

Honneth y la demanda por el reconocimiento intercultural de los pueblos indígenas

Juan Jorge Faundes Peñafiel*

Perfiles Latinoamericanos, 25(49)
2017 | pp. 303-323
doi: 10.18504/pl2549-013-2017

Resumen

Proponemos un concepto de reconocimiento como base teórica de una propuesta de transformación institucional, en una perspectiva intercultural, democrática y pluralista, condición de posibilidad para la vigencia efectiva de los derechos de los pueblos indígenas. Para ello desarrollamos las tres dimensiones del reconocimiento formuladas por Honneth: el amor, el derecho y la solidaridad, mismas que ponemos en diálogo con otras perspectivas teóricas, para proponer una cuarta dimensión del reconocimiento: la “identidad cultural”, ubicada en el centro de la actual “lucha por el reconocimiento” y por la liberación cultural, política y epistemológica de los pueblos indígenas en América Latina.

Abstract

We propose a concept of recognition as the theoretical basis of a proposed institutional transformation, in an intercultural, democratic and pluralist perspective, condition of possibility for the effective validity of indigenous peoples' rights. We develop the three dimensions of recognition formulated by Honneth: love, law and solidarity. We put this dimensions into dialogue with other theoretical perspectives to propose a fourth dimension of recognition of “cultural identity”, located in the middle of the current “Struggle for Recognition” and by cultural, political and epistemological liberation of the Latin America indigenous peoples.

Palabras clave: reconocimiento intercultural, pueblos indígenas, derechos, Honneth.

Keywords: Intercultural recognition, indigenous peoples, rights, Honneth.

* Doctor en Procesos Sociales y Políticos en América Latina, mención Ciencia Política, por la Universidad de Artes y Ciencias Sociales, Chile. Académico, Universidad Católica de Temuco, Chile.

Introducción

En este trabajo se presentan algunas conceptualizaciones previas y necesarias para luego plantear fórmulas institucionales que articulen las demandas por el reconocimiento de los pueblos indígenas en América Latina. Esto ha llevado a revisar el concepto de *reconocimiento* de Axel Honneth, aceptando el desafío de enlazarlo teóricamente con la propuesta de *reconocimiento intercultural*.

Si bien Honneth se resiste a extender su programa teórico¹ a una dimensión intercultural del reconocimiento, sus exhaustivas prevenciones, por una parte, nos han permitido desplegar un enfoque del reconocimiento de sentido profundo y transformador para, a su vez, construir una propuesta que aquí caracterizamos como horizonte democrático, pluralista e intercultural. Por otra, esas prevenciones nos revelan dos dimensiones: una psicológica, ética y autónoma, y otra moral, antecedentes de todo reconocimiento, el cual nos interpela a hacernos cargo de nuestros miedos, conflictos y prejuicios, mismos que se irradian a las relaciones intersubjetivas, como base para el diálogo y la comprensión recíproca, y como antecedente imprescindible de cualquier deliberación o construcción de acuerdos en lo público.

Con Honneth podremos dilucidar los problemas que quedan fuera del alcance del principio de igualdad instituido como motor de las democracias liberales, frente al reconocimiento intercultural como horizonte que interpela esas formas representativas del Estado nación latinoamericano, para incluir a los pueblos indígenas, junto con su identidad cultural y derechos colectivos, bajo un paradigma intercultural, esencialmente descolonizador y transformador del orden institucional (Faundes, 2015).

¹ Honneth formula un programa teórico con base en el reconocimiento intersubjetivo, aunque toma distancia del enfoque culturalista de Taylor (1993) y Kymlicka (1995). En particular, Honneth (2011b) también busca perfilar una teoría de la justicia en tanto análisis de la sociedad (Sembler, 2012; Cuesta, 2010), que se aparta de las concepciones de Rawls y Dworkin, llegando a explorar las relaciones entre el derecho a la libertad, el mercado y la democracia, aunque no falto de críticas por ello (Gandler, 2012). También marca diferencias con el marxismo clásico y con otros exponentes de la teoría crítica (Honneth, 2007). Así, plantea una alternativa a Habermas desde su mirada moral y precomunicativa, además de que propone una crítica social sensible a las formas de sufrimiento previas al debate público y político de los movimientos sociales, que discute con Fraser (Basaure, 2011: pp. 77-80).

El reconocimiento en Honneth: de la intersubjetividad a la interculturalidad

Para Honneth es posible constatar históricamente sucesivas luchas por el reconocimiento que, sobre la base de relaciones intersubjetivas de reconocimiento recíproco, actúan como motores de las sociedades:

[...] la reproducción de la vida social se cumple bajo el imperativo de un reconocimiento recíproco, ya que los sujetos sólo pueden acceder a una autorrelación práctica si aprenden a concebirse a partir de la perspectiva normativa de sus compañeros de interacción, [...] ese imperativo integrado en el proceso de la vida social actúa como una coerción normativa que paulatinamente fuerza a los individuos a la delimitación del contenido de su reconocimiento recíproco, porque sólo por ello pueden conceder expresión social a las siempre crecientes pretensiones de su subjetividad (Honneth, 1997: pp. 114-115).

Sobre la base de esta premisa, dicho autor formula un modelo de conflicto y de lucha social por el reconocimiento que, siguiendo a Hegel, se despliega en tres dimensiones: amor, derecho y solidaridad (Honneth, 1997: p. 117).

Así, la reproducción de la sociedad y el cambio social ocurren en un proceso progresivo de racionalidad de las relaciones de reconocimiento (Ramaglia, 2008: p. 96), en el cual los sujetos involucrados en la interacción se deben reconocer con determinadas cualidades de valor antes de entablar un proceso de entendimiento comunicativo (Sauerwald, 2008: p. 46). Esto es para transitar desde el campo íntimo de la autorrealización práctica, hasta las estructuras sociales de reconocimiento y las expresiones de menosprecio que le son correlativas (Honneth, 2011a; Herzog & Hernández, 2012: p. 614). De esta forma Honneth, en su concepto de “lucha por el reconocimiento”, articula los procesos psicológicos de la formación de la identidad del individuo en el estadio moral, con las transformaciones generadas en el orden social, como una serie de etapas sucesivas de interacción con el conflicto social (Ramaglia, 2008: p. 94). El reconocimiento intersubjetivo es entonces una manifestación de la autonomía de la persona, pero también constituye en lo social un acto de liberación, un derecho humano esencial, de sujetos y colectivos (Sauerwald, 2008: p. 51). Por eso es que para Honneth las demandas históricas por derechos (libertad, participación política y derechos sociales) muestran una simultánea expansión de las relaciones de reconocimiento recíproco, enmarcadas en las luchas de los grupos colectivos por la conquista de tales derechos (Honneth, 1997: pp. 114-115).

Partiendo desde el aspecto primario del concepto de reconocimiento de Honneth, se puede señalar que el reconocimiento intersubjetivo es el acto de expresar

que el otro *tiene un valor para mí*, porque la otra persona es fuente de valores y derechos. Asimismo, el reconocimiento supone una obligación de reciprocidad, en la que las personas singulares están obligadas con y para con las otras para poder reconocerse a sí mismas. En suma, el reconocimiento es primero un autorreconocimiento (Becka, 2013), y a la vez un heterorreconocimiento que Honneth explora como primer estadio de las relaciones intersubjetivas, en el que el miedo es la condición emocional natural del sujeto desligado del instinto que se abre al mundo y sus conflictos. Carente de control intelectual, el miedo lo llevará al prejuicio o al sometimiento obediente a la masa. Pero si el sujeto aprende desde temprano a reaccionar en forma racional ante las apariencias que inconscientemente supone como peligrosas, si toma conciencia de aquellos impulsos ocultos, negativos e incluso violentos que lo angustian, con base en el autoconocimiento y la autovaloración, el sujeto aprende a tolerar los deseos y los anhelos originados en el miedo, a superarlos en diálogo con él y los otros a través del lenguaje —una autovaloración en reciprocidad—. De este modo se podrán generar las bases para la construcción de relaciones intersubjetivas de reconocimiento y sostener así progresivamente la deliberación democrática pluralista. Se trata de una forma tolerante y liberada de relación consigo mismo y con los demás que condiciona la conducta interpersonal que cada uno espera del otro y estará, necesariamente, asociada con algún grado de “ironía”, entendida como la aceptación de cierta ambivalencia propia de la condición humana (Honneth, 2009: pp. 176-178).

Por el contrario, los sujetos que no despliegan dichos procesos, potenciarán la formación masiva del prejuicio, del odio y de la exclusión social, incompatibles con la formación discursiva democrática (Honneth, 2009: pp. 166-178). Así, el reconocimiento es constitutivo de progreso moral en la sociedad² porque una demanda por reconocimiento que se satisface permite incrementar la calidad de la integración social y “amplía los horizontes de validez para esa sociedad” (Thove, 2008), porque “la calidad social de las sociedades se mide por el grado en que pueden satisfacer las expectativas legítimas de reconocimiento expresadas por sus miembros” (Honneth, 2005: p. 18). Bajo esta fórmula, a mayor desarrollo de relaciones intersubjetivas de reconocimiento, mayor desarrollo social, y viceversa. Una sociedad en la que predomina el reconocimiento recíproco es

² Gandler critica el postulado de Honneth que califica como “una fe en el progreso moral” —por ingenuo u optimista—, ya que las dinámicas de competencia (en el mercado), y las expresiones de intolerancia y exclusión, en muchos casos serían la regla general, y el reconocimiento solo la excepción (Gandler, 2012: pp. 50-51). Este problema lo evidenciamos más adelante en el contexto de los pueblos indígenas latinoamericanos.

una sociedad que se fortalece inclusivamente, mientras aquella donde prima el prejuicio camina hacia su propia descomposición.

Como hemos enunciado, Honneth distingue tres niveles concéntricos o dimensiones del reconocimiento:³ 1) el amor, como la base de todas las relaciones intersubjetivas; 2) el derecho, que corresponde al reconocimiento como relación jurídica sustentada en el principio de igualdad, y 3) la solidaridad, como presupuesto de “relaciones sociales de valoración simétrica” (Honneth, 1997: p. 117).

El amor es el primer estadio del reconocimiento recíproco: “[...] en la experiencia recíproca de atención amorosa los dos sujetos se saben unificados, porque en su necesidad son dependientes del otro ocasional [E]sta relación de reconocimiento está ligada a la existencia corporal del otro concreto, y los sentimientos de uno al otro proporcionan una valoración específica” (Honneth, 1997: p. 118). El amor, como primera relación de interacción de “*un ser-sí-mismo en el otro*”, implica una tensión entre “la entrega simbólica y la autoafirmación individual” (Honneth, 1997: p. 118). El amor articula un modelo de reconocimiento recíproco que constituye la base ontológica y relacional de la autonomía individual. Se tratará del “poder ser *solo*”, en tensión y reciprocidad, “*estar-junto-a-sí en el otro*” (Honneth, 1997: p. 132). Esta primera dimensión del reconocimiento constituye la fusión de la propia realización y la delimitación con el otro con el que se convive.

A continuación, Honneth sostiene que las relaciones intersubjetivas de reconocimiento propias del amor no pueden ampliarse discrecionalmente a otros tipos de interacción diversas de las relaciones sociales primarias (involuntarias) de los padres, hijos, amigos o de las relaciones íntimas. No obstante, el amor siempre será el núcleo estructural de toda relación ética porque “solo aquella conexión simbiótica que surge de la recíproca y querida delimitación crea la medida de la autoconfianza individual que es la base imprescindible para la participación autónoma en la vida pública” (Honneth, 1997: p. 133), con el consiguiente despliegue de las relaciones jurídicas y democráticas de reconocimiento recíproco.

Ya en el marco del derecho y desde Hegel, para Honneth el individuo que ha superado el estado de su autovaloración, su “*conciencia de sí natural*”, actúa y “*se somete a una generalidad, a la voluntad en sí y para sí, a la ley*”. El sujeto se comporta frente a los demás mediante actos que pretenden validez general, de tal forma que “*los reconoce por lo que él mismo quiere valer en tanto que libre y*

³ Para Herzog & Hernández (2012: pp. 614, 616), las esferas del reconocimiento, aunque autónomas conceptualmente, se solapan en la realidad y son la causa de los conflictos sociales desde las respectivas exigencias no cumplidas; muestran así las conflictividades internas en los tres ámbitos sin que uno reemplaza a los otros, conformando una comunidad relacional compleja.

persona".⁴ Es así que mediante las relaciones de derecho se extienden a todos los sujetos como seres libres e iguales, en que la autonomía individual corresponde a un "específico modo de reconocimiento recíproco, encarnado en el derecho positivo" (Honneth, 1997: p. 134). En este sentido, la reciprocidad específica del reconocimiento jurídico, a diferencia de la reciprocidad del amor, solo se ha podido desarrollar en un devenir histórico en el que "el otro" y el "yo", los sujetos de la relación de reconocimiento, "se respetan recíprocamente como sujetos de derecho, porque en común conocen las reglas sociales por las que, en su ente comunitario, derechos y deberes se reparten legítimamente", porque "todo sujeto humano es tenido como portador de cualquier tipo de derechos cuando se le reconoce como miembro de una comunidad social" (Honneth, 1997: p. 134). Entonces, si los sujetos en interacción están de acuerdo con las normas, en tanto que sujetos libres e iguales, opera una forma de reconocimiento del derecho "nueva y ambiciosa", en que "los sujetos de derecho se reconocen, porque obedecen a la misma ley, recíprocamente como personas que pueden decidir racionalmente acerca de normas morales en su autonomía individual" (Honneth, 1997: p. 135).

Paralelamente, en un análisis histórico, Honneth señala que el reconocimiento intersubjetivo en el plano jurídico responde a la expansión de "las luchas por el reconocimiento",⁵ desde el derecho a la libertad, luego la demanda por la igualdad, hasta el más reciente derecho a contar con las condiciones sociales necesarias para el despliegue de dicha libertad e igualdad (los derechos sociales). Por tanto, no bastará solo con la interacción y la valoración intersubjetiva recíproca, porque para la participación legítima e igualitaria en la deliberación democrática el individuo requerirá tanto de la protección jurídica de su libertad, como de "la oportunidad jurídicamente asegurada de su participación en la formación pública de la voluntad", la que solo se logra con el aseguramiento de ciertas condiciones sociales o nivel de vida (Honneth, 1997: p. 144).

⁴ En cursiva, Honneth cita a Hegel en "Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III". En Werke, 20 vols. Karl Markus Michel y Eva Moldenhauer, eds. Frankfurt, 1970, vol. 10, pp. 221 y ss. La traducción corresponde a la versión en español (Honneth, 1997: p. 133).

⁵ Explican Herzog & Hernández que el concepto de "lucha" en Honneth, desde la teoría crítica, es concebido "como un proceso real que permite transitar de una situación social a otra [como] todas aquellas acciones sociales que apuntan al mantenimiento o al cambio de esta situación en tensión". Luego observan un "déficit sociológico" en la noción de "lucha" de Honneth —también ya representado por Honneth a Habermas y este a sus antecesores de Fráncfort—, en tanto no lograría articular los conflictos como constitutivos de un mundo social (sus prácticas, normas e instituciones), siempre abiertos a interpretaciones divergentes, ya que "limita el conflicto como búsqueda de un estado de reconciliación" (Herzog & Hernández, 2012: pp. 612, 614, 618). Un "déficit" similar evidencia Honneth en su negativa a integrar el conflicto cultural en su visión del reconocimiento, según constatamos más adelante.

Explica Honneth que la relación de reconocimiento jurídico, como principio de igualdad o ampliación de los derechos fundamentales, contiene dos campos de las luchas por el reconocimiento: primero, el “principio igualitario”, esto es, aquella ampliación paulatina del contenido material de los derechos hacia nuevas competencias en el estatus o nivel de vida concreto de un individuo. En este caso, mediante el reconocimiento el “derecho gana en contenidos materiales” por lo que las diferencias en las oportunidades individuales de realización en el ámbito social son garantizadas de modo creciente. Segundo, la ampliación o transferencia progresiva del nuevo estatus de derechos conquistado a otros miembros de la sociedad. De esta forma, con el reconocimiento como transferencia social “la relación de derecho se universaliza de tal modo que a un círculo de grupos sociales hasta ahora excluidos o desfavorecidos se les reconocen iguales derechos que a los demás miembros de la sociedad” (Honneth, 1997: pp. 144-145).

Asimismo, para explicar la relación existente entre la valoración intersubjetiva y los derechos fundamentales en el marco democrático, Honneth plantea que “los derechos pueden concebirse como signos anónimos de un respeto social”, y este permite que se genere en el individuo la “conciencia de poder respetarse a sí mismo, ya que merece el respeto de todos los demás”, porque cuando utilizamos la expresión “derechos” como posesión de derechos fundamentales generales, es posible sostener pretensiones cuyo cumplimiento se reclama legítimo (Honneth, 1997: pp. 144-145). En consecuencia, tener derechos habilitará al sujeto a sostener pretensiones socialmente aceptadas e interactuar legítimamente en la sociedad. De este modo se erige el principio de igualdad democrática, fundado en la titularidad (reconocimiento) de derechos fundamentales de todas las personas, en tanto seres libres y no en razón de pertenencia a grupos o élites (Honneth, 1997: pp. 146-147).

Por último, tras relevar el sentido de la autovaloración, por sobre el amor y el reconocimiento de derechos, Honneth propone como tercera dimensión del reconocimiento la “solidaridad”,⁶ como “un tipo de relación de interacción en

⁶ Honneth señala que, desde Hegel, se ha planteado el concepto de “valoración social”, como la interacción del individuo y su grupo, en “una relación de reconocimiento de valoración recíproca, una eticidad sustentada en un horizonte valórico intersubjetivamente compartido” (Honneth, 1997: pp. 148-149). Pero esta fórmula de valoración social presenta el problema de definir cuáles son los objetivos sociales que constituirían tal horizonte general de valoración, porque una noción de “valoración social” supone la disputa de los grupos por alcanzar un sistema de valores válido en general a partir de sus pretensiones valóricas particulares y se determina por la capacidad de unos u otros grupos sociales de hacer predominar su propio horizonte valórico. Así, cuanto más consiguen los movimientos sociales llamar la atención pública sobre su menosprecio, tanto más tienen la posibilidad de elevar el valor social de sus propios objetivos en la sociedad, con lo que se proyectan nuevos conflictos y relaciones asimétricas, por lo que prefiere hablar de “solidaridad” (Honneth, 1997: pp. 155-156).

el que los sujetos recíprocamente participan en sus vidas diferenciables, porque se valoran entre sí en forma simétrica” (Honneth, 1997: p. 157). Las relaciones solidarias son relaciones simétricas de reconocimiento recíproco en las que se releva la identidad colectiva del propio grupo y cada sujeto se sabe valorado por los otros en igual medida. De esta forma, el reconocimiento consiste en que el individuo se sabe miembro de un grupo social capaz de realizar operaciones conjuntas cuyo valor social es reconocido al mostrar “las capacidades y cualidades de cualquier otro como significativas para la praxis común [...] pues solo en la medida en que yo activamente me preocupo de que el otro pueda desarrollar cualidades que me son extrañas, pueden realizarse los objetivos que nos son comunes” (Honneth, 1997: p. 157). Por tanto, lo simétrico para Honneth no significa la valoración recíproca en igual proporción, sino que toda persona igualitariamente “tiene la oportunidad de sentirse en sus propias operaciones y capacidades como valioso para la sociedad” (Honneth, 1997: p. 159). Por ello, este concepto de solidaridad se aplica de preferencia “a relaciones de grupos que viven experiencias de resistencia a la dominación política, en las que el objetivo concreto del grupo busca la oposición al consenso dominante, razón de la relación asimétrica” (Honneth, 1997: p. 157). Este horizonte de valor no es abstracto, sino que se define conforme a las bases ético-morales de cada época histórica, porque solo se pueden determinar adecuadamente los aspectos de lo justo reasegurando y reubicando las estructuras básicas normativas en una época dada (Honneth, 2005: pp. 16-17).⁷ No obstante, Honneth advierte que no propone la legitimidad *per se* del deber de vinculación al marco moral de orientación de una determinada comunidad social; así toma distancia de visiones culturalistas, que únicamente acepta bajo la prescripción hegeliana de que solo podemos vincularnos a la moralidad existente, acotada al contexto específico “en cuanto ésta fuera razonable” (Honneth, 2005: p. 17).

Honneth no valora la diferencia cultural en sí, sino que la somete a un examen de racionalidad, porque para él lo que motiva la lucha social es el convencimiento moral de que los principios de reconocimiento considerados legítimos y consensuados en una sociedad democrática legitiman las luchas de sujetos o grupos por las reformas necesarias para asegurar su inclusión o pertenencia (Tho-

⁷ Adicionalmente, plantea el autor que el reconocimiento solo se puede evidenciar a partir del contraste con las situaciones concretas de discriminación o exclusión, en que los sujetos han carecido en forma evidente del autorrespeto, quienes solo con la protesta activa y la resistencia podrán luchar por su reconocimiento para liberarse del “sentimiento paralizante de vergüenza social” (Honneth, 1997: 147-148). En este sentido, Honneth asocia a cada forma de reconocimiento una forma de desprecio, como el “maltrato y la violación de la integridad física” (al amor), “la desposesión de derechos” (al derecho) y los ataques contra “la dignidad de los sujetos” (a la valoración social [solidaridad]) (Herzog & Hernández, 2012: p. 614).

ve, 2008). Se trata entonces del reconocimiento en tanto expresión del principio de igualdad o de la lucha por el restablecimiento de tal igualdad. Por eso, en la medida en que sujetos iguales incorporan la cultura a la relación de reconocimiento, para el autor habría un “reconocimiento anómalo” (Becka, 2013). No obstante, el mismo Honneth admite la existencia concreta de pretensiones de reconocimiento identitario, a partir de lo cual acepta que es un desafío importante evaluar la procedencia de un cuarto y nuevo principio de reconocimiento dentro de la infraestructura normativa de las sociedades democráticas, esto es, determinar si las diferenciaciones culturales logran ser significativas desde un punto de vista deontológico (Honneth, 2006: pp. 127-128).

Nosotros consideramos que existe la necesidad de proponer un cuarto principio que, asumiendo las luchas materiales de los pueblos indígenas por su reconocimiento, integre a la interacción de este reconocimiento la dimensión de la identidad cultural, más allá de las posibilidades que ofrece el principio de igualdad. Con tal finalidad seguimos las categorizaciones que sucesivamente plantea Honneth en su evaluación, porque nos ofrecerá bases para la propia apreciación del alcance de este cuarto principio de reconocimiento de la identidad cultural,⁸ aunque sostendremos proposiciones finales diversas a las del filósofo de Fráncfort, que serán el punto de partida para nuestra propuesta de un “horizonte democrático, pluralista e intercultural” (Faundes, 2015).

Explica Honneth que las demandas de reconocimiento de la identidad cultural son impulsadas por colectividades que “luchan por el reconocimiento de su independencia culturalmente definida”, y que se fundan en la protección y mejora de las condiciones de vida del grupo social (Honneth, 2006: pp. 128-129). En consecuencia, descarta las demandas que aparecen como colectivas, pero que corresponden a demandas individuales presentadas en conjunto por un grupo social. Aclara que estas acciones se comprenden como parte de las luchas por el reconocimiento jurídico, como principio de igualdad, y que son diversas de otras demandas en las que se reclama el reconocimiento cultural en su sentido de valor absoluto ante la sociedad. Describe, en suma, tres tipos de demandas por reconocimiento cuyas pretensiones podrían considerarse culturales (Honneth, 2006: pp. 128-132): 1) la que busca la “protección contra abusos externos que pueden influir negativamente en la reproducción cultural del grupo” (Honneth, 2006: p. 129); 2) la que apela al reconocimiento de una identidad cultural mediante medidas especiales de protección y promoción de la cohesión de la comunidad. En estos casos “toca al Estado la eliminación de los obstáculos que perjudican o han perjudicado injustificadamente a un grupo

⁸ Para revisar el alcance de los conceptos de cultura, identidad e identidad cultural, desde diversos enfoques críticos, véanse Claros & Viaña (2009), Echeverría (2015: pp. 21-22) y Garzón (2012: pp. 25-29).

social a la hora de desarrollar su vida cultural en relación con la cultura mayoritaria” (Honneth, 2006: p. 129). Y agrega que esta forma de reconocimiento se limita a la satisfacción de la demanda o a la eliminación del perjuicio. Para el autor, estos dos tipos de lucha por el reconocimiento se ubican en el marco normativo previsto por el principio de igualdad de las democracias constitucionales, en tanto que se reclama “para una minoría la misma protección jurídica que tiene garantizada la mayoría” (Honneth, 2006: p. 129).

Finalmente, Honneth llega al tercer grupo (citado en el párrafo previo), el cual demanda el reconocimiento de la identidad cultural que persigue la aceptación de la otra cultura por el grupo mayoritario, incluso la estima de sus orientaciones de valor en cuanto tales. Para dicho autor, los objetivos de este tipo de demandas exceden el principio de igualdad jurídica, porque promueven la estima de sus objetivos y valores “en sí mismos” (Honneth, 2006: pp. 130-131) y, por tanto, ante ellos se necesita considerar “la posibilidad” de un cuarto principio de reconocimiento cultural que deja de adoptar el carácter negativo de protección frente a una discriminación dirigida contra un grupo, para suponer la valoración de la identidad cultural propiamente como tal. Para revisarlo distingue objetivos específicos de las demandas de reconocimiento cultural. Primero, el reconocimiento de la identidad cultural como valor para la sociedad, en el que tal pretensión se supone como “una contribución esencial a la reproducción de la sociedad” porque la cultura reconocida ofrecería un éxito social “indispensable”. Pero tal fundamento implica la dificultad de determinar bajo el reconocimiento de qué principios se podría justificar tal contribución, porque considera que no existe posibilidad de exigir normativamente a otros grupos la evaluación positiva de formas culturales de vida. Segundo, la reivindicación de la cultura como valor absoluto (en sí), esto es, “con independencia de todas las referencias institucionalizadas de valor y, en ese sentido, *absolutamente*” (Honneth, 2006: pp. 131-132). Y más adelante señala: “[...] ya no se trata de asegurar, con la mayor neutralidad axiológica posible, la igualdad de oportunidades de todos los sujetos para realizar sus objetivos vitales, ni de estimar, del modo más justo posible [...] Se trata, más bien, del objetivo, mucho más radical de respetar las prácticas culturales de la minoría como algo socialmente valioso en sí mismo” (Honneth, 2006: pp. 131-132).

Honneth enfatiza que el principal problema de esta pretensión es el carácter deontológico de la misma, esto es, la aceptación de la diferencia cultural como un derecho, como un valor en sí que resulte legítimo en el marco social general. Honneth no acepta esta perspectiva del reconocimiento porque para él conllevaría asumir la normativización del conflicto cultural. Señala que la posibilidad de que esta “estima *cultural*” esté efectivamente vinculada a un cuarto principio de reconocimiento es muy difícil, porque si llegase a existir,

los conflictos culturales que actualmente presentan las sociedades occidentales podrían generar un efecto inverso, negativo en materia de tolerancia, ya que ese cuarto principio significaría asumir el conflicto que emerge cuando todos pretenden reconocimiento como miembros de comunidades culturales diversas cuyas formas de vida exigen la misma medida de atención. Además, ante la eventual consideración de la demanda identitaria, Honneth insiste en el carácter excepcional de esta cuarta esfera de reconocimiento, porque considera que en la gran mayoría de los casos, aunque los grupos posean una autocomprensión mucho más radical de sus propios objetivos identitarios, ellos no trascenderían el horizonte normativo del reconocimiento como “una aplicación innovadora del principio de igualdad” en que se envuelven las políticas identitarias de las democracias liberales modernas.⁹ Y agrega que en este tipo de demanda por reconocimiento de la identidad cultural subsiste el problema de qué medidas políticas y acciones institucionales lo acompañarían en la práctica (Honneth, 2006: p. 133).

Nuestra perspectiva es que si bien la demanda por reconocimiento supone problemas conceptuales e institucionales de los que habrá que hacerse cargo y aunque la expresión radical de aquella pueda relativizarse, la misma respuesta no puede eludir la existencia material de diversos procesos de luchas por el reconocimiento de base cultural, los cuales exigen un horizonte de respuestas en el campo de conflicto, tanto cultural, como político (Zegada *et al.*, 2011: p. 16). A lo menos en el contexto de las sociedades latinoamericanas es imperativo hacerse cargo de esa “identidad *barroca*” —descrita por Bolívar Echeverría— que sobrevive a los primeros colonizadores y que más tarde heredan los nuevos Estados nacionales independientes, en los que los indios latinoamericanos se reinventan, resisten y se permean de la otredad *blanca*; en los que los indígenas asumen el papel de “sujetos en el proceso”, independientemente de las estructuras formales del Estado, actuando “en el subsuelo o en las márgenes de la vida social formal”, mediante una forma de convivencia y estrategia de reproducción de la identidad social que da a la cultura latinoamericana un rasgo específico dentro de la modernidad capitalista (Echeverría, 2005: pp. 196, 214). Se trata de una realidad histórica dual, de exclusión y dominación por parte de élites culturales, políticas y económicas sustentadas en la democracia representativa y el principio de igualdad formal como discurso hegemónico, que ha solapado las luchas democráticas “desde abajo”, no obstante, presentes en Latinoamérica.¹⁰

⁹ En el mismo sentido véase Benhabib (2006: p. 10).

¹⁰ Diversas formas de dar horizontalidad al poder y toma de decisión autónoma (representativas, participativas y comunitarias), que subsisten en “los márgenes” institucionales (Zegada *et al.*, 2011), en el “subsuelo político” (Tapia, 2008: pp. 83-108).

En consecuencia, entendemos las advertencias de Honneth como su negativa normativa a admitir el principio del reconocimiento de la identidad cultural frente a la posibilidad, al riesgo, de una exacerbación identitaria que impida la comunicación y el reconocimiento recíproco, potenciando los conflictos culturales ya existentes o generando nuevos conflictos. Sin embargo, la cuestión radica en que esta posición no pondera del todo los procesos de dominación política, económica y cultural, históricamente sufridos por las sociedades latinoamericanas y que enmarcan las demandas por reconocimiento de los pueblos indígenas, por sobre la progresiva democratización más o menos formal de estos países.¹¹ Así, la demanda identitaria cultural que puede parecer excepcional en el concierto europeo e incluso el global, es una realidad ampliamente presente en América Latina, aunque muchas veces invisibilizada por las estructuras hegemónicas del modelo dominante de un Estado nación monocultural, normalizado como visión única del Estado y del derecho que ha anulado la posibilidad del reconocimiento del otro y su cultura, bajo la reproducción de relaciones de dominación epistemológica (Escobar, 2003), política y cultural.¹² En este contexto, no se dan las condiciones de posibilidad que sustentan la igualdad de oportunidades como base planteada para el reconocimiento en el plano del principio jurídico de igualdad (Honneth, 2006: p. 16). Tampoco podrá haber solidaridad ante la asimetría estructural generada por estos procesos de dominación política, económica y cultural. Por tanto, limitado para alcanzar una cuarta esfera identitaria, el reconocimiento no podrá constituirse en motor de la reproducción de la vida social como propone Honneth, potenciando la reproducción del colonialismo y su violencia (Gandler, 2012: p. 62).

Con todo, en una conclusión preliminar, destacamos la tesis de Honneth sobre el reconocimiento por dos razones centrales. En primer lugar, porque evidencia que muchos de los posibles conflictos culturales son aparentes y pueden ser abordados en el marco del principio de igualdad como virtud de las democracias liberales; y, en segundo, porque, pese a que el autor manifiesta reparos normativos a una cuarta esfera del reconocimiento intercultural, nos ofrece bases para la propuesta de un modelo de carácter intercultural, ya que identifica con claridad sus problemas, relevando la necesidad de hacernos cargo del conflicto “intercultural”, consustancial a esta esfera del reconocimiento.

¹¹ En un enfoque similar, Gandler recoge la crítica de Bolívar Echeverría a Honneth por su “incapacidad de reconocer el ‘*ethos barroco* como otro *ethos* de la modernidad capitalista’ latinoamericana, en tanto realidad social concreta ineludible” (Gandler, 2012: pp. 62-63).

¹² Por ejemplo, Kymlicka pone en duda la posibilidad de éxito de la demanda de reconocimiento identitario en general, pero constata la progresión y perspectivas de profundización de las demandas de reconocimiento y autodeterminación de los pueblos indígenas en América Latina (Kymlicka, 2009: pp. 165-169).

Compartimos con Honneth el que muchas de las demandas empíricas por reconocimiento de la identidad cultural se enmarcan en el profundización del principio de igualdad democrático constitucional, sin implicar una reestructuración extraordinaria y paradigmática de la visión del Estado y del derecho liberal imperante, aunque requiera diversos y complejos ajustes institucionales. Sin embargo y aunque para efectos de análisis se acoja el sentido excepcional que tendría la demanda identitaria en sí (como aquella con pretensión de reconocimiento de totalidad), la dimensión de la lucha por el reconocimiento de la identidad cultural interpela necesariamente los procesos de dominación cultural, política, normativa y epistemológica, que han reproducido los Estados latinoamericanos, y hace imprescindible un rediseño social, epistemológico, político e institucional de carácter intercultural (Santos, 2006). Para ello, es necesario trabajar con intensidad en la construcción de ciudadanías situadas en lo público, conscientes de la autovaloración y la valoración recíproca como presupuesto de la formación discursiva de la voluntad democrática (Honneth, 2009: p. 178), en cuyo contexto el problema de la identidad como lucha por el reconocimiento necesita de un trasfondo ético-político (Thove, 2008), mismo que ofrece Honneth con su propuesta de reconocimiento intersubjetivo. Pero al mismo tiempo, como venimos sosteniendo con alguna distancia de Honneth, los dilemas de la identidad deben abordar los conflictos asociados al reconocimiento en el plano cultural, como condición de ser del reconocimiento (Díaz-Polanco, 2000). Es decir, como consecuencia conexas y necesarias al reconocimiento intersubjetivo emerge el reconocimiento intercultural, aunque siempre en tensión y conflicto.

Recapitulando, hemos dicho que Honneth plantea la existencia de las relaciones solidarias de reconocimiento enmarcadas en la lucha ante la asimetría, el menosprecio, la opresión o la exclusión que subyacen en la sociedad. Pero si bien las relaciones intersubjetivas de reconocimiento solidario pueden ser el motor de la construcción social, también es cierto que en muchos contextos históricos y sociales actuales la asimetría, el menosprecio, el no reconocimiento, son una consecuencia determinada por los procesos de colonización que impiden el proceso virtuoso propuesto por Honneth (Gandler, 2005: p. 62). Por lo tanto —separándonos de Honneth—, en estos casos el conflicto cultural ya se encuentra presente en las relaciones sociales y políticas, por lo que es imprescindible que se aborde como presupuesto necesario de las luchas por el reconocimiento. Es por eso que diremos desde Fernet-Betancourt que el conflicto es consustancial al reconocimiento y, en consecuencia, una propuesta para el reconocimiento de los pueblos indígenas en América Latina debe considerar los mecanismos institucionales de abordaje de tal conflicto, asumir las relaciones de poder y dominación que contiene (Herzog & Hernández, 2005: p. 620), junto a las

acciones políticas y los procesos sociales asociados a tales luchas (Thove, 2008). Pero al mismo tiempo las transformaciones institucionales devienen, en medida relevante, de un sentido del reconocimiento bien explicado por Honneth que es prejurídico y prepolítico, por tanto, que no se explica solo desde la idea de un conflicto social, porque la fuerza expansiva de las demandas por reconocimiento que se procesan mediante el reconocimiento jurídico no impiden que sigan existiendo espacios de sufrimiento personal (una autocomprensión a la que no llega el derecho ni la política), en los cuales la mirada prepolítica es rescatada por Honneth como ese primer estadio de menosprecio cotidiano de angustia que apela al diálogo y la valoración recíproca.

Entonces, bajo la noción de lucha por el reconocimiento de Honneth —en sus esferas del amor, del derecho y la solidaridad, a las que hemos agregado el reconocimiento de la identidad cultural— surge una nueva articulación de relaciones éticas, políticas y jurídicas que recíprocamente permiten a los sujetos valorar a los otros con quienes están socialmente en interacción, en tanto capaces de operaciones, de facultades y de derechos, que participan ahora de la nueva valoración social construida en la relación intersubjetiva de reconocimiento recíproco, solidaria y en un plano simétrico (Honneth, 1997: p. 157). Así se construye un proceso continuo de ampliación de derechos desde la libertad, la igualdad, los derechos sociales, hasta el derecho a la identidad cultural de los pueblos indígenas, como ámbito ulterior de interacción del reconocimiento pero desde una redefinición democrática pluralista e intercultural en América Latina.

Asumimos que el reconocimiento intercultural determina conflictos, de ahí que la tarea del reconocimiento y del aseguramiento de sus condiciones de existencia implicará el doble esfuerzo de desarrollar diversas estrategias, tanto de diálogo, como del diseño urgente de caminos institucionales para canalizar tales conflictos que no siempre tendrán una solución asegurada, pero cuyo silenciamiento puede ser fuente de más y profundos clivajes.

Desde este lugar conceptual, en los márgenes teóricos del planteamiento de Honneth, pero como punto de partida para nosotros, consideramos imprescindible la inclusión de la dimensión intercultural del reconocimiento, de alcance político, jurídico e institucional, como condición de posibilidad para el ejercicio material de los derechos de los pueblos indígenas.

La lucha por el reconocimiento en un paradigma intercultural

El concepto de reconocimiento hasta aquí expuesto, dado su sentido esencialmente transformador, nos permite articular caminos interculturales entre sujetos, culturas o pueblos que se enfrentan y disputan las condiciones neces-

rias para su existencia cultural, social, económica, territorial y política, porque —siguiendo a Salas— la interculturalidad supone el “hetero-reconocimiento de culturas diversas que han vivido en asimetría”, como una categoría eminentemente ética que remite a un mundo abierto que se debe construir para poder “con-vivir” (Salas, 2003: pp. 59-61). La interculturalidad nos interpela a no caer en la trampa identitaria, y a no perder la narrativa de la identidad propia, reubicándola y recontextualizándola espacial y temporalmente, con la obligación de interpretarla, argumentando y reconstruyendo valores y normas “pluri-universales”, porque todas las culturas generan sus universos de sentido propio. Esto determina la imposibilidad teórica de subsumir por completo al otro en “mi” sistema de interpretación, surgiendo así el imperativo ético (para la acción política, la filosofía y el conocimiento en general), de no poder prescindir de los “lugares” en que se forjan las racionalidades. Este enfoque del reconocimiento significa una relación nueva entre el *sí mismo* y el *otro*, mismos que pueden cambiar las relaciones asimétricas actuales para trascender en el marco de un nuevo diálogo intercultural (Salas, 2003: pp. 59-61).

En consecuencia, la interculturalidad implicará, necesariamente, un reposicionamiento de la relación entre culturas, así la idea del “inter” se distancia de conceptos como aculturación, transculturación y de la forma que en general se ha entendido el mestizaje, el cual supone la absorción evolutiva de las culturas (Salas, 2003: pp. 58-61).¹³ La interculturalidad así entendida comprenderá en esencia la idea de liberación o contracolonialidad que exige estar consciente de que la lucha por el reconocimiento con frecuencia no será aceptada y que muchas veces detrás de una acción que se dice intercultural, existirá aún el deseo de primacía de una cultura sobre otra (Salas, 2003: pp. 58-61). De ahí surge la relación también consustancial *reconocimiento-conflicto*, porque hablar de reconocimiento será hablar de la lucha por la liberación del espacio ocupado por el otro, europeo, civilizador, blanco, hombre, rico, hoy también global, el cual disputa las condiciones de existencia de este *otro* u *otra* indígena, pobre, mujer, excluido, latino, que irrumpe incisivamente reclamando sus condiciones de existencia ocupadas (Fornet-Betancourt, 2011: p. 21). En este sentido, el reconocimiento

¹³ Echeverría desarrolla una concepción del *mestizaje* como “la intervención en el otro y la apertura al otro” (2005: pp. 196-197). Describe la “convivencia en mestizaje” como una “constitución de identidad que [...] no implica en principio la negación de los otros [...] sino que requiere de la otredad” en la misma medida que resiste y reafirma su propia identidad reconstruida y reinventada en la historicidad latinoamericana y los sucesivos embates modernizadores, como el actual *shock* de la globalización neoliberal (Echeverría, 2005: pp. 211-215). En el mismo sentido, no podemos considerar esta visión del mestizaje como una mera *mezcla* o *hibridación* cultural, que Salas refiere genéricamente. Es más, compartimos con Echeverría ideas basales sobre la historicidad de la dominación, resistencia y reinención identitaria indígena en América Latina.

no es solo una aspiración, sino que es una dialéctica, una lucha y liberación que plantea una interpelación ética y un simultáneo camino de transformación institucional, el “deber ético de la transformación” (Dussel, 1998: p. 559) como condición de la reproducción de la vida de la víctima y del desarrollo de la vida humana en general (Salas, 2003: p. 124). Es un principio formal y material que se preocupa centralmente de buscar cómo asegurar las normas necesarias para alcanzar dicha transformación de la sociedad globalizada, lo que nos desafía a formular caminos políticos e institucionales como requisito de posibilidad de dicha transformación (Salas, 2003: p. 124). Este principio es fundamental a partir de “una ética material” que no se opone pero supera la racionalidad discursiva puramente formal de la ética del discurso, para enfrentarse a la “factibilidad práctica” (Dussel, 1998: p. 233). En síntesis, el reconocimiento significará tanto asegurar las condiciones materiales para el ejercicio colectivo de la identidad cultural (Fornet-Betancourt, 2011: p. 21), como desarrollar las condiciones institucionales necesarias (las normas), ambas como condiciones de posibilidad requeridas para la reproducción del sujeto en su contexto.

Los derechos humanos en un enfoque intercultural

Una actitud intercultural supone que la persona se produce a sí misma como ser social actual entre culturas, que enfrenta el conflicto como propio de la condición humana y, al mismo tiempo, que la sociedad solo es posible desde el reconocimiento recíproco (Höffe, 2008: pp. 197-209). En consecuencia, habrá que ocuparse tanto de las posibilidades de autorrealización, como de establecer las condiciones básicas de la existencia humana. Así, sostenemos que los derechos humanos como condiciones de posibilidad del reconocimiento de los pueblos indígenas (Faundes, 2013) tienen una dimensión moral o normativa esencial e irrenunciable, y otra antropológica de reciprocidad, por lo que son *per se* de toda persona, aunque se despliegan recíprocamente y se legitiman con la condición de su mutua correspondencia (Höffe, 2008: pp. 197-209). Son irrenunciables y recíprocos. Conjuntamente, la identidad cultural contiene intereses trascendentales que solo son factibles en reciprocidad, luego, aunque los derechos humanos son autónomos de las culturas en su legitimidad normativa, son también culturalmente dependientes en su contexto (Höffe, 2008: pp. 197-209). Los derechos humanos poseen un fundamento universal radicado en la esencia de la naturaleza humana, pero en el marco de cada contexto cultural desplegarán su configuración específica. Esto es, sin perjuicio de los conflictos consustanciales a las relaciones interculturales y los complejos caminos que se requiere para lograr la convivencia intercultural, basada en esfuerzos

de diálogo intercultural (Salas, 2003: pp. 155-159). Estos derechos entran en interacción en las diversas culturas, las que podrán alcanzar acuerdos en torno a sus mínimos ético-culturales (Cortina, 2010: pp. 30-32) y hacer reserva de sus pretensiones culturales absolutas mediante diálogos democráticos complejos entre culturas que luchan por su respectivo reconocimiento (Benhabib, 2006: p. 10). No obstante, para alcanzar tales acuerdos —como hemos dicho— será preciso luchar y ocupar el espacio negado, transitando a nuevos escenarios sociales e institucionales que viabilicen el diálogo, con lo que el reconocimiento muestra, al mismo tiempo, su carácter consensual y su carga emancipadora radical, sus paradójicas condiciones de existencia e imposibilidad —diálogo y conflicto—, que conviven en una tensión instalada en la demanda por reconocimiento de los pueblos indígenas latinoamericanos.

En consecuencia, aunque no buscamos debatir aquí en torno a cuáles son los valores o derechos esenciales comunes a la condición humana y que llamamos universales, sí podemos dejar planteado que aquella es también una definición intercultural que debe resolverse en el diálogo de cada cultura y por las diversas culturas en cada sociedad (Cortina, 2010: pp. 30-32), porque la universalidad no es una definición normativa acordada mediante instrumentos internacionales como la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948. Su sentido universal corresponde a ciertos mínimos éticos que son compartidos, respectivamente, por las más diversas culturas a nivel global y que, por cierto, son leídos y releídos acorde a los nuevos tiempos y en los diversos contextos.

A modo de conclusión: el reconocimiento del *otro* y sus condiciones de existencia como pacto constituyente

Honneth nos ha permitido identificar la pretensión de valor absoluto de la cultura en sí y el conflicto entre culturas, como problema del reconocimiento de la identidad cultural. Luego nosotros, asumiendo la existencia de este conflicto y el carácter político liberador anticolonial de las luchas por el reconocimiento en América Latina, vemos en la dinámica del reconocimiento un lugar para el diálogo entre culturas, aunque asumimos que no necesariamente podremos alcanzar soluciones generales para todos los contextos, ni menos una fórmula universal. No obstante, sí consideramos que se requiere un examen situado desde y en los diversos contextos, en especial en los espacios fronterizos entre culturas (Santos, 2006: p. 112), que permita acuerdos (de alcance limitado dados estos conflictos) que posibiliten una nueva institucionalidad. Sería una tarea de reconocimiento recíproco y traducción intercultural fundada en la dignidad humana como valor irreductible y autónomo, que precede a los valores socia-

les (Honneth, 1997: p. 230). Asimismo, debe ser una tarea en la que estemos abiertos a alcanzar consensos públicos en la interacción de lo individual y lo social y abordando los conflictos subyacentes y subsistentes mediante el diálogo intercultural; una opción deliberativa que no presupone que las partes ya están dadas (Faundes, 2015: p. 8), que nunca es posible del todo, cuya clave es intercultural y paradójica, en la que las partes luchan por estar y decir.

El concepto de reconocimiento establecido aquí como presupuesto de nuestra propuesta se elabora desde los elementos prejurídicos de la autovaloración humana en reciprocidad (amor); después se ha desarrollado bajo las diversas formas del principio jurídico de la igualdad democrática (derecho) y la solidaridad, como valoración simétrica y respeto del otro en tanto sujeto igual o grupo igual; para luego asumir la identidad cultural de dicho *otro* como condición de posibilidad de su propia existencia. En definitiva, este *reconocimiento intercultural* plantea la necesidad de buscar los principios y las condiciones materiales (culturales, sociales, políticas, económicas, institucionales y jurídicas) que permitan un convivir universal e intercultural de los diversos *otros* y *otras* en sus diversos contextos, porque reconocer auténticamente implica el imperativo ético, normativo e institucional de prever las condiciones necesarias para asegurar las condiciones de existencia del otro, la cual, al mismo tiempo, es supuesto de mi o nuestra existencia (Salas, 2003: pp. 121,124). En este sentido, los derechos humanos exigen el respeto por el otro, su religión, sus valores, cultura y territorio, como condiciones fundamentales y recíprocas de mi religión, mis valores, cultura y territorio. Se alcanza una ecuación ética y normativa intercultural, en la que la vigencia de los derechos humanos de unos y otros, de todos, en y sus culturas, se sustenta en el respeto recíproco y solidario de tales derechos, como mutuas condiciones de existencia.

En consecuencia, proponemos un horizonte político institucional utópico, en tanto deseado pero siempre inacabado (Lechner, 1984), en el que se asigna un valor normativo al reconocimiento y las condiciones de existencia del *otro*, incluyendo su dimensión colectiva, porque se trata de aceptar que las culturas tienen un valor en sí que requiere respeto social y aseguramiento institucional. Ese valor encontrará legitimación en la interculturalidad, como máxima ética virtuosa de convivencia entre sujetos y sus culturas, alternativa al camino sin retorno del fundamentalismo, la intolerancia y la exclusión (Salas, 2003: p. 61).

Para los pueblos o naciones indígenas de Latinoamérica —en particular, su condición originaria, anterior a la instalación de los propios Estados—, será precisamente el fundamento de legitimidad que, como sujeto político constituyente, acompañará su lucha por el reconocimiento de la identidad cultural. Entonces, junto a los factores estrictamente subjetivos y los sociales que ya incluye Honneth, el reconocimiento de la identidad cultura se traducirá en la afir-

mación política y material del derecho fundamental a la supervivencia cultural. Luego, en el campo jurídico institucional, veremos cómo este derecho formará parte de un núcleo normativo fundamental, exigible a los Estados en el marco del derecho a la libre determinación de los pueblos indígenas, como el derecho fundante del pacto constituyente (pendiente) “entre pueblos” (Yrigoyen, 2011: p. 149) en que los pueblos indígenas, como sujetos originarios, y los demás actores sociales, acuerdan un nuevo horizonte institucional, diverso, inclusivo y democrático, resultado de las luchas por el reconocimiento y expresión de la solidaridad en diálogo con la interculturalidad.

Referencias

- Basaure, M. (2011). Reificación y crítica de las patologías sociales en el marco del proyecto de teoría crítica de Axel Honneth. *Enrahonar*, (46), 75-91.
- Becka, M. (2013). *Reconocimiento como base de la interculturalidad —hacia una práctica transformadora—*. Ponencia presentada en el Coloquio Internacional Reconocimiento e Interculturalidad. En torno a la obra de Axel Honneth, UCT, 12 y 13 de marzo, Temuco, Chile.
- Benhabib, S. (2006). *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global*. Buenos Aires: Katz.
- Claros, L. & Viaña, J. (2009). La interculturalidad como lucha contrahegemónica. Fundamentos no relativistas para una crítica de la de la superculturalidad. En Viaña, J., Claros, L., Estermann, J., Fornet-Betancourt, R., Garcés, F., Quintanilla V. & Ticona, E. (Eds.). *Interculturalidad crítica y descolonización. Fundamentos para el debate* (pp. 81-147). La Paz: Convenio Andrés Bello.
- Cortina, A. (2010). *Justicia cordial*. Valencia: Trotta.
- Cuesta, M. (2010). Preguntas y problemas en torno a la reificación... de Axel Honneth. *Pensar. Epistemología y Ciencias Sociales*, (5), 205-210.
- Díaz-Polanco, H. (2000). Los Dilemas de la Diversidad. En Castro, M. (Ed.). *Actas. XII Congreso Internacional de Derecho Consuetudinario y Pluralismo Legal: Desafíos del Tercer Milenio* (pp. 1009-1020). Arica: Universidad de Chile.
- Dussel, E. (2006). *Filosofía de la cultura y la liberación: Ensayos*. México: UNAM.
- Dussel, E. (1998). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y exclusión*. Madrid: UNAM/Trotta.

- Echeverría, B. (2008). *Vuelta de siglo*. México: Fundación Editorial el perro y la araña.
- Escobar, A. (2003, enero-diciembre). Mundos y conocimientos de otro modo. El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano. *Tabula Rasa*, (1), 51-86.
- Faundes, J. (2015). Reconstrucción intercultural de los derechos humanos. Apuntes para el reconocimiento de los pueblos indígenas en América Latina. *Justiça do Direito*, 29(1).
- Faundes, J. (2013). Derechos humanos en un enfoque intercultural. En Álvarez, M. & Cippitani, R. (Eds.). *Diccionario analítico de derechos humanos e integración jurídica*. Roma-Perugia-México: Istituto per gli Studi Economici e Giuridici.
- Fornet-Betancourt, R. (2011). *La filosofía intercultural y la dinámica del reconocimiento*. Temuco: Ediciones UC Temuco.
- Gandler, S. (2012, mayo). Reconocimiento versus *ethos*. *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, (43), 47-64.
- Höffe, O. (2008). *Derecho intercultural*. Barcelona: Gedisa.
- Herzog, B., Hernández, F. (2012). La noción de «lucha» en la teoría de reconocimiento de Axel Honneth Sobre la posibilidad de subsanar el «déficit sociológico» de la Teoría Crítica con la ayuda del Análisis del Discurso. *Política y Sociedad*, 49(3), 609-623.
- Honneth, A. (2011a). *La sociedad del desprecio*. Madrid: Trotta.
- Honneth, A. (2011b). *Das Recht der Freiheit: Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*. Berlín: Suhrkamp.
- Honneth, A. (2009). *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la teoría crítica*. Madrid: Katz.
- Honneth, A. (2007). *Reificación. Un estudio de la teoría del reconocimiento*. Buenos Aires: Katz.
- Honneth, A. (2006). Redistribución como reconocimiento: Respuesta a Nancy Fraser. En Fraser, N. & Honneth, A. *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico* (pp. 127 a 133). Madrid: Morata.
- Honneth, A. (2005, julio-diciembre). Reconocimiento y justicia. Entrevista Axel Honneth. Entrevista de Francisco Cortés Rodas. *Revista Estudios Políticos*, (27), 9-26.
- Honneth, A. (1997). *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos*. Barcelona: Crítica.

- Kymlicka, W. (2009). *Las odiseas multiculturales. Las nuevas políticas internacionales de la diversidad*. Barcelona: Paidós.
- Kymlicka, W. (1995). *Multicultural Citizenship*. Oxford: Oxford University Press.
- Lechner, N. (1984). *La conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado*. Santiago: Flacso Chile.
- Mouffe, Ch. (1999). *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo y democracia radical*. Buenos Aires: Paidós Ibérica.
- Ramaglia, D. (2008). Reconocimiento y liberación: Axel Honneth y el pensamiento latinoamericano. Por un diálogo entre el Sur y el Norte, de Gregor Sauerwald. *Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas*, 10(1), 93-97.
- Salas, R. (2003). *Ética Intercultural*. Santiago: Ediciones UCSH.
- Santos, B. de S. (2006). *Conocer desde el sur. Para una cultura política emancipatoria*. Lima: Facultad de Ciencias Sociales-Universidad de San Marcos.
- Sauerwald, G. (2008). *Reconocimiento y liberación: Axel Honneth y el pensamiento latinoamericano. Por un diálogo entre el Sur y el Norte*. Münster: Lit Verlag.
- Semler, C. (2012). Axel Honneth, Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit. *Revista de Filosofía*, (68), 216-220.
- Tapia, L. (2008). *Política Salvaje*. La Paz: Clacso/Muela del Diablo.
- Thove, K. (2008, diciembre). Nancy Fraser; Axel Honneth, ¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico. *Ética, justicia y economía*, 10, recuperado el 1 de junio de 2013, de http://eticajusticiaeconomia.blogspot.com/2008_12_01_archive.html
- Taylor, Ch. (1993). *El multiculturalismo y la política de reconocimiento*. Mexico: FCE.
- Yrigoyen, R. (2011). El horizonte del constitucionalismo pluralista: del multiculturalismo a la descolonización. En Rodríguez, C. (Coord.). *El derecho en América Latina. Un mapa para el pensamiento jurídico del siglo XXI* (pp. 139-159). Buenos Aires: Siglo XXI.
- Zegada, M. T., Arce, C., Canedo, G. & Quispe, A. (2011). *Democracia desde los márgenes: transformaciones en el campo político boliviano*. La Paz: Clacso/Muela del Diablo.

Recibido el 9 de diciembre de 2013.
Aceptado el 27 de noviembre de 2015.