and valorization of cultural practices, symbolic narratives, and identities that have historically been excluded and despised. Our thesis investigates the centrality of recognition in emerging moral and political grammars, focusing on its role in motivating social struggles and collective resistance to different systems of domination such as patriarchy, colonialism, and capitalism. It challenges the individualistic and supposedly neutral assumptions of modern political institutions and argues for a more inclusive conception of justice, whose importance seems essential for policy-making, particularly in multicultural and postcolonial societies. It aims to show that struggles for the recognition of cultural diversity in Latin America enrich and resignify the normative concepts of justice, state, modernity, sovereignty, and citizenship while promoting innovative institutional arrangements and political principles such as the plurinational and intercultural state.

Keywords: recognition, cultural identity, intersubjectivity, cultural rights, multiculturalism, Latin America.