

See discussions, stats, and author profiles for this publication at: <https://www.researchgate.net/publication/341910567>

# Justicia e interculturalidad. Conflictos y desafíos jurídico-políticos en el Wallmapu (Chile)

Chapter · January 2017

---

CITATIONS

3

READS

224

2 authors, including:



**Ricardo Salas Astrain**

Temuco Catholic University

77 PUBLICATIONS 157 CITATIONS

SEE PROFILE

Some of the authors of this publication are also working on these related projects:



proyecto 1090153: Intersubjetividad y Reconocimiento en la Filosofía Contemporánea” [View project](#)



Protocolo de atención con pertinencia cultural a usuarios mapuche en los tribunales de la Araucanía (Proyecto Fondef Idea ID16110424 - 2017-2019) [View project](#)

# Justicia e interculturalidad

*Análisis y pensamiento  
plural en América y Europa*

**Marianella Ledesma Narvéez**  
(Coordinadora)

CENTRO DE ESTUDIOS CONSTITUCIONALES  
TRIBUNAL CONSTITUCIONAL DEL PERÚ

## Justicia e interculturalidad. Conflictos y desafíos jurídico-políticos en el *Wallmapu* (Chile)<sup>1</sup>

**RICARDO SALAS ASTRAIN**

U C de Temuco - Chile  
Facultad de Ciencias Sociales

**JORGE FAUNDES PEÑAFIEL**

UC de Temuco – Chile  
Facultad Ciencias Jurídicas

**Resumen:** Desde los contextos y los conflictos histórico-culturales radicados en la instalación misma de los estados latinoamericanos, este trabajo aborda las respectivas búsquedas y puentes entre la filosofía crítica europea y la filosofía intercultural latinoamericana sobre la justicia y el reconocimiento, visualizando el papel jugado por las resistencias de los pueblos indígenas y sus luchas por el reconocimiento. Para ello, mostraremos desde una perspectiva interdisciplinaria, en especial a partir de la experiencia del Estado chileno en territorio Mapuche -que en lengua mapuche se le denomina Wallmapu-, las insuficiencias de dichos procesos sociales y políticos que buscan restablecer la justicia, evidenciada por la espiral de la violencia que actualmente sufre la “Araucanía”. Este propósito exigirá una recompreensión de las relaciones interculturales en la Macrorregión sur de Chile.

[ 693 ]

Con este fin, proponemos una noción mucho más completa y compleja de la justicia -que denominamos “justicia intercultural”-, en tanto hacer justicia implica reconocer, porque sin reconocimiento no hay justicia posible. Se trata de una concepción crítica de la justicia en contexto que asume deontológica y políticamente el desafío del reconocimiento intercultural,

---

<sup>1</sup> Artículo elaborado en el marco del proyecto FONDECYT N° 1170383, “Problemas y perspectivas de una teoría contextual de la justicia” y del proyecto FONDECYT N° 11161079 “El derecho fundamental a la identidad cultural de los pueblos indígenas en Chile, debates y problemas a la luz de la jurisprudencia conforme al Convenio N° 169 de la OIT”.

de carácter constituyente e incluyente de la plurinacionalidad que debe ser operada desde una institucionalidad que articule transversalmente el derecho fundamental a la identidad cultural de los pueblos indígenas que, a su vez, fundamenta y se sostiene, en los derechos colectivos de estos pueblos.

**Palabras claves:** Justicia – Reconocimiento – Interculturalidad – Derechos Humanos e Indígenas

**Abstract:** *Taking into account, as the guideline point, the contexts and the historic and cultural conflicts, whose origin is found in the installation of the Latin American states themselves, this paper looks for the common points between the European critical philosophy and Latin American intercultural philosophy on justice and recognition. In this point, it will be emphasized the role played by the indigenous peoples and its struggle for their recognition. In order to achieve this, we will use an interdisciplinary perspective – with emphasis in the experience of the Chilean State into the Mapuche People land (as well-known as Wallmapu) – that makes possible to reveal the weaknesses of these social and political process who tries to restore the justice. This problem is easily checkable attending to the spiral of violence that currently suffers the “Araucania”, and will require a re-understanding of intercultural relationship in the interethnic lands of southern of Chile.*

*With this final purpose, we propose a much wider and complex definition of justice – that we name “intercultural justice” – because to make justice means to recognize and without recognition there is no justice. It is, overall, a critical definition of justice inside a context that assumes both deontologically and politically the challenge of the intercultural recognition. All this process will assume a constituent and inclusive profile of the plurinationality which needs to be developed from an institutional framework that taking as reference point the fundamental right of the cultural identity of the indigenous peoples that, on its owns, it founded and sustained in the collectives right of these peoples.*

**Keywords:** *Justice - Recognition - Interculturality – Human and Indigenous Rights*

[ 694 ]

## INTRODUCCIÓN

La filosofía política contemporánea, en los últimos cincuenta años, se ha dedicado centralmente a la elaboración de una “teoría de la justicia”. Esta problemática teórica empero no es solo parte del quehacer filosófico -que surge y se despliega a partir de las propuestas paradigmáticamente defendidas por Rawls y Habermas-, sino que está asociada ciertamente a un controversial diagnóstico acerca de las estructuras económico-políticas y culturales de la postmodernidad capitalista. Se enmarca en el clamor por

una racionalidad político-jurídica posible ante las irracionalidades de estos tiempos de globalización capitalista y de la deslocalización de las formas de ganarse la vida, gobernados por la lógica del consumo selectivo de algunos, como marcados por los dramas y sufrimiento de grandes sectores sociales, asociado a la discriminación, a la exclusión y a la profunda desigualdad de nuestras sociedades latinoamericanas.

Quizás la más importante pregunta que podemos hacer hoy es aquélla que formulaba el título del texto de Van Parijs en 1991: **¿Qué es una sociedad justa?**. Esta interrogante continúa siendo apremiante teórica y prácticamente para los pensadores sociales que buscan cambiar el orden de las cosas y bosquejar claves para un futuro justo para nuestras sociedades. En ella se juega realmente la posibilidad de un “vivir juntos”, más allá de la corrupción, de la discriminación, de la pobreza y de las desigualdades entre clases y grupos sociales. En consecuencia, lo que acontece en las últimas décadas acerca de este cuestionamiento a nivel mundial, explicita la gran magnitud y complejidad de la injusticia en las estructuras socioeconómicas y políticas ligadas al desenvolvimiento del capitalismo global. Este capitalismo globalizado rige prácticamente la vida de todos los seres humanos y desencadena implacables consecuencias sobre la sociedad, la cultura y la naturaleza (Altvater 2006; Altvater y Mahnkopf, 2006; Amin, 1995), aunque haya tendido a vestirse de ropajes multiculturalistas (Žižek, 1998).

[ 695 ]

Estos problemas tienen dos aspectos centrales. El primero, en tanto *procesos de reducción* de las relaciones entre los sujetos a sistemas y subsistemas, son frecuentemente cooptados por el mercado, por lo que dejan de tener como eje central la vida humana. En el segundo, se trata de un *proceso de colonización* que apunta a domesticar las necesidades de la población solo para incorporar sus necesidades al mercado e impedir cualquier tipo de autonomía cultural. En este modelo de funcionamiento, la naturaleza quedará reducida simplemente a ser proveedora de recursos cada vez más escasos y se desconocen las exigencias propias de su textura como un sistema viviente (Leff, E. 2015).

Los modelos tecnocientíficos utilizados por el capitalismo global impactan estructuralmente todas las dimensiones de la vida y el conocimiento al ser considerados cuasi definitivos para los pensadores del Primer Mundo. Para ellos las resistencias aparecen simplemente como resabios de tradiciones premodernas atravesadas por “religiones fundamentalistas” o por “esen-

cialismos culturalistas”. En este sentido, hay una cierta irreductibilidad en el planteo general de la justicia que requiere otra interpretación del marco utilizado por latinoamericanistas y europeístas. Al insinuar tales diferencias teóricas, no solo aludimos aquí a la problematicidad de la categoría “justicia”, sino también de la misma noción crítica empleada. De este modo, reflexionar acerca de la justicia en contextos asimétricos, significará avanzar en un ejercicio reflexivo político-social sobre la articulación entre la dimensión macro, meso y micro política latinoamericana, donde la desigual situación de los seres humanos a escala mundial requiere articularse con la situación local de muchas comunidades de vida, en especial de los pueblos indígenas y del Pueblo Mapuche en particular (micropolítica)<sup>2</sup>.

[ 696 ]

Aunque este diagnóstico podría tener disímiles observaciones, matices y objeciones entre distintos pensadores e instituciones, parece que ya existe un cierto consenso en cuanto que el proceso de globalización que vive la economía y política contemporánea genera mundos sociales dislocados, atravesados por inequitativas y crecientes oportunidades a la par de un aumento de las desigualdades e injusticias hacia personas y comunidades de vida (Habermas, 2013; Žižek, 1998). En este sentido, tanto en el plano de lo ético-político, como en el plano jurídico institucional, la cuestión de la justicia social y sus causas estructurales – que habían sido olvidadas por décadas en el discurso teórico y práctico-, vuelven a ser un punto crucial en la discusión filosófica de las Ciencias Sociales y Jurídicas de hoy, como lo está planteando Forst con su noción de “justicia mínima” o “justicia fundamental” (2014, 44-53).

Esta preocupación por la justicia ciertamente no nos llega como un producto ya hecho desde el pensamiento europeo, sino que es parte de una experiencia entroncada en los orígenes mismos de la Conquista, de cómo se fueron construyendo las sociedades coloniales y republicanas. Aún más, es deudora de las luchas políticas y socio-culturales por ir logrando mayor justicia, resentir y resciliar ante las complejas dificultades que tales búsquedas tienen hasta el día de hoy. Tiene sinergia asimismo con el pensar crítico

---

<sup>2</sup> Revilla (2005, 37) distingue un análisis sociopolítico en el nivel “macro” de América Latina mediante, luego un análisis de los Pueblos Indígenas en el nivel “meso”, como “la escenificación del encuentro entre estructuras e intenciones”, esbozando “las capacidades concretas de acción y los significados políticos específicos” de la referida “cuestión indígena”. Hasta, finalmente, los respectivos estudios concretos en el nivel “micro” de la situación y demandas de los diferentes pueblos indígenas.

latinoamericano de las cuatro últimas décadas, donde el planteo filosófico acerca de la liberación, de la interculturalidad y del pensamiento crítico conlleva una sintonía con las preguntas acerca de las enormes desigualdades, exclusión e injusticias que afectan a nuestros países e implican, sobre todo, a los pueblos indígenas.

Sabemos, por un lado, que ellas se radican en la propia fundación violenta de nuestras sociedades –destacadas por el pensamiento crítico y decolonial latinoamericano (Gómez Muller, 2016). Por otra, que siguen siendo convicciones que desafían el presente y futuro de nuestros procesos histórico-culturales que no están al margen del poder de las empresas transnacionales extractivistas de escala global, articuladas con los poderes oligárquicos locales, que expropian los bienes comunes y riquezas de los territorios indígenas. Mientras, en paralelo, estos pueblos en el contexto de sus resistencias concretas visualizan y proponen nuevos horizontes de reconocimiento y control de los espacios propios, comunitarios, como presupuesto para su emancipación democrática y para edificar formas alternativas de convivencia basadas en un proyecto de un “buen vivir”<sup>3</sup>.

Esta mirada ha hecho relevante la propuesta de un pensamiento crítico latinoamericano (Salas, 2005), ha caminado de forma paralela a las resistencias y demandas de los diversos pueblos indígenas de América por su reconocimiento, como actores políticos con derechos y con derecho a tener derechos, que vienen procurando romper el silenciamiento sistemático e histórico. Estas luchas por el reconocimiento, a su vez, han sido objeto de muy diversas respuestas institucionales, conformando nodos de conflicto político y jurídico que hasta hoy tienen también diversos desarrollos estatales. En este sentido, por ejemplo, la década de los 90’ muestra un marco complejo de reconocimiento y desarrollo institucional, que en el contexto de los países

[ 697 ]

---

<sup>3</sup> *Küme mognen* en *mapudungun* (la lengua del Pueblo Mapuche). Refiere a la armonía de todos los elementos que constituyen el sistema de vida de la Cosmovisión del Pueblo Mapuche. Este concepto se ha planteado como equivalente al *Sumak Kawsay* Quechua y el *Suma Qamaña* del Pueblo Aymara. Como señala De la Cuadra, esta visión, entendida como “Buen Vivir, se ha constituido en una propuesta y en una oportunidad para pensar otra realidad en la cual los seres humanos forman parte de un todo más armónico con la naturaleza y con los otros humanos, con la alteridad que nos enriquece cotidianamente. Es el reconocimiento de que existen diversos valores y formas de concebir el mundo, de respeto por todos los seres vivos que integran y conviven en nuestra casa común, la tierra. Su visión utópica se ha venido complementando y ampliando a través de la incorporación de múltiples discursos y saberes diseminados por los más diferentes rincones del planeta” (2015, 8-9).

andinos (Colombia, Ecuador, Perú y Bolivia) es conocido como el “Multiculturalismo” y que en lo jurídico es conocido como “Neoconstitucionalismo latinoamericano” bajo la propuesta del Estado Pluricultural (Aguilar 2009, 2010; Yrigoyen 1999, 2010, 2011; Ramírez, 2001, 2010).

Por otra parte, las dos primeras décadas del siglo XXI, han estado cruzadas por despliegues indígenas, sociales e institucionales más disímiles aún, con algunos de los países que se han mantenido en la ruta multiculturalista de los 90’ (Perú y México), con más o menos avances y retrocesos, mientras otros procuraron profundizar sus transformaciones, como los proyectos Plurinacionales de Bolivia y Ecuador. Una tercera ruta, mucho más tímida, ha sido la de Chile, cuyo ícono es la ratificación del Convenio N° 169 de la OIT en 2008, pero que se mantiene cruzado por profundos clivajes sociales y políticos ligados al modelo neoliberal heredado de la dictadura militar, enraizados en una conflictividad estructural y un contexto de violencia progresivo que, en términos relevantes, encuentra su origen en la instalación misma del Estado de Chile en los territorios indígenas del sur del País, en el territorio histórico del Pueblo Mapuche conocidas en su lengua como *Wall-mapu* (Marimán, Caniuqueo, *et al*, 2006, 54).

[ 698 ]

Para los que no conocen la historia de estos territorios, conviene recordar que la ocupación estatal del territorio indígena Mapuche de Chile es históricamente reciente, data solo desde 1881 con la campaña conocida como “Pacificación de la Araucanía”. Dicho proceso político y militar de escala geográfica se sigue configurando jurídica e institucionalmente hasta 1929, con el proceso que se conoció como “La Radicación”, en que se redujo por el Estado de Chile –legalmente– el territorio del Pueblo Mapuche y se relocalizó arbitrariamente a sus comunidades. Así, los Mapuche pasaron de una ocupación territorial de aproximadamente cinco millones de hectáreas, a solo quinientas mil en aproximadamente 40 años –el diez por ciento del territorio que poseían antes de esta ocupación– (Bengoa, 2000)<sup>4</sup>. Se trata

---

<sup>4</sup> Este cálculo no considera la pérdida territorial que sufre el Pueblo Mapuche como consecuencia de la colonización española que quedó históricamente zanjada con las “Paces de Quilin” de 1642, parlamento o tratado entre la Corona Española y los líderes mapuches de la época, que fijó una frontera (en el Río Bio Bio) que otorgó relativa autonomía a los Mapuche al sur de ella y permitió la continuidad colonial en relativa paz al norte de la misma. Este pacto político significó para los Mapuche, que a esa fecha ocupaban una superficie estimada de 10 millones de hectáreas (Marimán, Caniuqueo, *et al*, 2006), para asumir una pérdida territorial de aproximadamente cinco millones de hectáreas del territorio precolonial ubicado al norte de la nueva frontera. En ese sentido, constituyó una derrota



de una transformación del espacio humana y socialmente brutal, geográficamente radical y reciente desde el punto de vista histórico político. Para comprender la dimensión humana y moral del actual conflicto, pensemos que muchos de quienes fueron actores directos de estos procesos víctimas de ellos; a lo menos en la segunda mitad de la reducción indígena, ya entrado el siglo XX, estaban vivos durante la década del noventa cuando Chile retorna a la democracia e inicia el diálogo con sus pueblos indígenas. Incluso seguían vivos en 1997 cuando empiezan las primeras acciones de resistencia violenta (quemadas de camiones forestales), conflicto que detona de 2000 en adelante, con una crisis franca de la precaria institucionalidad montada por el primer gobierno democrático (Aylwin 1990-1994) por medio de la Ley Indígena 19.253 de 1993.

Así compendiado brevemente este panorama general de las experiencias de injusticia, nos desafía a pensar la justicia no solo a partir de “principios teóricos”, sino especialmente en el contexto humanamente radical de estas luchas, con una mirada informada de la realidad indígena y en especial Mapuche de Chile. Nos preguntamos si es posible dialogar críticamente con las búsquedas en torno a la justicia que surge de la filosofía de Habermas, Honneth y hoy Forst (Salas, 2015). Dicho pensar, heredero de la crítica posmarxista europea, puede ser fundamental para comprender los problemas de las sociedades tensionadas entre el ideario del Estado de Bienestar de la propia tradición europea y la hegemonía neoliberal transnacional instalada en América Latina, de una potencia a veces incontenible, particularmente en el caso de la sociedad chilena que fue escenario del experimento neoliberal en la década de 1980 y 1990 con los llamados “ajustes estructurales” de primera y segunda generación (Faundes 2013c, 10-12). Asumimos, entonces, que esas tensiones también son tensiones de nuestras sociedades “del Sur”<sup>5</sup> y, para ello, pensamos articular las búsquedas de esta filosofía europea

[ 699 ]

---

militar, pero, al mismo tiempo, fue una derrota política y militar para España y una victoria para los Mapuche, ya que la Corona no logró avanzar y concretar el proyecto colonial al sur del Río Bio Bio (“La Frontera”). Fue un Pacto pragmático que reconoció a los Mapuche como un Pueblo asentado en este territorio (Zabala 2012). Tras ello, hubo una relativa paz “fronteriza”, “permeable”, de dos siglos, hasta que el Estado de Chile declara fiscales las tierras al sur de la frontera (1852), avanza militarmente sobre ellas (1881-1883), para instalarse e instituirse como Estado en el territorio Mapuche del *Wallmapu* hasta la fecha.

<sup>5</sup> Para Boaventura de Sousa Santos la enorme complejidad de los procesos económicos inherentes a la globalización hegemónica camina enlazada a la rica dinámica de experiencias alternativas y plurales presentes en los movimientos socioeconómicos y culturales anti-hegemónicos en los países

“central”, con la crítica en contexto de la filosofía intercultural latinoamericana (Roig, Kush, Dussel, Fornet-Betancourt, Viaña y Salas, entre otros), “compañera” de la emergencia social y política de los movimientos sociales e indígenas de América Latina.

De esta forma, en este trabajo nos enmarcamos en un programa de investigación de una filosofía intercultural latinoamericana que nos exige pensar un diálogo de tradiciones acerca de la justicia, destacando al mismo tiempo las ideas correspondientes a su recontextualización en y para América Latina, bajo lo que llamaremos un *Horizonte, pluralista, democrático e intercultural*, proponiendo algunas pautas para una recompreensión de los derechos humanos en el contexto cultural y político de los pueblos indígenas de las sociedades latinoamericanas.

[ 700 ]

En este sentido, nuestra propuesta para una justicia intercultural supondrá una reformulación del concepto de reconocimiento, abordado inicialmente desde la propuesta de Honneth (1997) sobre la “lucha por el reconocimiento”, pero redefinido críticamente desde la filosofía intercultural latinoamericana (Faundes, 2017a). Desde ahí, proponemos repensar la cultura –antes usada como expresión de colonización y dominación–, para asumirla descentrada estructural e interculturalmente como alternativa emancipadora<sup>6</sup>. Luego, solo bajo este nuevo escenario conceptual podremos pensar la interculturalidad como inevitablemente vinculada a la construcción del proyecto poscapitalista y poscolonial, porque ella, como “imaginario social, es aquel espacio mítico que se opone y crítica al orden dominante, y en ese sentido se plantea como superación del mismo” (Claros, Viaña, 2009, 123-4).

---

periféricos de América Latina, África y Asia que en su conjunto denomina, sin más, como “el *Sur*”. En consecuencia, atendemos aquí el *Sur* como aquella singular metáfora que identifica al sufrimiento que ha padecido el ser humano bajo el sistema capitalista globalizado (Santos, 2006, 29), pero no un Sur derrotado, sino resistente y resiliente desde su propia fuerza vital y diversidad.

<sup>6</sup> Al respecto, vemos como Claros y Viaña (2009), desde Laclau y Mouffe (2004), abordan la relación existente entre “totalidad-antagonismo” y el concepto de cultura. En este sentido, plantean que “la hegemonía es un proceso de articulación entre elementos que no están necesariamente articulados” y, entonces, las relaciones interculturales deben pensarse como formas de lucha contrahegemónica. Pero esta visión solo es posible “una vez que se ha abandonado el modelo mental de la totalidad y la determinación estructural que implica” (Claros; Viaña, 2009, 123; Faundes, 2017b, 39).

Esta visión de la interculturalidad latinoamericana nos permitirá enfrentar las deficiencias hegemónicas descritas, dando cuenta de un “espesor hermenéutico-existencial del sentido” que interpela a asumir “los diversos modos discursivos de las racionalidades prácticas”, como un “sistema de eticidad cultural y moralidad” que surge desde una perspectiva totalmente diversa (Salas, 2003, 58). En este sentido, se requerirá asegurar al otro que se reconoce las condiciones materiales para su respectiva existencia, históricamente ocupada en las densidades de las gramáticas colonialistas latinoamericanas (Faundes, 2017b, 40). Con este propósito, proponemos desplazar la matriz democrática liberal de la “igualdad”, por una matriz democrática de la “interculturalidad”, que supone la igual valoración de los sujetos, más que en derechos, en su dignidad y posición como sujetos políticos con la potencia de decir y deliberar de manera constituyente por sus derechos en sus respectivos escenarios sociales<sup>7</sup>. Esta nueva matriz será una matriz social e institucional que supone la tensión paradójica “conflicto-diálogo” (Faundes, 2015<sup>a</sup>, 89).

Así, en armonía con algunas de las principales demandas Mapuche, sostendremos que se requiere asumir una noción mucho más amplia y compleja de la justicia que llamamos “justicia intercultural”. Esta concepción de la justicia asume deontológica y políticamente el desafío del reconocimiento intercultural, de carácter constituyente o re-constituyente<sup>8</sup> e incluyente de la plurinacionalidad, en tanto hacer justicia implica reconocer, porque sin reconocimiento no hay justicia posible. Y, no hay ni justicia ni reconocimiento sino en relación con un y unos “otros” determinados, con rostro, existencias y resistencias. Ello, a su vez, supondrá una transformación del ordenamiento jurídico que considera transversalmente el derecho fundamental a la identidad cultural necesariamente enlazado con los derechos colectivos de los pueblos indígenas, en particular, al territorio con sus recursos

[ 701 ]

<sup>7</sup> En el ámbito teórico europeo, en nuestro concepto, aunque desde enfoques diferentes, Rancière (1996, 2006) con su noción del “desacuerdo” y de la falsa premisa de la igualdad (de la “parte sin parte”, aquella parte que “es” pero no puede “decir” acerca de la distribución de las partes, porque “las partes ya están dadas”), y Forst (2014) con su propuesta de “justicia mínima” o “fundamental”, coinciden crítica y sustantivamente en que la cuestión de la justicia supone la cuestión del poder. Esto es, para hablar de justicia, primero y en el plano estructural, se requiere individuos y grupos con la capacidad, con la potencia, de ser parte política en la disputa democrática, para –solo luego de ello– poder intervenir como “parte” en la definición contextual específica de la justicia y la distribución.

<sup>8</sup> De “alcance reconstituyente”, en el sentido de que tenga la fuerza de reconstituir el Estado, más allá de su forma política o jurídica (CLAVERO, 1997, 110-112).

naturales y a los derechos políticos de estos pueblos. Paralelamente, como tales derechos han sido históricamente conculcados, hoy existe una deuda histórica con los pueblos indígenas que debe ser reparada, de tal forma que, entonces, defender la justicia intercultural significará reconocer y solo habrá reconocimiento si hay reparación. A su vez, para reparar habrá que devolver aquello que fue ocupado y apropiado. Entonces, interculturalmente, no hay justicia sin reconocimiento y no hay reconocimiento sin redistribución (de bienes y de poder) y ella solo puede ocurrir en el contexto de las luchas, resistencias y reivindicaciones. En el sentido de Forst (2014), la forma de justicia recién descrita supone una transformación de orden estructural que logre situar a los pueblos indígenas como sujetos con el poder de ser parte en la reconstrucción del Estado en las sociedades pluri-nacionales latinoamericanas y, solo así, se podrá hacer justicia, si y solo si, ocurre en contexto.

[ 702 ]

Bajo estos presupuestos iniciales, esbozaremos en forma sintética algunos aspectos centrales de un concepto intercultural de la justicia y de los derechos humanos, comprensivo del derecho de los pueblos indígenas de América Latina a su identidad cultural y demás derechos colectivos, como expresión misma de la libredeterminación de estos pueblos, en tanto sujetos políticos antecedentes a la instalación de los estados latinoamericanos. Finalmente, esta propuesta conceptual busca replantear los actuales escenarios de conflicto contingente en el *Wallmapu*.

### **Pensar la justicia y la interculturalidad desde Europa y más allá de Europa**

Lo que llamamos *pensar más allá de Europa*, como ruta filosófica, responde al legado de una rica tradición de pensamiento crítico latinoamericano que participa de un reclamo universal de justicia cognoscitiva ligado a un orden del conocimiento científico validado “por el Norte” (Fornet-Betancourt, 2016, 97). Esta alternativa al pensamiento hegemónico considera la compleja y heterogénea situación en la que viven muchos pueblos periféricos dentro del llamado “orden económico internacional”, en el que no solo destacan las dependencias estructurales, sino también las dependencias teóricas. Supone pensar fenomenológicamente las injusticias de nuestro tiempo y partir creativamente desde las experiencias de injusticia (Salas, 2008) y no solo proponer categorías o quedarse en meros debates academicistas. Desde nuestra mirada, se requiere avanzar en otros ejercicios discursivos y prácticos

ligados a nuestras propias experiencias socio-políticas que exigen otras formas más autónomas de reconceptualización.

Se trata entonces de un acto segundo, donde el pensar crítico latinoamericano asume su trabajo desde el clamor de muchos que exigen el pleno cumplimiento de sus derechos como seres humanos, tal como lo hiciera patente la reflexión de Roig y Cerutti-Guldberg acerca del valor de “nuestra dignidad” y su tesis acerca de un a priori antropológico. El planteo roigiano es clave para la elaboración de una moralidad y una política de la protesta latinoamericana porque postula que el tener como valioso el conocernos a nosotros mismos exige una forma de reconocimiento (Roig, 1981). Esta nueva intersubjetividad llama a profundizar reflexivamente los contextos históricos de vida; interpela a cuestionarnos no solo por los atropellos reiterados de los derechos de las minorías, sino también reclama por el escándalo de mantener vigentes injusticias sociales relativas a las mayorías populares indefensas.

Así, nos interpela a proyectar una “democracia plena” donde se luche contra los equívocos definidos por actores e instituciones que monopolizan los espacios de discusión, al pretenderse portavoces de otros a los que se les mantiene en el silencio y en la pasividad. En esta línea de pensamiento, desde las injusticias históricas de las masas indígenas y campesinas bolivianas, Luis Tapia clama por una “Igualdad como Cogobierno” ya que la profundización democrática (o la democracia misma en su sentido auténtico) implica igualdad social e igualdad política en tanto capacidad política de gobernar (Tapia, 2007).

[ 703 ]

De esta forma, es posible entender por qué la justicia entre nosotros no es reductivamente un asunto especulativo, sino que es una cuestión práctica de los imaginarios de la participación socio-política que hunde sus raíces en situaciones y experiencias de exclusión e injusticia de siglos.

Por otra parte, junto a los aspectos histórico-políticos, la concepción de lo justo implica, incluso, concepciones de base teológica. En este plano, no se puede entender la cuestión de la justicia en América Latina si no se considera el aporte realizado por la Teología de la Liberación y la recuperación del profetismo que instala el cristianismo desde los inicios de la Conquista. Con toda la ambivalencia de este proceso realizado a “sangre y fuego”, se puede afirmar que en la tradición de Fray Bartolomé de las Casas y de la

Escuela de Salamanca, existía ya un trasfondo bíblico y teológico que propone la justicia como un ideal moral superior a la mera dominación fáctica del Conquistador. En dicha tradición se trasparenta de algún modo la idea judeocristiana profética que proviene de una noción judaica de justicia, entendida como *Tzedék*, es decir como amor a la justicia (Dussel, 2009, 517). Este enfoque permitirá a la corriente liberacionista latinoamericana levantar el paradigma de la “otredad”, en sentido bíblico como “amor a la viuda, al huérfano o al extranjero” y sobre todo conducirá a estudios históricos acerca del papel de los Obispos y clérigos defensores de los indígenas en el inicio de la modernidad (Burguet, Barrado y Fueyo, 2006).

Al asumir este pensar liberador las “experiencias” vividas y sufridas por personas y comunidades de vida -así como las trágicas situaciones que afectan a los sistemas ecológicos- la tradición cristiana con su planteamiento utópico ayudó a repensar otras cuestiones ligadas a las antiguas y nuevas formas de justicia. Lo que nos interesaría aquí de la idea judaica y del profetismo cristiano latinoamericano, entonces, es relevar qué y cuáles son, sobre todo, las experiencias de injusticias que han marcado la historia de los indígenas y de los pobres que, hoy por hoy, se mantienen en casi todas las sociedades del Sur.

[ 704 ]

En este marco, el esfuerzo de esclarecer los supuestos racionales de la acción define un planteo conceptual de tipo universalista acerca de la justicia que asume que necesita ser válida para sujetos y comunidades humanas, así como para todos los seres vivos de los que dependen en buena parte de la posibilidad de proyectar la vida humana en el planeta (Michelini, 2002, 214). Esta perspectiva requiere repensar de otro modo el vínculo entre vida humana, otredad y totalidad, lo que implica una reflexión acerca de una justicia contextualizada<sup>9</sup>.

Dicho de esta manera, se puede considerar que la cuestión disputada con la discusión filosófica del Norte es que ella se ha concentrado en una sistemática discusión acerca de los principios teoréticos -racionales- de justicia capaz de proveer una concepción universal -por lo tanto, de los modos

---

<sup>9</sup> En este sentido, Otried Hoffe presenta la visión de un “Derecho intercultural” que, por una parte, asume los principios kantianos de “irrenunciabilidad” y de “reciprocidad”, para avanzar luego a una antropología de los derechos humanos de alcance contextual y global (Höffe, 2008) En el mismo sentido (Faundes, 2013a; 2015b).

de justificación general- en relación al modo de alcanzar dichos principios. Sin embargo, muchas de esas argumentaciones presuponen que el “des-encantamiento” del mundo es una situación universal, pero tal posición no se da cuenta que en muchos contextos extra-europeos la cuestión de la injusticia está ligada a imaginarios religiosos y a dispositivos simbólico-rituales que proveen las propias concepciones religiosas y o culturales, como ocurre con las sociedades, pueblos indígenas y sus comunidades de *Nuestra América*.

La cuestión de los principios de justicia, ligada a la teoría procedimental de la justicia, al no partir de principios materiales -lo que es un problema inevitable del formalismo-, solo puede aspirar a construir “escenas hipotéticas irresolubles, que deberán corregirse siempre para intentar recuperar paso a paso, pero nunca adecuadamente la materialidad negada en el origen” (Dussel, 1998, 174-175). En este sentido, dicha interpretación puede ser cuestionada porque aparece traspasada no solo por una racionalidad formalista, sino por los intereses implícitos de una opulenta sociedad del Norte, multicultural y liberal, que no cuestiona los presupuestos político económicos sobre los que se fundan las asimetrías que afectan a los sujetos y comunidades de otros contextos: personas, grupos, sociedades del Sur, cuyas condiciones básicas han sido sistemáticamente negadas, ocupadas o expropiadas. En el escenario latinoamericano, entonces, una dificultad central de la tesis procedimental de la justicia radica en que ella es formalista y no logra articular las dimensiones de la vida real, que están enraizadas en la economía. Como dice Dussel, se requiere “un concepto fuerte de justicia -no meramente formal- y por ende incluye igualmente una filosofía de la economía, en su sentido fundamental” (Dussel, 1998,180).

[ 705 ]

De esta forma, es preciso ir más allá de la mera oposición conceptual entre los principios y de los contextos en que se ubican las experiencias humanas y los principios racionales (Maesschalck, 2006). Por ello, asumimos que el sufrimiento de la injusticia es la experiencia social previa a la reformulación del principio filosófico de la justicia. Luego, releída aquella vivencia como deterioro y daño estructural de la naturaleza, exige un análisis de las obligaciones y deberes que tenemos los seres humanos frente a ella. Justicia intercultural, entonces, será reconocer y también redistribuir, significará asegurar las condiciones sociales, materiales, espirituales necesarios para la existencia de aquella otredad que emerge y exige el espacio arrebatado. Por ello,



reconocer será devolver aquella existencia ocupada, para pensar y edificar una nueva existencia plena en un espacio compartido. Pero ese pensar una nueva construcción social será con y entre los distintos pueblos, en igualdad política, por lo que la cuestión de la justicia será siempre, también, la cuestión del poder (Forst, 2014)

En consecuencia, la hipótesis de trabajo que hemos esbozado se entiende en este movimiento “injusticia-justicia” donde las tradiciones filosóficas que analizamos no dialogan entonces en el mismo plano. El sufrimiento de los indígenas, de los pobres y de los excluidos es parte de una larga historia y presente de atropellos a los derechos de las personas y de las comunidades que es parte constitutiva de una historia de desigualdades. En este sentido, lo que hoy denominamos como el conocimiento desde el Sur, releva justamente tales experiencias socioculturales definidas por inequidades, desigualdades y discriminaciones que atraviesan el actual “orden mundial”, donde queda en evidencia las limitaciones de las teorías políticas elaborados en países europeos (“del Norte”) que se expresan en sus ideologías hegemónicas, como la visión neoliberal y la visión cosmopolita. La primera cuestiona la idea de comunidad –propia de las tradiciones contextuales-, afirmando que lo relevante hasta el día de hoy en la construcción teórica y política es el individuo entendido como pura libertad. La segunda, de naturaleza política y globalizante que hace primar el momento estructural de las sociedades poderosas, por sobre los derechos de las comunidades locales e históricas.

[ 706 ]

Así, sostenemos que la forma correcta de conceptualizar el par “justicia e injusticia”, nos obliga a redefinir de otro modo una universalidad “crítica” que supere la ideologización que opera siempre a favor de los poderosos, potenciando cambios y desregulaciones locales de las normativas globales, de las reglas fácticas defendidas por los intereses de los grandes conglomerados mundiales (Michellini, en Salas 2005).

Recogiendo este pensar “*más allá de Europa*”, proponemos una óptica de la experiencia socio-cultural en la que quisiéramos encontrar un camino para avanzar en la formulación filosófica del “principio de justicia” ligada con la experiencia del contexto interétnico chileno-mapuche. Nos encontramos, entonces, con situaciones socio-económicas y cultural-ambientales donde los sujetos y las comunidades que viven la experiencia de lo injusto, de ser maltratados estructuralmente, de enfrentarse a una asimetría en las relaciones de reconocimiento y desde estas “convicciones íntimas”, se abren



a un proceso de reflexión de defensa de su medio ambiente y de las condiciones de vida sustentable (Tealdi, 2008, 372).

Si esto es definitivamente así en los contextos latinoamericanos asimétricos y de los mundos de vida, ¿no sería preciso reformular la problemática y pensar la articulación del principio racional a través de unas experiencias socio-culturales mucho más densas, de modo que justicia e injusticia aparezcan siendo siempre parte de un tenso conjunto de experiencias y realidades sociales y de conflictivas interrelaciones personales, sociales, regionales e internacionales?

A partir de esta duda contextual buscamos avanzar en una fórmula compleja sobre el orden teórico-práctico de la justicia en nuestros países latinoamericanos, y una nueva reflexión del pensamiento latinoamericano acerca de la justicia en que convergen algunas temáticas de la ética y política de la liberación, que alcanza los límites de una propuesta intercultural en el plano ético-político. La pretensión política de justicia propone, entonces, como hipótesis, la idea de una ontología de lo político que rearma de otro modo la cuestión de una filosofía política crítica, de cómo se la fue elaborando y que se distancia de los presupuestos de las teorías europeas y norteamericanas. La importancia del proyecto de una Política de la Liberación (en particular lo que refiere en la parte conclusiva de su Arquitectónica) es que permitió reformular nociones ligadas a la totalidad y alteridad pensadas inicialmente en su matriz levinasiana, que relevan como una cuestión fundamental la justicia integrante de un proceso global. Se trata, por tanto, de demostrar que la relevancia de un “orden ontológico-político” estriba en su enraizamiento en la necesidad de reconstruir diferentes “ordenes de la justicia” (Salas, en Ibarra & Valdes, 2017, 83ss).

[ 707 ]

En consecuencia, la justificación de la subjetividad del individuo no se puede hacer desde sí mismo, sino desde una práctica relacional, como un principio práctico “donde cada uno se hace sujeto mediante, y solo mediante, la práctica de la justicia. *Sujeto no es el autojustificado sino el justo*” (Fornet-Betancourt, 2001, 316).

Por otra parte, en estos caminos de pensar la justicia en clave intercultural, frente a la tesis de una justicia (formal), en especial a partir de la “ética del discurso” que puede ser base para un reentendimiento de la justicia, hemos sostenido que la ética del discurso aunque es un aporte insustituible

para entender el modo necesario de la argumentación (al menos en el modo como lo piensa Apel), no responde del todo a las enormes dificultades que surgen de las experiencias humanas basadas en relaciones asimétricas (Salas, 2003; Faundes, 2017c). Al efecto, la filosofía intercultural, como presupuesto de una teoría de la justicia, propone la relectura de los procesos y de las prácticas contextuales, bajo un nuevo razonamiento filosófico, porque entiende que en estos espacios se van constituyendo los modos en que el ser humano “aprende a dar razón de su situación en un universo concreto (dimensión contextual) y a razonar, con las razones de los otros, sobre lo que mejor conviene a todos para realizar en todos los contextos la humanidad de todos (dimensión universalizante)” (Fornet-Betancourt, 2003, 16).

Por ello, la justicia intercultural que proponemos es claramente exigente ya que requiere dar cuenta de la doble perspectiva de la articulación entre la dimensión contextual y la universal. En este sentido:

[ 708 ]

“... una reflexión filosófica latinoamericana no tiene que pensar la articulación entre universalidad y particularidad (singularidad, contextualidad, etc.) como una alternativa. Sin universalidad, no hay posibilidad de elaborar un pensamiento auténticamente liberador; la universalidad tiene que ser comprendida, sin embargo, como una instancia que, lejos de ser elaborada a espaldas de la realidad histórico-social, permite y facilita una reconfiguración contextualizada y no excluyente de las diferencias” (Michelini en Salas, 2005, 1029).

Pero esta plataforma analítica emancipadora necesita dar cuenta de la historia de la conflictividad de cinco siglos que permanece hasta hoy entre nosotros (Echeverría, 2008, 211-215). Esta es una conflictividad propia de nuestros contextos históricos que presupone una noción de justicia que no es solo un litigio de bienes, sino de modos de establecer lo mínimo que requiere cualquier persona, lo que en sí es constitutivo de nuevas querellas, todo lo cual exige la elaboración de razonamientos, principios y criterios acordes a este contexto agonístico.

En otras palabras, si la cuestión de la justicia y los contextos culturales exige ser replanteada es porque es preciso entender -de algún modo como lo insinúan las referencias que se pueden encontrar en Habermas, Honneth y Forst-, lo contextual no como una mera oposición concretista de lo univer-

sal, sino como un camino intermedio que acoge tanto la *Sittlichkeit* como las aspiraciones a una validación universalizables desde distintos contextos de lectura y apropiación del ideario normativo de justicia. Es clave entender que más allá de esas dicotomías, que por la idea contextualizadora no estamos renunciando a la fuerza normativizante que tiene toda teoría crítica de la justicia. Como lo indicamos desde el inicio, la justicia se pronuncia sobre el deber ser de lo que existe, de la realidad, pero no habla con los hechos solamente ni para refrendar los hechos, sino para proyectar desde su concienciación un nuevo horizonte que, por arrancar de la propia realidad o de ciertos hechos, no es un mero ideal fuera del mundo, sino uno que arranca de la propia experiencia y de la concienciación reflexiva de las injusticias que se sufren a nivel local, nacional o global (Mate, 2011a y 2011b). En este sentido, el esbozo de una teoría contextual de la justicia es un aporte a la discusión filosófica internacional, donde sigue siendo vigente y apasionante indagar este lado de la pregunta: ¿qué es una sociedad justa en contextos socioculturales y políticos como los inherentes a Nuestra América?

Pensando respuestas posibles, podemos constatar que los problemas y limitaciones de las teorías de la justicia y del reconocimiento chocan con los derechos colectivos de los pueblos originarios y que este problema se ha vuelto un capítulo relevante y controvertido de la Filosofía Política, el Derecho y de las Ciencias Sociales contemporáneas en general. Ello se debe, precisamente, a que se requiere comprender el derecho de los pueblos en un sistema democrático instituido y basado en la protección de los derechos individuales y en particular sobre el derecho a la propiedad privada. En este sentido, existen serias contradicciones y límites entre las demandas de los pueblos indígenas para disponer económica, política y culturalmente de sus territorios, frente a las Cartas Constitucionales de los estados y sus sistemas legales enlazados con las prácticas efectivas de los poderes globales, lo cual se evidencia con el aumento de los conflictos en territorios interétnicos.

[ 709 ]

La respuesta a esta problemática exige una refundación del Estado y de los sistemas democráticos latinoamericanos en un sentido intercultural. Pero la cuestión teórica política compleja es si en los contextos asimétricos, que definen las relaciones históricas entre los estados y los pueblos originarios de América, tal reformulación es fácticamente posible.

Esta constatación nos exige nuevas proposiciones frente a la transformación y disputa entre la lógica predominante de estados abiertos a las dinámicas de la economía capitalista y las lógicas regionales y o locales de una economía social. Todo esto implica, asimismo, entrar en un campo socioeconómico y político esencialmente conflictivo porque presupone cuestionarse tanto las tesis centrales del liberalismo político, bajo una significativa influencia de Rawls (2011), que han quedado condensadas en las diversas constituciones nacionales, instituciones y códigos jurídicos. También incluye la situación política concreta de los territorios interétnicos en los países latinoamericanos, donde la dinámica del capitalismo extractivista casi no da cabida para actividades económicas alternativas. Esta hegemonía económico-política solo admite usos marginales de los territorios para una economía de subsistencia. Así, podemos afirmar que los pueblos indígenas latinoamericanos son parte (y víctimas resistentes) de una crisis democrática capitalista de la justicia. En este aspecto, nuestra hipótesis, bajo el pensar intercultural latinoamericana, dice que solo podemos formular una teoría crítica de la justicia, en clave intercultural, si entendemos que el debate sobre la justicia es necesariamente también un debate sobre la democracia en contextos de injusticia y exclusión.

[ 710 ]

Buscando entonces rutas teóricas y políticas posibles para enfrentar la crisis de injusticia, desde ya relevamos una tesis preliminar en el sentido que será necesario considerar una visión normativa de la democracia en América Latina (Olivé, 2004, 13-14) –como base de una concepción intercultural de la justicia– que requiere lograr una progresión hacia la simetría societal. No obstante, dicha tesis es compleja en los procesos de democratización que provienen de procesos históricos asimétricos, ya que exige dar cuenta del permanente predominio de la facticidad de la violencia y de la fuerza institucionalizada, como formas de construcción de los poderes del Estado que, cuando no han sido suficientes, se han ampliado históricamente hacia las rupturas militares y hoy hacia la criminalización judicial-policial de las demandas sociales, en especial la indígena.

En definitiva, la democracia supone zanjar la cuestión de la relación “simetría-asimetría” porque ella requiere desentrañar cómo, desde los propios contextos étnicos y regionales asimétricos específicos, se vive el vínculo entre demandas económico-sociales y violencia, particularmente de las luchas y experiencias que llevan adelante los movimientos y comunidades indígenas.

En consecuencia, lo que podemos llamar la urgencia de un “diálogo intercultural”, no se trata de alcanzar un consenso de tipo deliberativo o racional comunicativo habermasiano –como aquel de la “ética cívica” de Cortina<sup>10</sup>–, sino que proponemos –en una perspectiva crítica agonística– un consenso nunca posible del todo, de clave intercultural y paradójica –conflicto y diálogo– (Faundes, 2017c). Como dice Rancière, no es un consenso como “el régimen en que se presupone que las partes ya están dadas, su comunidad constituida y la cuenta de su palabra es idéntica a su ejecución lingüística” (1996, 130):

“La esencia de la política es el disenso. El disenso no es la confrontación de intereses u opiniones... La manifestación política deja ver lo que no tenía razones de ser visto, aloja un mundo en otro... Es la razón por la cual la política no puede identificarse con el modelo de la acción comunicativa. Ese modelo presupone socios ya constituidos como tales y formas discursivas de intercambio como implicando una comunidad del discurso, donde la coacción siempre es explicitable. Pero lo propio del disenso político es que los socios no están más constituidos que el objeto y la escena misma de la discusión. Aquél que hace ver que pertenece a un mundo común que el otro no ve, no puede estar premunido de la lógica implícita de ninguna pragmática de la comunicación” (Rancière, 2006, 73).

[ 711 ]

En este sentido, la idea de “un consenso racional” constitutivo de una comunidad política armónica, “de un *nosotros* plenamente inclusivo”, establece al mismo tiempo las condiciones del antagonismo social sobre el cual trabajamos, en tanto cierra las posibilidades del entendimiento que proclama porque “una esfera pública, sin exclusiones y dominada enteramente por la argumentación racional, es una imposibilidad conceptual” (Laclau; Mouffe, 2004, 18). Ese consenso “es la reducción de la política a la policía” (Rancière, 2006, 78). Es la reducción del reconocimiento al orden impuesto (Faundes, 2017c).

El conflicto y la división social no son distorsiones que *desafortunadamente no se logran eliminar*, tampoco constituyen impedimentos fácticos

<sup>10</sup> Una “ética cívica” acordada en cada sociedad desde los “mínimos éticos” de las diversas culturas, como valores básicos, “universales” que permiten la vida en común, sin perjuicio de los “máximos” cuyo despliegue busca y disputa legítimamente con las demás cada cultura (Cortina, 2010, 30-32).

que hacen imposible la realización de la armonía, en tanto tal armonización “es inalcanzable porque nunca seremos capaces de dejar completamente de lado nuestras particularidades” para actuar de acuerdo, en plena alteridad, no obstante, se trata de “una armonía a la que... debemos esforzarnos por acercarnos” (Laclau; Mouffe, 2004, 18). Una política pluralista y democrática es imposible sin “conflicto y división”, pero exige a un mismo tiempo de diálogo, el cual debe asumirse como camino imperfecto, imposible en plenitud, pero necesario para cualquier construcción institucional incluyente de la diferencia en simetría (Faundes, 2017c).

[ 712 ] De esta forma, nuestra propuesta de un *horizonte, pluralista, democrático e intercultural* contiene una visión de la democracia sostenido en articulaciones democráticas y una relación paradójica conflicto y diálogo, para llegar al punto político, normativo e institucional de un desplazamiento de la matriz del principio de igualdad democrática liberal, por la matriz democrática de la interculturalidad. Esta nueva matriz, como eje articulador de una democracia en perspectiva intercultural, supone sujetos políticos simétricos, con la potestad de alcanzar acuerdos parciales y contingentes, pero en definitiva con poder de decir el Derecho. Para concebir esta nueva matriz política institucional, como punto de partida, tomamos el pluralismo agonístico de Laclau y Mouffe (2004, 18), releyéndolo crítica e interculturalmente, sosteniendo que el reconocimiento de la identidad cultural de los pueblos indígenas en América Latina supone la existencia de una relación paradójica, de dialogo y enfrentamiento político, que redefine el consenso racional comunicativo, desplaza la matriz liberal “igualdad-libertad” hacia una matriz “intercultural” que articula la diversidad como un nuevo imaginario democrático y marco institucional (Faundes, 2015a).

Así, es posible concebir una fórmula democrática ya no desde el paradigma liberal y su matriz política clásica, motor del ideal de la democracia representativa liberal: “igualdad-libertad”. Sino desde una nueva matriz de carácter democrático intercultural, que exige comprender que, junto a la defensa de la igualdad y la libertad, se suma radicalmente la cuestión de la inclusión plural de las identidades culturales de los sujetos colectivos, del conflicto consustancial a su reconocimiento y la reapropiación del ejercicio del poder público, como derecho a la decisión.

En este emergente paradigma democrático intercultural, la interculturalidad emerge como un valor democrático fundamental para la comunidad política, como una categoría ética del convivir con otros (Salas, 2003, 59-61) y nueva matriz política e institucional, la cual requiere ser instalada axiológicamente en el orden constitucional (Attard, 2012), como acuerdo fundamental común de apertura a la diferencia cultural y a los derechos que ella involucra (Faundes, 2015a). Esta nueva matriz democrática permitirá articular los procedimientos y establecer los puentes necesarios para el reconocimiento, como diálogo “entre pueblos” (Yrigoyen, 2011)<sup>11</sup> postulado como la base social originaria del Estado.

Paralelamente, no podemos dejar de tener en cuenta, como venimos diciendo, que el problema de la democracia, respecto de la relación entre el Estado y los derechos colectivos de los pueblos indígenas, tiene ciertamente una dimensión política –como hemos descrito-, pero sobre todo exige visualizar la estrecha interdependencia económica y socio-política de tipo capitalista que determina los conflictos territoriales en los diferentes contextos político-culturales. Asimismo, que dicha interconexión presente a lo largo de Latinoamérica, se reproduce también globalmente en otros puntos hegemonzados del planeta, donde la arrolladora expansión de las industrias extractivistas transnacionales irrumpe con una violencia inusitada y, en general, de forma no sustentable ambientalmente (Stavenhagen, 2007).

[ 713 ]

Siguiendo con el planteo de una justicia intercultural, formular una hermenéutica crítica de la justicia –hemos indicado- exigirá establecer un vínculo fuerte entre el momento deontológico (universal) y el momento de las costumbres (contextual), lo que implica no justificar su quiebre, ni hacerse proclive a los eventuales desgarramientos que surjan desde los modos específicos de articular cada uno de estos momentos. Por tanto, asumiendo la convergencia y divergencia, asumimos que un modo de concebir la “justicia intercultural” necesitará el ser, el valorar y el hacer humanos que conforman parte de los *humus* de las culturas mestizas, de las memorias de los pueblos

---

<sup>11</sup> Se trata de un momento o proceso de naturaleza constituyente, inclusivo de los pueblos indígenas, al que Raquel Yrigoyen refiere como un “pacto entre pueblos” (2011, 149) y que, por su parte, Silvina Ramírez describe como “un acuerdo entre los diferentes Pueblos que conforman el Estado y que a su vez se traduzca en un pacto entre las nacionalidades, para así construir a partir de la diversidad un único Estado” (2010, 273).

indígenas, en vistas a generar espacios de argumentación que conduzcan, desde los contextos, a la validación de los principios. Este modo es el que nos parece que puede concebir una propuesta consistente de una justicia intercultural que responda a los conflictos antiguos y nacientes, a las viejas y nuevas asimetrías. Se busca la necesaria articulación entre contextualidad y universalidad en vistas a una nueva humanidad justa, en un medio ambiente plenamente sustentable y una economía solidaria.

En síntesis, este enfoque deontológico de la justicia requiere un re-ajuste del problema de la justicia contextualizada en el pensamiento latinoamericano actual. El fondo de la cuestión consistirá en pensar que una teoría contextual de la justicia implica dar cuenta de la memoria de la injusticia en otros contextos culturales (Castor, B. 2011 y Mate R. 2011), asumiendo las enormes asimetrías que se producen en sociedades que se construyen a “escala global”.

Así, podemos bosquejar preliminarmente una justicia contextual sostenida en tres afirmaciones iniciales que habría que avanzar:

[ 714 ]

- a) Que el debate actual acerca de la pretensión política de la justicia permite proponer una óptica contextual de la justicia;
- b) Que la justicia contextual permite recoger las diversas experiencias de los sujetos y de las comunidades de vida; y
- c) Que el reconocimiento de las comunidades de vida y sus experiencias de relación con el entorno vital, son la base de una comprensión de la justicia situada, que puede ser universalizada.

Desde estos tres basamentos, propondremos de forma conclusiva de este trabajo, pero más bien como tesis *in process*, algunos presupuestos para la comprensión intercultural de la justicia y de los derechos humanos. Pero antes, pondremos nuestros presupuestos preliminares en el contexto de la asimetría, conflicto y diálogo en el *Wallmapu* de Chile.

### III. Conflicto y diálogo en *Wallmapu*

La situación de beligerancia y violencia que se vive en el *Wallamapu* Mapuche de Chile, plantea problemas que tensionan las relaciones político-jurídicas y sociales, lo que obliga a reflexionar sobre la violencia y la



paz, el orden, la seguridad, la ciudadanía, la inclusión y la exclusión, desde el respeto de la dignidad humana, como fenómenos transversales de origen histórico, imprescindibles para pensar la justicia en contextos asimétricos. Estos temas son visibilizados en la más dramática de sus dimensiones, la violencia contra las personas, contra los ancianos, los niños, junto a los excesos policiales y la criminalización de la demanda Mapuche que rememoran prácticas autoritarias que esperábamos haber superado, pero que reaparecen como respuesta intransigente ante la violencia social radicalizada, marcada por la consolidación capitalista globalizada y extractivista.

Enfrentar este contexto exige una mirada que asuma la complejidad de una historia de asimetrías, de luces y sombras, que caracterizan a estas tierras de guerra y de paz desde hace más de 400 años, como un conflicto histórico entre dos tipos de sociedades en contacto, que versa sobre cuestiones esenciales, como derechos e identidad, poniendo a prueba el papel de la política pública, la capacidad de los poderes del Estado y también la labor de las iglesias, especialmente de quienes han caminado junto a los pueblos indígenas en los territorios donde confluyen las relaciones interétnicas, como en la Araucanía (Faundes, Salas, 2012).

[ 715 ]

En esta tarea es preciso destacar que los eventos que preocupan a la opinión pública chilena responden a un largo conflicto histórico que tiene siglos de historia en América y en Chile. Así lo denunció hace 400 años el fraile dominico Bartolomé de Las Casas, reclamando el valor de la dignidad humana para los indígenas de lo que hoy conocemos como América:

“nuestros Reyes cometieron grandes injurias e injusticias e hicieron un daño enormísimo a los reyes y príncipes de aquellas gentes, despojándoles de sus estados y dignidades, de sus jurisdicciones y de sus hombres y pueblos, súbditos, sometiéndoles ciertos españoles, principales tiranos, de humilde condición, más aún, hombres viles, a sí, poniéndoles bajo su mando” (Las Casas, 1958, 371; Faundes, 2012).

Mientras, por su parte, el padre jesuita Luis de Valdivia propuso su idea de una “guerra defensiva” y los “parlamentos” en el naciente Reino de Chile, como medio de diálogo y pacto con los indígenas, entendiendo, ya en el siglo XVII, que se trataba de articular un encuentro de culturas

(Díaz Blanco, 2010; 2014). Las negociaciones entabladas llegarían a constituir un punto de inflexión en la política colonial hispánica en Chile. Estos parlamentos fueron, justamente, el espacio que permitió llegar a acuerdos sobre lo fundamental, definiendo derechos y deberes comunes (Faundes, Salas, 2012). Primero se desarrollaron entre la Corona y los Mapuche, con el reconocimiento de derechos territoriales para estos, luego tres siglos más tarde, se celebraron entre el nuevo Estado independiente y los Mapuche de “la Frontera”, pero con consecuencias muy diferentes para el devenir de los indígenas<sup>12</sup>.

[ 716 ]

Así, bajo esta retrospectiva, las expresiones de lucha histórica e interétnica dicen relación con la conformación misma de Chile como Estado nación. Es un conflicto del Estado y de la sociedad chilena en sus relaciones basales con el Pueblo Mapuche, un conflicto que revela las dificultades para organizar una sociedad diversa, justa y tolerante (Faundes, Salas, 2012). Históricamente se ha planteado la existencia de tres ciclos de colonización sobre los territorios indígenas en América Latina (Yrigoyen, 2017). El primero, en tiempos coloniales, fue el conflicto del “Reino de Chile”, llamado la “Guerra de Arauco” (también conocido como “Primera invasión”) y luego, en el siglo XIX, se trató de un proceso de anexión militar del territorio Mapuche por parte del Estado de Chile, nombrado en los manuales escolares de historia como “Pacificación de la Araucanía” (la “Segunda invasión”).

Ambos procesos históricos nos dejan diversas y también dolorosas lecciones, dan cuenta de hechos, prácticas y discursos relativos al modo de entender la violencia y la paz, la ocupación del espacio del otro, pero también de los caminos del diálogo. Hablamos de un muy largo conflicto entre tipos de sociedades en contacto que se vivió, primero, durante todo el Imperio

---

<sup>12</sup> En 1642, mediante el “Parlamento de Quilín” (“Las Paces de Quilín”), se fija “la Frontera” en el Río Bio Bio (por el Norte) y el Río Toltén (por el Sur), con lo que se otorgaría relativa autonomía por dos siglos y medio al Pueblo Mapuche respecto de la Corona. Ello se reafirma con el Parlamento de Tapihue en 1774 y el Parlamento de Negrete en 1802, entre otros de estos pactos (Marimán, Caniuqueo, *et al*, 2006). Este régimen se extiende hasta la “Pacificación de la Araucanía” en la segunda mitad del Siglo XIX, en que el Estado de Chile invade militarmente el *Wallmapu*. Mientras, los parlamentos o acuerdos que ocurren entre el Estado de Chile y los Mapuche ya avanzado el Siglo XIX (Parlamento de Toltén, Parlamento de Ipinco y la “Embajada de Quihueque, entre otros), dan cuenta de una progresión de actos de capitulación Mapuche frente al Estado de Chile (Bengoa, 2000, 224-235).

Español en América. Las frecuentes injusticias vividas por los indígenas por parte de los encomenderos son un aspecto central. Estas injusticias fueron denunciadas frente a la Corona con valentía por el dominico Fray Bartolomé de las Casas y justificaron la destacada propuesta política planteada por el jesuita Luis de Valdivia que se tradujo en una nueva forma de relación, de contacto interétnico, también conocido como relaciones fronterizas (Canales, 2010, 91-142), que concretamente significaron tres siglos en que el Pueblo Mapuche estableció su territorio al sur del Bío-Bío, solo quebrada con la ocupación militar de este espacio por parte del Estado de Chile en la segunda mitad del Siglo XIX (Faundes, Salas, 2012).

Aparecen así dos momentos basales de un proceso histórico continuo de tres siglos, con diversos hechos situaciones, prácticas y discursos relativos al modo de entender el conflicto y el diálogo interétnico que no pueden desconocer las causas mismas del conflicto y su violencia, lo cual el Padre Luis de Valdivia supo registrar:

“La rebelión araucana era justa, porque reaccionaba frente a la tiranía del gobierno español, que amparaba y fomentaba la injusticia del servicio personal. Por tanto, la paz no debiera llegar a través de las armas, sino de la erradicación de la explotación social que generaba la violencia, que era violencia legítima” (Díaz Blanco, 2010).

[ 717 ]

Pero no se trataba solo del “trabajo personal”, que era el trabajo no remunerado en las haciendas, sino de las tributaciones y de un sistema que les impediría mantener su modo de vida basado en espacios laborales de gratuidad y reciprocidad.

En la actualidad, la matriz histórica descrita de conflicto, violencia, pero también de diálogo, es desbordada frente al nuevo escenario -que se ha dado llamar la “Tercera invasión” (Yrigoyen, 2017)-, con acciones de resistencia indígena, represión y nuevas búsquedas de diálogo y construcción institucional que no logran consolidarse sobre esta contingencia cíclica en tanto es una crisis constitutiva del propio Estado de Chile. Después de siglo y medio de la instalación en *Wallmapu* del Estado Chileno (y el Estado Argentino respectivamente allende los Andes), las demandas indígenas se contextualizan en un tercer ciclo de ocupación marcado por los proyectos de inversión neoliberal extractivistas. En esta tercera invasión, empresas fo-

restales (con plantaciones exóticas de pino y eucaliptus) han ocupado grandes extensiones expulsando a las comunidades o aislando a las que resisten miserablemente, privadas de agua y su medio natural; proyectos hidroeléctricos han inundado otras comunidades; carreteras atraviesan sus espacios ancestrales, etc. Se trata de agentes foráneos que han ocupado los espacios indígenas, apropiándose de forma capitalista de bienes comunes e indígenas, desconociendo las existencias originarias de estos territorios. Para Héctor LLaitul, líder mapuche de uno de los grupos radicales, frente a esta invasión de las multinacionales, ellos combaten la expansión forestal porque su impacto en diversas áreas ha puesto en riesgo la vida misma de quienes vivían o aún sobreviven en las tierras y territorios afectadas por la industria forestal:

[ 718 ]

“El pilar fundamental del sistema de propiedad usurpada, son las compañías forestales. El proceso de inversión capitalista en el área ha sido vertiginoso y también brutal. No exagero, porque su expansión puede significar la desestructuración definitiva de nuestro pueblo. La invasión forestal, además, trunca la posibilidad de acceder a espacios territoriales más amplios, demandados por las comunidades mapuche. Ha tenido consecuencias negativas sobre la geografía física, social y humana. Su fundamento es un armazón administrativo y político...

El desmonte irracional generó un proceso erosivo, que las forestales han intensificado con la producción desmedida y sin control del monocultivo de pino y eucaliptus, que acidifican los suelos, imposibilitando el crecimiento de otros tipos de especies. La biodiversidad allí existente dio sustento y sentido a la visión de mundo de los mapuches. Su desaparición y reemplazo ha sido un impacto en su vida espiritual...

Por eso le digo que está en juego la vida mapuche, por eso, la resistencia subsiste a pesar del poderío de los adversarios. Han desaparecido muchos bosques, cerros sagrados, sitios rituales y ceremoniales. Las tierras mapuches están dañadas, las montañas degradadas, los manantiales y vertientes secos. Las napas subterráneas también se han secado. Por sus implicancias, estamos frente a una forma de etnocidio” (Llaitul; Arrate, 2012, pp. 190-192).

Así, en el escenario contingente regional encontramos, por una parte, la expansión física, dramática por sus efectos en *Wallmapu*, de la industria

neoliberal extractivista de conexión global, bajo los diversos proyectos indicados. Paralelamente, una amplia diversidad de comunidades del Pueblo Mapuche que se movilizan y resisten en relación, también, de variadas agendas que, de una forma u otra, derivan de la matriz común de falta de reconocimiento y ocupación del espacio Mapuche (territorio ancestral, recursos naturales, conocimiento y su posición misma como actores políticos). Ello, a su vez, bajo variados repertorios de movilización social: pacíficos, protesta social y una escalada ascendente de violencia –incluso con armas de fuego– que ya supera lo esporádico, habiendo cobrado la vida de personas en todos los sectores incumbentes al conflicto.

En este escenario social, mientras un conjunto importante de comunidades mantienen acciones de movilización y protesta para relevar sus demandas por la reparación histórica territorial (por las tierras perdidas desde la instalación del Estado en *Wallmapu*), varias de las cuales progresivamente han ido logrando sus objetivos, otras comunidades centran su agenda de movilización en la resistencia frente a los proyectos de inversión y expansión forestal. En este contexto, han emergido grupos clandestinos cuyas acciones se atribuirían a facciones radicales Mapuche y que, más allá de la indeterminación de sus responsables, hoy se les imputan la quema de cientos de camiones forestales y de transporté comercial, maquinaria forestal, inmuebles rurales y, lo más grave, la muerte de personas bajo acciones que han sido calificadas de terrorismo por los organismos judiciales.

[ 719 ]

Por su parte, las fuerzas policiales y los organismos judiciales han respondido con el máximo rigor, dando lugar a lo que se ha llamado la “criminalización de la demanda indígena”, muchas veces con desaciertos procesales. Se ha actuado reaccionando penalmente contra dirigentes públicos que no necesariamente son los responsables de los actos ilícitos perseguidos (Faundes, 2017d). No nos interesa aquí hacer un reporte detallado de los hechos de violencia, ni menos formular juicios de responsabilización, sin los medios ni la información adecuada. Pero sí, constatar los gravísimos resultados de una espiral de violencia insoluta, en incremento, que requiere caminos de salida dialogantes e interculturales y no más reacción jurídico policial (incluso cuando la respuesta es legítima), antes de un colapso social.

Paralelamente a los hechos de violencia, los sucesivos gobiernos chilenos han procurado impulsar políticas públicas de reconocimiento, pero ellas parecieran no lograr dar salidas al conflicto y la progresiva violencia

(Faundes, 2014b; 2010). En ese marco, en esta dualidad de lucha social y diálogo político, a partir de iniciativas de la Iglesia Católica, la Presidenta de la República, Michelle Bachelet convocó a una “Comisión Asesora Presidencial para la Araucanía”. Esta Comisión de composición plural y presencia mapuche relevante, emitió su informe los primeros meses de 2017 y el día 23 de junio de 2017, en la víspera del día nacional de los pueblos indígenas, la Presidenta de la República de Chile pidió perdón por todos los errores y horrores cometidos por el Estado chileno frente a los pueblos indígenas y delineó una propuesta política, mediante la que se ha llamado “Ley Araucanía” (Proyecto de Ley) para responder frente a diversas propuestas entregadas por la Comisión y otros sectores parlamentarios, productivos y gremiales. Sus medidas han sido objeto de un fuerte debate político, de rechazo y aceptación, por parte de sectores indígenas y gremiales, y sus resultados son una interrogante política que solo el tiempo podrá ir develando.

## CONCLUSIONES

[ 720 ]

Partiendo desde estas diferentes formas de entender el reconocimiento a los pueblos indígenas y el derecho a la identidad cultural, consideramos que se pueden desprender algunas tesis para una teoría de la justicia y los derechos humanos en contextos asimétricos que exigen necesariamente una idea fuerte de reconocimiento.

Las demandas indígenas por reconocimiento se sostienen desde el derecho a la libre determinación de los pueblos indígenas de América Latina, como sujetos políticos antecedentes a los estados latinoamericanos y se concretiza en el derecho fundamental de naturaleza colectiva a su identidad cultural<sup>13</sup>. Ello, a su vez, supone situaciones de conflicto cultural (Honneth, 2006, 133) y de ahí el carácter político liberador anticolonial de las luchas por el reconocimiento en América Latina (Sauerwald, Salas, 2017). Pero, al mismo tiempo, la propia dinámica del reconocimiento constituye un lugar para el diálogo entre culturas, aunque no podremos alcanzar marcos nor-

---

<sup>13</sup> Este Derecho fue enunciado como tal en el fallo de la Corte Interamericana de Derechos Humanos sobre el caso del “Pueblo indígena Sarayaku versus Ecuador” en 2012. Asimismo, este derecho se articula como el pilar de derechos colectivos territoriales, a los recursos naturales y derechos políticos, porque dicha identidad cultural se encuentra enlazada vital y colectivamente a la existencia de dichos pueblos en sus territorios, con sus recursos naturales, cuyo control articulan como sujetos políticos ante el Estado.

mativos universales que prescindan de la realización práctica. Para concretar esta finalidad, se requerirá un examen situado desde y en los diversos contextos, especialmente en los espacios fronterizos entre pueblos y sus culturas (Santos, 2006, 112)<sup>14</sup>. Esta operación contempla acuerdos (de alcance limitado e inestables) que posibiliten la articulación de una nueva institucionalidad, en una tarea de reconocimiento recíproco y traducción intercultural, fundada en la dignidad humana como valor irreductible y autónomo, precedente a los valores sociales, pero cuya defensa se disputa políticamente. Implica la posibilidad de alcanzar consensos públicos, en la interacción de lo individual y lo social, abordando los conflictos subyacentes y subsistentes mediante el diálogo intercultural. Es una opción deliberativa imperfecta que no presupone que las partes ya están dadas (Faundes, 2015a, 89), de clave intercultural y paradójica, en que las partes luchan por estar y decir.

El *reconocimiento intercultural* anima a avanzar en la construcción de caminos interculturales, fronterizos, basados en la búsqueda de valores universales, incluso allí donde existen pueblos y sus culturas enfrentadas, que disputan sus condiciones de existencia. Plantea la necesidad de buscar estas 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 –decimos– reconocer auténticamente implica el imperativo ético, normativo e institucional de asegurar las condiciones de existencia del otro, existencia que, al mismo tiempo, es supuesto de mi o nuestra existencia (Faundes, 2017b; Salas, 2003).

[ 721 ]

Luego, desde la redefinición agonística e intercultural de la matriz democrática descrita, nuestra propuesta para una teoría de la justicia intercultural y los derechos humanos supone cierto *consenso* sobre mínimos valóricos en y de cada sociedad, el establecimiento de un espacio común entre fronteras culturales y políticas, que por cierto son en igual medida fronteras comunicativas articuladas por los propios actores sociales, con lo que solo habrá consenso si hay reconocimiento inclusivo y simétrico. En consecuencia, no se trata estrictamente del consenso deliberativo-, sino que

<sup>14</sup> Boaventura de Sousa Santos plantea la cuestión del reconocimiento como un diálogo fronterizo y de construcción intercultural, en que “los respectivos actores, movimientos, pueblos”, definen sus “espacios de contacto o de frontera” (2006, 29, 31).

proponemos un consenso nunca posible del todo, de clave intercultural y paradójica: conflicto y diálogo.

Cuando se parte desde un concepto basal de los derechos humanos conforme el cual estos derechos encuentran su justificación primera en dos principios (kantianos) propios de la condición humana -reciprocidad e irrenunciabilidad- y su legitimidad radica entonces en ciertos valores esenciales, recíprocos e irrenunciables, cuya comprensión y realización se produce en cada cultura. Estos presupuestos interpelan a mirar al otro como interlocutor comunicado y con derechos, incluso en la disputa por nuestras respectivas subsistencias, en una tensión entre principios universales y concretizaciones interculturales de los derechos humanos (Faundes, 2013). De esta forma, los derechos humanos como principios de justicia podrán adquirir sentido y alcance en el marco de las relaciones interétnicas del *Wallmapu*.

[ 722 ]

Dicho así, planteamos una fundamentación filosófica de los derechos humanos sobre la base de principios formales, no materiales, que básicamente están abiertos a una definición material distinta en cada caso, mientras las diversas sociedades, culturas (estados) procuran legítima y normativamente un determinado núcleo de derechos humanos, sobre la base de sus propias definiciones, con lo cual el sentido intercultural de los derechos humanos puede resultar muy diferente en los contextos de las diversas sociedades (Höffe, 1998, 145).

La propuesta que presentamos bajo un enfoque intercultural de los derechos humanos, implican una recompreensión del concepto universalista clásico de los derechos humanos, lo cual nos distancia en varios aspectos relevantes del multiculturalismo (Kymlycka, 1995, Taylor, 1992, Cortina, 2010), sin dejar de avanzar en la problematización del reconocimiento como presupuesto de una concepción intercultural de la justicia, objetivo que sigue siendo común.

A guisa de conclusión final, apuntamos algunas tesis que consideramos relevantes para iniciar una recompreensión conceptual de los derechos humanos en perspectiva intercultural (contextual). Estas proposiciones tienen alcance teórico, político e institucional y, a su vez, constituyen un componente basal de nuestra propuesta sobre la justicia intercultural, especialmente enfocada en las luchas por el reconocimiento de los pueblos indígenas en América Latina. Hablamos de apuntes porque solo esbozamos algunas ideas matrices –que podrán seguirse desarrollando y dialogando– sobre los



derechos humanos bajo una concepción de la justicia que considera el reconocimiento y la inclusión de la diferencia<sup>15</sup>:

Primero: compartimos el presupuesto que supone la existencia de una condición humana esencial como fundamento de los derechos humanos, entendiendo que, en tanto condición humana, entonces, tal dignidad se encuentra presente en todas las culturas y es posible de conocer desde sus prácticas, las que a su vez le van dando su propia conformación y diferenciación.

Segundo: que la condición humana originaria indicada se sostiene en dos máximas: el principio de reciprocidad y el principio de irrenunciabilidad. Pero que tales principios, en tanto formales, solo justifican los derechos humanos en sí y nada dicen de su definición en contexto.

Tercero: esa condición humana inherente no justifica una construcción universal (*erga omnes*) de los derechos humanos, más allá de las dos máximas formales señaladas: irrenunciabilidad y reciprocidad. En este sentido, esta condición esencial solo alcanza a tener una concreción fáctica en cuestiones mínimas como el respeto de la vida y el freno a la violencia, como condición necesaria, recíproca e irrenunciable, de *supervivencia-convivencia* de los sujetos y de interlocución simétrica entre los mismos (Salas, 2003, 156-158), como seres racionales comunicados. Por lo tanto, no hay justificación filosófica para una definición jerárquica central, occidental, europea o de cualquier otro carácter geocultural, que pueda ser definida a priori como *lo universal*.

[ 723 ]

Cuarto: esta condición humana se corrobora antropológicamente en las más diversas culturas (globalmente) que presentan valores y normas en armonía con ella (Höffe, 1998). Esta condición humana ha llevado a los sujetos y sus culturas a establecer un bloque relativamente común de bienes jurídicos protegidos. Se trata de resoluciones normativas muy diversas que se corresponden con muchas de las categorías internacionalmente reconocidas como derechos humanos que permiten trazar ciertos núcleos de derechos de amplitud global, que en sentido estricto podrían calificarse de universales (en relación solo a su alcance, pero no en su contenido y concreción jurídica, dada su heterogeneidad normativa).

---

<sup>15</sup> Presentamos una síntesis revisada de las tesis que previamente hemos presentado en el trabajo "Recomprensión intercultural de los derechos humanos. Apuntes para el reconocimiento de los pueblos indígenas en América Latina" (Faundes, 2015b).

Quinto: así, podemos constatar la existencia de un *corpus juris* internacional de derechos humanos que, a su vez, se establece como un bloque o estándar internacional de derechos humanos, de carácter normativo positivo, vinculante para los estados (acordado por éstos en cumplimiento del mandato soberano de los titulares de tales derechos), conforme el cual deben observar el cumplimiento de sus obligaciones internacionales en materia de derechos humanos<sup>16</sup>.

Sexto: este cuerpo normativo no supone una universalización de valores trascendentes, sino del acuerdo internacional en orden a establecer un conjunto de categorías en materias de derechos humanos, que en último término responden a una razonabilidad común, pero que jurídicamente se establecen a partir de operaciones de interacción normativa que definen las garantías nacionales e internacionales para asegurar el cumplimiento efectivo de los derechos humanos. En consecuencia los derechos humanos reconocidos en esta interacción gozan de una garantía constitucional interna e internacional, porque operan como un mismo ordenamiento jurídico integrado, pero con competencias jurídicas y jurisdiccionales diferenciadas (nacionales e internacionales). No obstante, ambos sistemas tienen una lógica propia, por ello, esta interacción normativa exige un esfuerzo al interior de los estados de adecuación de tales estándares<sup>17</sup>.

[ 724 ]

Séptimo: paralelamente, y como segundo comentario, esta interacción normativa es un proceso de carácter complejo que conjuntamente contiene una dimensión eminentemente política, en el sentido de las interacciones democráticas que plantea Benhabib. Esto es, como “procesos complejos de argumentación, deliberación e intercambio público a través de los cuales se cuestionan y contextualizan, invocan y revocan, afirman y posicionan reivindicaciones y principios de derechos universales, tanto en las instituciones legales y políticas, como en las asociaciones de la sociedad civil” (Benhabib, 2004, 130).

---

<sup>16</sup> En el mismo sentido lo plantea Forst (2014, 55).

<sup>17</sup> Siguiendo la teoría del “control de convencionalidad” y de la “interpretación evolutiva” de los derechos humanos, hoy los tribunales internacionales con competencia en derechos humanos, como la Corte Interamericana de Derechos Humanos, vigilan y operativizan el cumplimiento de las obligaciones internacionales en materia de derechos humanos por parte de los estados (Faundes, 2013a; 2013b).

Octavo: las premisas planteadas, en su dimensión valórica esencial y concreción cultural-contextual, no suponen una ética “natural” que se superponga a lo político, ni que prescindiera de ello, porque una construcción de los derechos humanos, tanto en sus mínimos más ampliamente compartidos, como en sus máximos de mayor complejidad y agonismo cultural, siempre son derechos en disputa política. Los derechos humanos son concepciones del bien, de la cultura y de la sociedad que, más allá de su fundamentación, también se articulan en las correlaciones de fuerzas dan cuenta de la tensión sobre concepciones de la justicia, del bien común o del entendimiento de la relación entre la libertad y la igualdad, entre lo universal y lo particular.

Esta tesis se ubica en el centro de una concepción contextual de la justicia y de la cuestión del reconocimiento de la diversidad que, a su vez, dará cuenta de la disputa por una concepción de los derechos humanos y por las condiciones materiales que ella requiere, lo que hace que la cuestión de los derechos humanos en contexto sea una definición política que abordamos desde un enfoque político<sup>18</sup>.

Noveno: estas concepciones en disputa reivindicarán concepciones valóricas que pretenderán ocupar el lugar de lo universal. Luego, se trata de un nudo político que emergerá en menor medida mientras más valores compartidos existan y, en sentido inverso, se presentará con mayores antagonismos, conflictos o articulaciones agonísticas, en relación a los máximos culturales presentes en tal sociedad.

[ 725 ]

Así, por ejemplo, cuando hablamos de la prohibición de la esclavitud o, en muchos casos, de la protección de la vida, estamos en un plano de menores tensiones políticas, frente a una comunidad valórica más amplia y armónica, construida desde cada cultura, que logra un marco de mínimos compartidos mucho más consolidado, que permite hablar de estos derechos como universales con menor dificultad (vida, prohibición de la esclavitud). Cuando hablamos de derechos sociales y culturales, como la educación y la salud, nuevamente es posible establecer desde las respectivas concepciones de la justicia y la cultura ciertos parámetros compartidos, pero sin duda surge un campo de disputa más amplio, porque el alcance mayor o menor del compromiso del Estado en el aseguramiento de estos derechos dependerá

<sup>18</sup> En esta tesis coincidimos con Rainer Forst (2014, 54) y seguimos el enfoque agonístico de Laclau y Mouffe (2004).

también de valores sociales en tensión, de una concepción del Estado y de la economía que ya comprende intereses divergentes, que van restringiendo el espacio de la frontera común. Por último, en nuestro análisis, el reconocimiento de la diversidad cultural, de los pueblos indígenas y sus derechos colectivos tensionan, no solo diferentes concepciones de la vida, de lo bueno o de lo justo, del “buen vivir”, sino que, principalmente, disputan “el espacio ocupado” por la sociedad hegemónica (Fornet-Betancourt, 2011, 23). De ahí que constituya una reivindicación que muchas veces está determinada por las condiciones de existencia misma, en la materialidad concreta, como el territorio, los recursos naturales, las aguas, etc. Esta contienda será tan política como política es la construcción de lo social. Pero, he aquí donde queremos poner la atención, porque en todos los casos, en los tres supuestos, se trata de derechos esenciales que emanan de la condición humana, en todos los casos estamos hablando de valores, de concepciones de la vida, cuya identidad se define en forma situada (Kusch, 1962) e interculturalmente.

[ 726 ]

Finalmente, sean mayores o menores las tensiones políticas propias de la materialización de los derechos humanos, en cada caso conforme las respectivas circunstancias de la facticidad, no hay jerarquías posibles de edificar entre unos y otros derechos, porque todos están asociados a la existencia misma de los sujetos, todos en definitiva responden a las máximas de reciprocidad e irrenunciabilidad.

Al desarrollar este concepto intercultural de los derechos humanos abordamos varios de los problemas que emergen en un contexto de relaciones interétnicas, pudiendo considerar, desde ya, que es posible afirmar un sentido universal de los derechos humanos, pero que tal supuesto no implica una definición a priori central y desde una sola visión de la cultura y la persona humana, sino que más bien responde a un consenso (redefinido interculturalmente) respecto de cuestiones fundamentales que se sostienen en la dignidad humana misma y que deberán leerse, traducirse, reconceptualizarse, en los diversos contextos político-culturales.

Esta visión se articulará, a su vez, con la positivización de un conjunto de categorías de derechos que constituyen el núcleo de derechos fundamentales de que son titulares los pueblos indígenas. Tales derechos constituyen un límite para el ejercicio del poder por parte del Estado y operan también como límite para el ejercicio de los derechos por parte de los pueblos in-

dígenas. Sin embargo, a diferencia de la definición dual multiculturalista (Kymlicka, 1995, 2009), se trata de marcos simétricos operados interculturalmente sobre la base de mecanismos de articulación intercultural. Ello supone asumir, por una parte, la existencia de espacios fronterizos entre pueblos y culturas; y, por otra, entender a los pueblos indígenas como sujetos políticos, con poder –con el derecho y con la fuerza- para participar de la definición constituyente de los mínimos éticos consensuados socialmente y en contexto. Del mismo modo, estos pueblos tendrán la responsabilidad de estos pueblos de velar por el respeto de estos derechos, como presupuesto necesario de su derecho a la libre determinación.

En este contexto toma sentido la reparación de la deuda histórica territorial reclamada por las comunidades del Pueblo Mapuche, no como el centro de la política de Estado hacia los pueblos indígenas, pero sí como base sustancial que apunte a las causas históricas del conflicto. Asimismo, este trabajo político requiere incluir al Pueblo Mapuche en su conjunto, con la heterogeneidad de sus organizaciones, sin caer en estereotipos de buenos y malos, que se traducen en nuevas y sucesivas exclusiones. Es un desafío de y con todos, porque la defensa de la identidad es un derecho y un deber, y el derecho a la tierra es parte de dicha identidad. Pero, trabajar la tierra honestamente también es parte del legítimo derecho de quienes, no siendo indígenas, constituyen la sociedad de esta región, lo que nos repone la necesidad de abordar el conflicto histórico en sus distintas dimensiones.

[ 727 ]

En consecuencia, podemos decir que el proceso de reconocimiento pendiente en Chile, en lo formal y en lo concreto, así como ha sido de parcial alcance multiculturalista en otras sociedades de América Latina (Zegada, Arce, *et al*, 2011), sigue siendo funcional al capitalismo (Žižek, 1998), no ha sido resuelto como problema de orden político, ni ha sido suficientemente abordado en el campo teórico. Por ello, tanto en lo epistemológico, como en el ámbito social y político institucional, los diferentes actores sociales, intelectuales y políticos, en especial los organismos del Estado nación, debieran pensar y generar los instrumentos pertinentes para avanzar en la construcción de un *horizonte democrático e intercultural*, como una alternativa posible para los estados de nuestras sociedades del Sur.

El movimiento indígena latinoamericano en la actualidad interpela a los estados en un sentido constituyente, lo que exige una respuesta de la misma naturaleza (Faundes, 2004, 2014a). Se trata de un momento político

y un camino institucional en que se repiense el Estado en el cual los pueblos que conforman nuestras sociedades, particularmente los pueblos indígenas, las naciones de cada *Nación* (como pueblos originarios anteriores al Estado nación), puedan sentarse a pensar y modelar aquel Estado en que todos son y tienen *parte*.

## BIBLIOGRAFÍA

1. Aguilar, G.; Lafosse, S.; Rojas, H.; Steward, R.
  - (2009). “Modelos de reconocimiento constitucional de los Pueblos Indígenas en América Latina”, en, G. de la Fuente, C. Sergio, P. Hidalgo, y J. Sau (edits.), *Participación y nuevos desafíos político-institucionales, Serie estudios*, V. III, pp. 151-205. Santiago: Gobierno de Chile.
  - (2010). “The Constitutional Recognition of Indigenous Peoples in Latin America”. *Pace internacional Law Review Online Companion*, N° 2. V. 2, septiembre 2010, pp. 44-104.
- [ 728 ] 2. Altvater, Elmar. (2006). “¿Existe un marxismo ecológico?”, en, A. Borón, J. Amadeo y S. González (edits.), *La teoría marxista hoy, problemas y perspectivas*, pp. 341-363. Buenos Aires: CLACSO.
3. Altvater, Elmar y Mahnkopf, Birgit (2006). *Las limitaciones de la globalización. Economía, ecología y política de la globalización*. Madrid: Siglo XXI.
4. Amin, Samir (1995). “Introducción. Mundialización y acumulación capitalista”, en, S. Amin y P. González Casanova (edits.), “La nueva organización capitalista mundial vista desde el sur”, V. I. *Mundialización y acumulación*, pp. 11-50. México: Anthropos.
5. Attard, María (2012). “La última generación del constitucionalismo: el pluralismo descolonizador intercultural y sus alcances en el estado plurinacional de Bolivia”. *Lex Social. Revista jurídica de los derechos sociales*, N° 2, V. 2, 133-162.
6. Benhabib, Seyla

- (2004). *El Derecho de los otros*. Barcelona: Gedisa
  - (2006). *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global*. Buenos Aires: Katz.
7. Bengoa, José (2000). *Historia del Pueblo Mapuche*. LOM.
  8. Burguet, José, Barrado José. y Fueyo, Bernardo (2006). *Influencia lascaiana en el siglo XVI*. Salamanca: San Esteban.
  9. Canales, Pedro (2010). *Tierra e Historia. Estudios y controversias acerca de la historia del Pueblo Mapuche en Chile, 1950 2010*. La Serena: Universidad de la Serena.
  10. Castor, Bartolomé (2009). *Justicia e memoria*, Sao Loopoldo, Editora UNISINOS.
  11. Claros, Luis y Viaña, Jorge (2009). “La interculturalidad como lucha contrahegemónica. Fundamentos no relativistas para una crítica de la de la...”, en, Viaña, Jorge.; Claros, Luis.; Estermann, Josef.; Fonet-Betancourt, Raúl.; Garcés, Fernando.; Quintanilla, Víctor; Ticona, Esteban, *Interculturalidad crítica y descolonización Fundamentos para el debate*, pp. 81-147. La Paz: Convenio Andrés Bello. [ 729 ]
  12. Clavero, Bartolomé (1997). “Multiculturalismo y monoconstitucionalismo de lengua castellana en América”, en, M. Gómez (coord.), *Derecho Indígena*, pp. 65-119. México: Instituto Nacional Indigenista.
  13. Comisión Asesora Presidencial para la Araucanía (2017). [https://prensa.presidencia.cl/lfi-content/otras/informes-comisiones/Informe\\_AP\\_Final.pdf](https://prensa.presidencia.cl/lfi-content/otras/informes-comisiones/Informe_AP_Final.pdf)
  14. Cortina, Adela (2010). *Justicia cordial*. Valencia: Trotta.
  15. De la Cuadra, Fernando (2015). “Prólogo. Buen Vivir: ¿Una auténtica alternativa post-capitalista?”, *Polis, Revista latinoamericana*, vol. 14 N°40, mar. 2015, pp. 7-19.
  16. Díaz Blanco, José Manuel.
    - (2014). *Hércules Sagrado. Semblanza del P. Luis de Valdivia S.I.*, Temuco: Ediciones UC Temuco.

- (2010). *Razón de Estado y Buen Gobierno*. Sevilla: Universidad de Sevilla.
- 17. Díaz Polanco, Héctor (2000). “Los Dilemas de la Diversidad”, en, M. Castro, J. Vergara (Coords), *Actas XII Congreso internacional de de derecho consuetudinario y pluralismo legal: desafíos del tercer milenio*, V. II, pp. 1009-1020. Arica: Universidad de Chile, Universidad de Tarapacá.
- 18. Dupret, Baudouin (2007). “Pluralismo jurídico, pluralidad de leyes y prácticas jurídicas: Teorías, críticas y reespecificación praxiológica”. European University Institute, European Journal legal Studies. Traducción al español C. Marsan. Disponible en: <http://www.ejls.eu/1/14ES.pdf> (recuperado 12 de abril 2014).
- 19. DUSSEL, Enrique
  - (1998) *Ética de la Liberación en la edad de la globalización* Madrid: Trotta.
  - (2009) *Política de la Liberación*, Madrid: Trotta.
- [ 730 ]
- 20. Echevarría, Bolivar (2008). *Vuelta de siglo*. México: Fundación Editorial el perro y la araña.
- 21. Escobar, Arturo (2003, enero-diciembre). “Mundos y conocimientos de otro modo. El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano”. *Tabula Rasa*, (1), 51-86.
- 22. Faundes, Juan.
  - (2017a) “Construyendo un concepto intercultural para el reconocimiento de los pueblos indígenas en América Latina, mirada crítica desde Honneth”, en G. Sauerwald, R. Salas (eds.), *La cuestión del reconocimiento en América Latina. Perspectivas y problemas de la teoría político-social de (Axel) Honneth*. Temuco, Münster: Lit Verlag.
  - (2017b) “Derechos humanos y el reconocimiento de la identidad cultural de los pueblos indígenas en América Latina, en la perspectiva crítica del descentramiento intercultural”, en *La construcción de ciudadanía alternativas y vida política de los pueblos originarios*



*de América Latina*. México: UAEM (Universidad Autónoma del Estado de México). En prensa.

- (2017c) “El consenso democrático de Habermas. Debates frente a la demanda por el reconocimiento de la identidad cultural de los pueblos indígenas en América Latina”, en, Antonio Glaudenir Brasil Maia y M. F. A. Nicolau (organizadores) *Filosofia, Cidadania e Emancipação*. Sobral: Edições UVA.
- (2017d) “Reformas a la Justicia y Estándar internacional de derechos Humanos en los procesos penales seguidos contra dirigentes mapuche movilizados socialmente”, en X. Alarcón, A. Aravena, C. Espinoza, J. J. Faundes, S. Fuenzalida, J. L. Pérez y J. Vergara, (Eds.), *Justicia, Derechos Humanos y Pueblos Indígenas. Nuevos debates y tendencias*. Temuco, Santiago: Ed. UC Temuco, Ed. Universidad Academia de Humanismo Cristiano, RELAJU Chile. En prensa.
- (2015a) “Pensando un horizonte democrático, pluralista e intercultural para el reconocimiento de los pueblos indígenas en América Latina, desde una relectura crítica a Laclau y Mouffe”. *Revista Chilena de Derecho y Ciencia Política*, septiembre-diciembre 2015. Vol. 6, N° 3. pp. 85-121.
- (2015b) “Recomprensión intercultural de los derechos humanos. Apuntes para el reconocimiento de los pueblos indígenas en América Latina”. *Justiça do Direito*, v. 29, n. 1 (2015), ISSN nº 1413.7038. pp. 108-130.
- (2014a). “Reconocimiento de los pueblos indígenas, una tensión constituyente”, pp. 403-431; en H. Tórtora y T. Jordán, *Estudios para una nueva Constitución*, Santiago: Metropolitana.
- (2014b) “Reconocimiento, conflicto e incertidumbres: Michelle Bachelet y su “nueva” política para los pueblos indígenas”. *Revista Mensaje*, N° 631, agosto, 2014.
- (2013a). “Derechos humanos (en un enfoque intercultural)”, en, M. Álvarez; R. Cippitani (Coords.), *Diccionario Analítico de Derechos Humanos e Integración Jurídica*, pp. 184-194. Perugia-Roma-México: ISEG.

- (2013b). “Interpretación evolutiva de los derechos humanos”, en, En, M. Álvarez; R. Cippitani (Coords.), *Diccionario Analítico de Derechos Humanos e Integración Jurídica*. Roma-Perugia-México: ISEG.
  - (2013c). Integración regional, reformas a la justicia y respeto del estándar internacional de derechos humanos en los procesos penales seguidos contra indígenas movilizadados socialmente en, M. Álvarez y R. Cippitani (Coords.), *Derechos Individuales e Integración Regional (Antología)*, pp. 417-476. Perugia-Roma-México: ISEG.
  - (2012). *Fray Bartolomé de Las Casas. Testimonio de un hombre luchador*. Temuco: Ed. UC Temuco.
  - (2004). “El Reconocimiento de los Pueblos Indígenas en Chile, una Propuesta de Reforma al Estado”, en, Aylwin, José (ed.), *Derechos Humanos y Pueblos Indígenas: Tendencias Internacionales y Realidad Local*, pp. 299-314. Temuco: IEI, UFRO.
  - (2010). “Los desafíos del Presidente Frente a los Pueblos Indígenas”, *Revista Mensaje*, mayo 2010, N° 588, Vol. LIX.
- [ 732 ]
23. Faundes, Juan Jorge y Salas, Ricardo (2012). “La violencia y la paz: en busca de una conciencia crítica sobre la Araucanía”. *Revista Mensaje*, octubre 2012.
  24. Fornet-Betancourt, Raúl.
    - (2016) *Filosofía y Espiritualidad en diálogo*, Aachen.
    - (2011). *La Filosofía Intercultural y la dinámica del reconocimiento*. Temuco: Ed. UC Temuco.
    - (2003). *Interculturalidad y Filosofía en América Latina*, Aachen.
    - (2001). *Transformación intercultural de la filosofía*, Bilbao: Desclée de Brouwer.
    - (1998). “Supuestos filosóficos del diálogo intercultural”. Disponible en: <http://www.ensayistas.org/critica/teoria/fornet/> (recuperado: 1 de junio 2014).
  25. Forst, Rainer (2014). *Justificación y crítica. Perspectivas de una teoría crítica de la política*. Buenos Aires: kats Editores.

26. Gómez-Muller, Alfredo (2016). *Le postcolonial en Amérique Latine. Débats contemporains*, Paris, Éditions Kimé.
27. Habermas, Jünger.
  - (2013), “**¿Democracia o capitalismo?**”, *Nueva Sociedad*, N° 246, julio-agosto de 2013.
  - (1999). *La inclusión del otro*. Estudios sobre teoría política. Barcelona: Paidós.
  - (1998). *Facticidad y Validez. Sobre el derecho y el estado de derecho democrático en términos de teoría del discurso*. Madrid: Trotta.
28. Höffe, Otfried. (2008). *Derecho Intercultural*. Barcelona: gedisa.
29. Honneth, Axel.
  - (1997). *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos*. Barcelona: Crítica.
  - (2005). *Reconocimiento y justicia. Entrevista Axel Honneth*, entrevista de Cortés, Francisco. *Revista Estudios Políticos*, Universidad de Antioquia, N° 27, jul.-dic., pp. 9-26. [ 733 ]
  - (2006). “Redistribución como reconocimiento: Respuesta a Nancy Fraser”, en, N. Fraser, Nancy y A. Honneth, *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico*, pp. 127 - 133. Madrid: Morata.
30. Ibarra y Valdes (2017). *Homenaje a los 80 años de Enrique Dussel. Lecturas críticas*. Santiago Ediciones UCSH.
31. Kusch, Rodolfo (1962). *América profunda*. Buenos Aires: Hachette.
32. Kymlicka, Will
  - (1995). *Multicultural Citizenship*. Oxford: Oxford University Press.
  - (2009). *Las odiseas multiculturales. Las nuevas políticas internacionales de la diversidad*. Barcelona: Paidós.

33. Laclau, Ernesto (2005). *La razón populista*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
34. Laclau, Ernesto; MOUFFE, Chantal (2004). *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
35. Las Casas, Bartolomé (1958). *Los tesoros del Perú*, A. Lozada (trad.). Madrid: CSIC.
36. Leff, Enrique (2015). *La apuesta por la vida, Mexico, Siglo XXI*.
37. Llaitul, H.; Arrate, J. (2012). *Weichan, Conversaciones con un weychafe en la prisión política*. Santiago: CEIBO.
38. Maeschalck, Marc (2006). "Procéduralisme et herméneutique. Rawls et Habermas face a Ricoeur, LLN, Carnets du philosophie du Droit 123.
- [ 734 ] 39. Marimán, Pablo; Caniuqueo, Sergio; Millalén, José; Levil, Rodrigo (2006). ¡¡...Escucha, winka...!! *Cuatro ensayos de historia nacional mapuche y un epílogo sobre el futuro*. Santiago: LOM.
40. Reyes Mate, Manuel.
- (2011a). *Tratado de la injusticia*, Barcelona: Anthropos .....
  - (2011b). *Justicia y Memoria. Hacia una teoría de la justicia anamnética*, Barcelona: Anthropos.
41. Michelini, Dorando.
- (2005). Universalismo y Contextualismo en Salas R. *Pensamiento crítico latinoamericano*, Santiago: Ediciones UCSH.
  - (2002). *Globalización, Interculturalidad y exclusión*, Rio Cuarto: Ediciones de ICALA.
42. Olivé León (2004). *Interculturalismo y Justicia Social*, México: UNAM.
43. Ramírez, Silvina

- (2001). *Justicia indígena: el desafío de la construcción de un estado pluricultural*. Buenos Aires: INECIP.
  - (2010). “Siete problemas del Nuevo Constitucionalismo indígena: ¿Pueden las matrices constitucionales latinoamericanas garantizar los Derechos de los Pueblos indígenas?”, en, R. Yrigoren (ed.) *Pueblos Indígenas. Constituciones y reformas políticas en América Latina*. Lima: ILSA, INESC, IIDS.
44. Ranciere, Jaques
- (2006). *Política, policía, democracia*. Santiago: LOM.
  - (1996). *El desacuerdo. Política y Filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión.
45. Rawls, Jhon (2011). *Liberalismo político*. México: Fondo de Cultura Económica.
46. Revilla, Marisa (2005). “Ciudadanía y acción colectiva en América Latina”. *Estudios Políticos* (27), 29-41.
47. Roig, Arturo Andrés (1981). *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, México F.C.E.
48. Santos, Boaventura de Sousa (2006). *Conocer desde el sur. Para una cultura política emancipatoria*. Lima: Universidad de San Marcos.
49. Salas, Ricardo.
- (2017). “El problema de la justicia en la obra tardía de Enrique Dussel”, en, Ibarra y Valdes, *Homenaje a los 80 años de Enrique Dussel. Lecturas críticas*. Santiago Ediciones UCSH.
  - (2005). *Pensamiento crítico latinoamericano*. Santiago: Ediciones UCSH, vol. 3.
  - (2003). *Ética Intercultural. (Re) Lecturas del Pensamiento latinoamericano*. Santiago: Ediciones UCSH.
50. Sauerwald, Gregor y Salas, Ricardo, “Introducción”, en, G. Sauerwald y R. Salas, Ricardo (eds.), *La cuestión del reconocimiento en América Latina*.

*Perspectivas y problemas de la teoría político-social de (Axel) Honneth.*  
Temuco, Münster: Lit Verlag.

51. Stavenhagen, Rodolfo (2007). *Los pueblos indígenas y sus derechos.* México: UNESCO.
52. Tapia, Luis (2007). *La igualdad es cogobierno.* La Paz: Plural, CIDES-UMSA, ASDI-SAREC.
53. Taylor, Charles (1993). *El Multiculturalismo y la Política de Reconocimiento.* Mexico: Fondo de Cultura Económica.
54. TEALDI J.C. (2008). *Diccionario latinoamericano de Bioética,* UNESCO – Universidad Nacional de Colombia.
55. VAN PARIJS, Fillippe (1991). **¿Qué es una sociedad justa?** Buenos Aires: Nueva Visión.
56. YRIGOYEN, Raquel.

[ 736 ]

- (2017). ABC 2. “**¿Cuáles son los ciclos históricos de invasión de los territorios indígenas?**” Disponible en: <http://www.derechoy-sociedad.org/IIDS/Publicaciones/ABC-ciclos-invasion.pdf> (recuperado el 15 de julio 2015).
  - (2011). “El horizonte del constitucionalismo pluralista: del multiculturalismo a la descolonización”, en, C. Rodríguez (coord.), *El derecho en América Latina. Un mapa para el pensamiento jurídico del siglo XXI*, pp. 139-159. Buenos Aires: Siglo XXI.
  - (2010). *Pueblos Indígenas: Constituciones y reformas políticas en América Latina.* Lima: IIDS, INESC, ILSA.
  - (1999). “Reconocimiento constitucional del derecho indígena y la jurisdicción especial en los países andinos (Colombia, Perú, Bolivia y Ecuador)”, en, *Pena y Estado. Revista latinoamericana de política criminal N° 4: justicia penal y comunidades indígenas*, Año 4, N° 4, pp. 129-140. Buenos Aires: INECIP.
57. Zavala, José Manuel (2012). “Los parlamentos hispano mapuches como espacios de mediación”, en, G. Payàs y J. M. Zavala, *La mediación*

*lingüístico cultural en tiempos de guerra. Cruce de miradas entre España y América*, pp. 151-162. Temuco: Ed. UC Temuco.

58. Zegada, María; Arce, Claudia; Canedo, Gabriela; Quispe, Albert (2011). *Democracia desde los márgenes: transformaciones en el campo político boliviano*. La Paz: CLACSO, Muela del Diablo.
59. Žizek, Slavoj (1998). “Multiculturalismo, o la lógica cultural del capitalismo multinacional”, en, F. Jameson y S. ŽIŽEK, *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, pp. 137-188. Buenos Aires-Barcelona-México: Paidós.

