

Reconocimiento, reconciliación y reconstrucción cultural: la lucha por la tierra como reparación igualitaria

DAVID ÁLVAREZ GARCÍA

FCT - Fundação para a Ciência e a Tecnologia
CEPS - Centro de Ética Política e Sociedade

Resumen: El presente texto explora la aplicación de las categorías de reconocimiento, reconciliación y reconstrucción cultural a los problemas de minorización política de los pueblos indígenas (Kymlicka, Taylor, Tully, Turner). En nuestro estudio nos apoyamos en concreto en las elaboraciones conceptuales aplicadas a la colonización americana, en el norte y en el sur (Pagden, Tully, Simon), para ilustrar cómo la justicia intercultural puede justificar la reparación territorial en términos instrumentales con el objetivo de reconstruir la igualdad de agencia y estatus político entre los constituyentes mayoritarios y minoritarios. Para ello, examinamos las críticas a la concepción de los derechos culturales diferenciados de Kymlicka, las posibilidades de la acomodación conjetural de los derechos indígenas (Ferrara) en el liberalismo político pluralista y los argumentos a favor de las reparaciones históricas (Nichols) contra el contrato colonial liberal (Waldron).

Palabras clave: Justicia intercultural, reconocimiento, reconciliación, reconstrucción, contrato colonial, territorio, derechos indígenas.

Abstract: *The paper explores the application of the categories of recognition, reconciliation, and cultural reconstruction to the problem of political minorization of indigenous peoples (Kymlicka, Taylor, Tully, Turner). This study relies on the conceptual elaborations applied to the colonization of America, both north and south (Pagden, Tully, Simon), to show how intercultural justice may justify territorial reparations in instrumental terms. The goal is to reconstruct equality of political status and agency among majority and minority constituent peoples. In order to do so, the paper examines the critiques to Kymlicka's conception of differentiated cultural rights, the prospects for conjectural accommodation of indigenous rights (Ferrara) within a pluralist political liberalism, and the*

arguments in support of historical reparations against the liberal colonial contract (Waldron).

Keywords: *Intercultural justice, recognition, reconciliation, reconstruction, colonial contract, territory, indigenous rights.*

[610]

La política de reconocimiento y la justicia intercultural constituyen algunas de las innovaciones teóricas y prácticas de más calado de la reciente filosofía política. En un discurso de homenaje a Charles Taylor, James Tully declaraba que quizás el mejor legado al que puede aspirar un filósofo político sea ofrecer un lenguaje público y consideraba que esto constituye el mayor logro académico de Taylor¹. El lenguaje de la política del reconocimiento permite articular y dar expresión a una serie de injusticias profundamente enraizadas en el tejido social pero que no podían ser adecuadamente traducidas y expresadas en los conceptos acuñados en el lenguaje dominante de derechos liberales individuales. El mérito de la política del reconocimiento, en palabras de Tully, radica en capacidad de conectar los conflictos en una sociedad caracterizada por una diversidad profunda con la experiencia constitutiva del individuo en sus relaciones intersubjetivas. La lucha por el reconocimiento no es únicamente una cuestión de reclamaciones institucionales, sino también un lenguaje en el que cada ciudadano se reconoce a sí mismo en las interacciones e interpelaciones de otros; de otro modo, no podrían identificarse ni cuestionar las categorías que justifican el orden institucional que se les impone. La experiencia canadiense es memorable porque la elaboración teórica de algunos de sus académicos, Will Kymlicka, Charles Taylor y James Tully de modo más destacado, permitió reconceptualizar los conflictos del nacionalismo francófono, los pueblos indígenas, los mestizos y las nuevas oleadas de inmigrantes².

La influencia de la filosofía política canadiense en el resto del continente es innegable. Sin embargo, resulta curioso constatar que en la traducción

¹ Palabras de apertura de James Tully sobre “Charles Taylor on Deep Diversity” en McGill University. Disponible en <<https://youtu.be/-raJWEplmxg>>. Recuperado el 15 de marzo de 2017.

² En este caso, además, las interacciones entre la reflexión filosófica y las instituciones políticas y jurídicas se ven intercaladas por la intervención y participación en la esfera pública con publicaciones como “Finding our Way” de Kymlicka (1998); o “Reconciling the Solitudes” de Taylor (1993), así como con la participación en comisiones sobre la independencia de Quebec (Taylor) o sobre la situación de las naciones indígenas (Tully).

jurídica de este debate las posiciones se invierten. En el caso latinoamericano, si bien la producción filosófica no tiene la originalidad y la influencia con las que irrumpió en Canadá, la riqueza de sus experiencias de adaptación jurídica en la práctica va quizás por delante, de un modo callado y discreto, del caso canadiense. No estoy capacitado para documentar las causas de esta percepción falible, mas en cierto modo se puede explicar, entre otros factores, por la debilidad o ausencia efectiva del tejido institucional estatal en grandes áreas de los estados latinoamericanos. En circunstancias en que las propias comunidades se ven obligadas a mantener la legitimidad tradicional de sus usos y costumbres, el reconocimiento de la justicia consuetudinaria dentro de un sistema intercultural permite realizar *el derecho al derecho* en poblaciones que de otro modo estarían abandonadas a su suerte. Como consecuencia de esta incorporación pluralista, el sistema jurídico recibe un plus de legitimidad: aumentan la rapidez y la gratuidad de la justicia; se garantiza la autoridad moral de los jueces tradicionales —que con frecuencia son escogidos debido a su ejemplaridad y experiencia—; se accede al uso de la lengua propia; y, en ocasiones, se incrementa la adecuación de las penas a los procesos de reeducación y reconciliación comunal. Así, la receptividad al discurso intercultural se debería, en parte, a la disposición a hacer de la necesidad virtud.

[611]

Hay, por lo tanto, dos dimensiones que se entrecruzan en esta caracterización de la justicia intercultural latinoamericana: por una parte, el lenguaje de la interculturalidad es adoptado y expresado en los ordenamientos institucionales y políticos con relativa facilidad; de otro lado, existe una carencia de una reflexión filosófica propia y original que guíe la articulación del lenguaje jurídico y de la esfera pública en que se deberían debatir las cuestiones del reconocimiento. De esta situación se derivan dos consecuencias en las que este texto va a intentar profundizar. En primer lugar, podemos decir que la articulación institucional, cuando no es respaldada por una implicación cívica en el debate, resulta insuficiente para canalizar los conflictos de reconocimiento. En segundo lugar, la adopción de un modelo reflexivo foráneo, a pesar de sus numerosas similitudes, reproduce cierta dependencia colonial con respecto a las potencias occidentales que el mismo discurso del reconocimiento denuncia.

Para evitar ambigüedades en el entrecruzamiento entre los distintos discursos jurídicos y filosóficos conviene matizar ciertas cuestiones terminológicas. Por ejemplo, para algunos autores, singularmente para Charles Taylor,

la diferencia entre *multiculturalismo* e *interculturalidad* obedece meramente a convenciones contextuales, sin ningún criterio conceptual de fondo que las justifique (2012). Sin embargo, hay una convención no explicitada que sí consideramos relevante para este debate. El término *multicultural* tiene una flexibilidad y una ambigüedad normativa y descriptiva que en ocasiones excede las convenciones de uso de la interculturalidad. En nuestro momento y contexto institucional, por ejemplo, es más frecuente presuponer que el alcance de las prácticas interculturales está contenido en las fronteras de una misma entidad política. Más aún, en casos como el de la Constitución del Perú se estipula que su naturaleza “intercultural” implica el reconocimiento de un pluralismo cultural en el marco de una intencionalidad integradora acorde con la voluntad de permanencia dentro de la unidad estatal (Palomino 2016: 64). Esta acotación es especialmente significativa en ordenamientos normativos que reconocen el pluralismo jurídico siempre que se supedita a leyes de coordinación horizontal. La naturaleza de esta coordinación de jurisdicciones es intercultural porque descarta la opción de que alguna de las partes pueda abandonar el marco estatal. Están, pues, condenadas a entenderse dentro de un mismo orden constitucional en el que se explicita que la potestad para administrar justicia emana del pueblo entendido como el conjunto de la nación (artículo 138), lo que determina el estatuto político del pueblo indígena en este diálogo de coordinación intercultural.

[612]

Otra clarificación pertinente tiene que ver con la relación entre *cultura* y *reconocimiento*. Esta distinción tiene que ver con el tipo de daño que identificamos y la correspondiente demanda en clave de justicia que este fundamenta. Parece una obviedad apuntar que, aunque los fenómenos culturales son de naturaleza simbólica, no todas las cuestiones simbólicas de justicia son culturales, o al menos no culturales en el sentido propio de la justicia multicultural. Por supuesto, nada es nunca tan obvio como parece. Con frecuencia, las cuestiones de pertenencia cultural se manifiestan en formas de exclusión social en las esferas educativas, laborales, económicas, de salud, etc. La cuestión de fondo de las políticas del reconocimiento tiene que ver con un tipo particular de daño al que están expuestos los individuos en el proceso de construir una concepción de su propia valía y dignidad. Este proceso es intersubjetivo, ya que tendemos a construir una imagen de quiénes somos en comparación con los demás y a través de la interiorización de los juicios ajenos. El reconocimiento ajeno es, pues, una necesidad ontológica de la constitución intersubjetiva de la persona y, aunque es fundamental para la creación de una sociedad justa, la confirmación recíproca de la valía

propia no se puede distribuir socialmente del mismo modo que otros bienes y servicios. A todo lo que podemos aspirar es a diseñar un orden institucional que favorezca una adecuada formación de la subjetividad.

Algunas concepciones del reconocimiento, como las de Honneth (1997, 2014) y de Marc (2014), aspiran a delinear los criterios generales para una teoría de la justicia social basada en las condiciones para una correcta consideración de las contribuciones propias al conjunto de la sociedad como fuentes de confirmación de la propia valía individual. Otros, como Margalit (2010), se centran en condiciones mínimas de aceptabilidad de un orden social; por ejemplo, cuando afirma que una sociedad decente es la que no humilla. Por su parte, Taylor (1994) explica la dinámica del reconocimiento y sus patologías fundamentalmente a través de la identificación con el propio grupo cultural. El individuo recibe gran parte de su afirmación o denigración como percepción de la valía de la forma de vida compartida que da sentido a sus proyectos vitales, a través de la cual expresa sus valoraciones. Pero, además, y de manera relevante, se comprende a sí mismo a través del establecimiento de un diálogo con otros grupos. La política del reconocimiento de Taylor es la que quizás articula de manera más explícita la dimensión comunitaria y cultural en la que posteriormente se establecerán los términos de las reclamaciones de justicia. Podemos ver cómo en Taylor coinciden la dinámica intersubjetiva hegeliana en la dialéctica de reconocimiento entre “señor” y “siervo” (amo y esclavo) por una parte, y la influencia herderiana en la consideración holística del mundo cultural en el que se hace posible la expresión de un lenguaje valorativo. Esta matización nos sirve para recordar el alcance limitado de las políticas del reconocimiento que se siguen únicamente a través de los cauces oficiales y formales del derecho y de la política. Aunque se puede entender que las formas de justicia transicional y las declaraciones institucionales de perdón y de reparación histórica constituyen expresiones de la política del reconocimiento, en tanto que favorecen la rehabilitación simbólica de personas y colectivos, estos actos formales constituyen la punta del iceberg de la dinámica social del reconocimiento. El problema radica en que, cuando se interpreta que el reconocimiento es únicamente una actividad intencional, este puede reducirse a rituales que resultan insuficientes por formales y vacíos, y que incluso pueden ocultar y desfigurar el tipo de daño profundo que pretenden remediar. El gran reto es, pues, generar el tipo de relaciones intersubjetivas entre la ciudadanía que permitan, por una parte, el desarrollo de las identidades de los individuos y su capacidad de agencia social de acuerdo con los valores estructurales

que dan sentido a un proyecto vital digno de ser vivido; y, por otra parte, admitir que este tipo de relaciones solo es viable si es posible crear estructuras institucionales que permitan su expresión y reproducción grupal de un modo pública y recíprocamente aceptable. Este es el riesgo del que se nos advierte desde la política del reconocimiento frente a la justicia intercultural: el racismo estructural distorsiona las capacidades y expectativas de agencia y desarrollo subjetivo de los individuos de un modo mucho más severo del que capturan las declaraciones oficiales en categorías liberales.

Sin embargo, esta acotación preliminar de las dimensiones de la justicia intercultural nos conduce a una aparente paradoja: si la justicia intercultural está constreñida por la condición de permanencia dentro del marco estatal, el grupo minoritario no puede considerar que está estableciendo un diálogo de coordinación en plenas condiciones de reconocimiento igualitario horizontal. Se encuentra siempre, en cierta medida, secuestrado dentro de la estructura constitucional del Estado, aunque forme parte también, al menos formalmente, del pueblo constituyente. El concepto de igualdad formal entre pueblos, no obstante, es el de los tratados y acuerdos bilaterales entre dos entes soberanos. Los protocolos de coordinación intercultural son un gran avance en esa dirección, pero no dejan de ser una concesión condescendiente por parte del estado, del que no pueden dejar de formar parte mientras no se reconozcan cauces constitucionales para una eventual secesión voluntaria³.

[614]

Por otra parte, y al hilo de la figura del señor y el siervo, si alguno de estos pueblos ha sido objeto de una relación histórica de subordinación o tutela, es de esperar que los miembros de este colectivo compartan una identidad política y cultural minorizada. Esto se traduce en un deficiente desarrollo de sus capacidades de agencia como interiorización de un recelo desconfiado hacia sus competencias para el autogobierno. Por lo tanto, si el Estado quiere

³ Jeremy Webber (2016), apoyado en los trabajos de Martin Loughlin, distingue entre cuatro conceptos diferentes de "soberanía". El conflicto aquí identificado en la relación intercultural corresponde a la oposición entre la soberanía del reconocimiento internacional (Soberanía 2) y la soberanía relacional (Soberanía 3), que expresa una relación de confianza fundamental entre un gobierno y el pueblo que da origen a su legitimidad. De acuerdo con este último sentido, "Si la soberanía es relacional, entonces el significado de un poder último y unilateral aparece atenuado, porque la tarea de construir y mantener la legitimidad es en sí una condición de la capacidad del gobierno para actuar. Lo que un gobierno puede "decidir" está en función de esta legitimidad."(90) De acuerdo con esta concepción, el gobierno renueva la relación de confianza día a día, a través de un esfuerzo de mayor inclusión social.

restablecer las capacidades políticas plenas de sus ciudadanos, debe tratarlos como si no fuesen sus ciudadanos sino potenciales nacionales extranjeros. El dilema, en su radicalidad fundamental, es si el reconocimiento de grados de autogobierno se justifica como un medio para la provisión de bienes culturales de una forma de vida a la que se le presupone una igual valía en sus creaciones, o si es la capacidad de autogobierno el bien fundamental para la constitución subjetiva.

El imperialismo criollo y la subordinación indígena

La aplicación del lenguaje de la filosofía política intercultural de la América canadiense y anglosajona al contexto latinoamericano está, por supuesto, condicionada por una miríada de factores históricos diferenciales, pero en conjunto podemos identificar dos grandes elementos organizadores: la preponderancia del lenguaje jurídico, los usos y costumbres del *Common Law* frente a la tradición del derecho civil; y la relevancia de la misión colonizadora y repobladora en el norte con el objetivo de explotar una *terra nullius*, frente a la subordinación y explotación de las poblaciones indígenas para la explotación de los recursos naturales.

Nuevamente Hegel ya recoge de forma esquemática este contraste como explicación del auge de una cultura emprendedora y competitiva en el norte en contraste con el declinar del imperio español. Esta diferencia resulta determinante en la configuración de los actores, discursos y luchas por el reconocimiento. En el norte, el proyecto político colonizador está orientado a controlar la tierra y a desposeer, apaciguar a sus pobladores o eventualmente combatir a sus pobladores. Este proceso es analizado en los estudios de James Tully, primero sobre la génesis de la ideología de la desposesión nativa en el contractualismo de John Locke (1993), y posteriormente, en su obra magistral sobre los presupuestos ideológicos del constitucionalismo moderno y de la concepción uniformista del imperio de la ley (1995). En contraste, Tully rescata las predisposiciones originales que subyacen en el espíritu de los primeros tratados entre nativos y colonos. Estos se caracterizan en muchos casos por una genuina apertura hospitalaria dentro de expectativas de respeto y reconocimiento recíproco, de entendimiento e intercambio, de acomodación compleja de distintas soberanías, mucho más acorde con el constitucionalismo antiguo que con una sistematización modernizante. La obra más reciente de Tully se sirve de esta genealogía del federalismo originario para rescatar un *ethos* pluralista acorde

con la dignidad política de los actores que se autodenominaban dentro de estos procesos de reconocimiento político como “pueblo de tratados” (*treaty people*) (2009a, 2009b).

En el sur, la doctrina imperial y extractiva dominante respecto a las naciones nativas se revela finalmente insostenible en la práctica. Su mantenimiento demanda un grado de coerción que denigra la imagen de la corona y el mandato original de tutela, protección y cristianización de las poblaciones indígenas. Esta radical discrepancia entre la ideología imperial y la tolerancia práctica de los métodos de explotación más crueles lleva a que las mentes más agudas perciban lo insostenible de la visión imperial y recomienden, en el acertado título de Anthony Pagden, “cambiar su ser,” siguiendo el modelo anglosajón (Pagden 2015: 174-200).

[616]

En una reciente contribución desde el campo de la teoría política comparada, Joshua Simon defiende que ambas Américas se pueden explicar y comprender mejor a través de sus semejanzas estructurales como “imperios criollos” o, más concretamente, como proyectos de imperialismo antiimperial (Simon 2017: 30). Ambos procesos comparten un desencadenante común en la infrarrepresentación de las clases colonizadoras en los ámbitos de decisión metropolitanos. Esta situación intermedia entre los europeos y los indígenas precipita un nuevo proyecto de hegemonía política en América que debe ser lo suficientemente inclusivo como para movilizar en su favor a los nativos, quienes son además percibidos como los legítimos dueños del territorio (2017: 46). Al mismo tiempo debe garantizar que esta inclusión pluralista de las fuerzas indígenas bajo el nuevo orden político no suponga una amenaza para la hegemonía criolla. Las fórmulas políticas criollas son un reflejo de este equilibrio entre la unidad de respuesta defensiva bajo un ejecutivo fuerte y la dispersión interna del poder político en unidades controladas por las élites criollas. Este balance se traduce en distintos grados de presidencialismo y federalismo en el continente (2017: 37).

En la práctica, el constitucionalismo liberal del siglo XIX se puso al servicio de un proyecto criollo de sujeción indígena a través de técnicas constitucionales de desposesión territorial mediante la disolución de los pueblos de indios, de la expansión de la frontera agrícola y con campañas militares en violación de los tratados establecidos por las coronas. Según Raquel Irigoyen:

Como resultado de las políticas de parcelación de tierras colectivas y despojo territorial del S. XIX, los indígenas no se convirtieron en prósperos propietarios, como propugnaba Bolívar y los liberales, sino que se expandieron las haciendas y la servidumbre indígena. Mientras tanto, nuevas formas de invasión de sus territorios, así como de tutela estatal y eclesial se impusieron sobre las naciones indígenas que no habían sido conquistadas en la era colonial (Yrigoyen 2011: 126).

El párrafo transcrito parece un eco casi literal de la figura hegeliana del señor hacendado y el siervo minorizado y tutelado, unido a las consecuencias de la desposesión territorial que consolidan la situación de dependencia⁴. Esta situación se perpetúa además mediante las estrategias contemporáneas de toma efectiva de control de la “sala de máquinas del estado” por parte de las élites oligárquicas, lo que limita sustancialmente la efectividad práctica de las reformas legales (Gargarella 2013: 179-185). Como intentamos demostrar a continuación, el resurgir de la cuestión indígena en las Américas se puede entender de un modo reactivo como una lucha por el reconocimiento a través de la lucha por la tierra.

Reconocimiento, reconciliación y reconstrucción

[617]

Los órdenes normativos herederos de estas realidades históricas difieren en el modo de articular sus reclamaciones, desde acomodaciones para la inclusión, pasando por derechos colectivos de autogobierno, hasta relaciones de renegociación internacional. Sus conceptualizaciones teóricas van, respectivamente, de la ciudadanía multicultural (Kymlicka), las demandas de reconocimiento comunitario (Taylor), la reconciliación pluralista (Tully), y la reconstrucción cultural (Turner).

En este espectro, los *principios del reconocimiento* son los que establecen un umbral normativo para hacer presente una injusticia histórica y evaluar su magnitud. En contraste, los *principios de reconciliación* parten de los derechos reconocidos *prima facie* en el umbral anterior como punto de partida

⁴ La traducción de Herr y Knetch por *señor* y *siervo* es quizás más adecuada y al mismo tiempo más iluminadora del contexto intelectual y político en el que escribía Hegel que las habituales traducciones de *amo* y *esclavo*. En este sentido resulta especialmente provocador el estudio de Susan Buck-Morss en el que documenta una hipótesis interpretativa según la cual Hegel estaba escribiendo en conexión y reacción a la revolución haitiana, informado puntualmente a través de la revista *Minerva* (Buck-Morss 2009).

contemporáneo para realizar un balance que equilibre otras consideraciones y derechos en conflicto con terceras partes antes de estipular en qué medida y cómo pueden concretarse las reparaciones reconocidas (Slattery 2016: 129).

Por ejemplo, la propuesta del liberalismo multicultural de Will Kymlicka reconoce derechos culturales diferenciales defendidos a partir del valor fundacional de la autonomía individual, expresada en sus elecciones personales. Esta autonomía liberal es protegida y consagrada legalmente a través de una serie de derechos. Kymlicka plantea que las instituciones liberales reflejan inevitablemente las preferencias de la cultura mayoritaria y, por lo tanto, los individuos pertenecientes a culturas minoritarias se encuentran en desventaja ya que disfrutan de un grado de libertad y de oportunidades restringido. Esto se debe a que únicamente las elecciones significativas son relevantes para la construcción de un proyecto vital con el que el individuo se identifica como autor. Complementariamente, las elecciones significativas de las minorías culturales dependen de las condiciones de reproducción de sus culturas sociales y, por lo tanto, asegurar la disponibilidad de un abanico de opciones significativas puede requerir la concesión de grados de autogobierno en el que estos mismos individuos se responsabilizan por los modos de realizar sus intereses. Este sistema de protecciones y restricciones puede, en último caso, expresarse dentro del lenguaje de los derechos individuales de una democracia liberal.

[618]

Aunque parte de las conclusiones de la ciudadanía multicultural de Kymlicka pueden solaparse con las de Taylor, sus posiciones de partida difieren notablemente. Para Taylor, el problema de fondo radica en la imposibilidad del atomismo liberal para traducir la necesidad ontológica del reconocimiento intersubjetivo y de las estructuras comunitarias en el que cobran sentido, dentro del lenguaje de los derechos individuales. En cierta medida, esta limitación ya estaba explícita en las dificultades del constructivismo kantiano de Rawls para integrar dentro de una teoría de la justicia la adecuada distribución de las bases sociales del auto-respeto. Aunque la noción de auto-respeto nos remite inicialmente al paradigma individualista de la autonomía liberal, para Rawls este es el bien social por antonomasia y solo puede desarrollarse en un entorno institucional en el que la valía de los individuos y sus proyectos vitales se vean refrendados (Rawls 2001: 59-60, 114). Las instituciones de la estructura básica de una sociedad liberal justa deberían maximizar el mínimo de bienes primarios que tienen un efecto

significativo sobre cómo los individuos ven reafirmada su propia valía y la de sus proyectos vitales en sus interacciones sociales. Pero esto, como nos recordaba Taylor, no es una cuestión meramente distributiva o institucional, sino que se incardina en el tejido de la ontología social intersubjetiva. Ni el auto-respeto ni el reconocimiento son bienes que se puedan reclamar directamente como derechos individuales. La lógica de la autenticidad, por ejemplo, remite la validación de la propia trayectoria vital a un horizonte normativo no necesariamente creado, sino incardinado en una tradición y en un modo de estructurar una vida buena que solo emerge a nivel colectivo y, con frecuencia, en franca dependencia de un mundo compartido como trasfondo de un lenguaje natural e incardinado dentro de una serie de prácticas constitutivas.

Tanto Taylor como Tully desarrollan metodologías interpretativas que se apoyan en la hermenéutica de Gadamer y en su noción de “fusión de horizontes” como figura descriptiva del proceso gradual de mutuo acercamiento y contraste entre diferentes trasfondos de sentido puestos en cuestión (Taylor 1994: 67; Tully 2009a: 35, 2009b: 218-219). Para Taylor, el proceso de fusión de horizontes implica que la cuestión suscitada por el otro ya no puede ser categorizada del mismo modo en que era presentada en el lenguaje de partida original. El proceso de comprensión implica la extensión del lenguaje de partida (Taylor 2011; Dreyfus-Taylor 2015: 102-130). En términos de una justicia intercultural, implica la disposición a compartir el “espacio de la identidad” (*identity space*), lo que se traduce en una toma de conciencia de hasta qué punto las instituciones del Estado democrático reflejan únicamente el proyecto de construcción nacional mayoritario, y la consecuente apertura a su redefinición.

[619]

Para Taylor, los individuos son miembros de comunidades culturales con un proyecto de vida compartido y la acción política expresa la voluntad de defensa y realización de esta cultura diferenciada. El elemento comunitarista de su pensamiento se hace más presente en la actitud de aceptación y exploración de las posibilidades expresivas intrínsecas del propio horizonte de sentido. En contraste, concepciones de un yo descontextualizado y con aspiraciones de realización vital desvinculadas de este lenguaje moral compartido solo conducirían a procesos de fragmentación, alienación y frustración vital (Taylor 2016: 177-288).

En la traslación política de esta comprensión, las culturas nacionales, tanto las indígenas como la francófona, son fuentes normativas independientes que justifican la expresión política con una voz soberana en un debate federal, donde el adecuado reconocimiento de la profundidad de las diferencias implica capacidades específicas de autogobierno. En ocasiones, como en el caso de las naciones indígenas, el intento de comprensión de sus demandas dentro de un lenguaje ampliado implica que podemos acabar arribando a una noción de “soberanía” no previamente categorizable en el lenguaje de partida pero reconciliable en el de destino. La reconciliación política conduciría en este caso a un sistema de pluralismo jurídico dentro de un federalismo asimétrico.

[620]

Para Tully (2014), el trasfondo de sentido propio de una cultura diferenciada corresponde a una forma de vida que expresa una relación adaptativa fundamental de los individuos con su entorno. A diferencia del componente comunitarista de Taylor, para Tully todas las estructuras culturales, lingüísticas y de sentido son, además de capacitadoras, intrínsecamente limitadoras. Las comunidades desarrollan estas estructuras cooperativas en entornos significativos contextualizados que estructuran las interpretaciones de los agentes, aunque ellos mismos no son conscientes del grado de particularidad histórica de las estructuras en las que están presos. Es únicamente a través de las fracturas en estas estructuras como se pueden entrever sentidos alternativos y posibilidades no antes contempladas. Al mismo tiempo, los individuos desarrollan estrategias de resistencia frente a estas estructuras cuando perciben la dimensión contingente de las relaciones de dominación insertas en los modos de autocomprensión social. La metodología de Tully es fuertemente comparativa y perspectival, y avanza a través de contrastes y ejemplos particulares, que desvelan tanto la necesidad en las relaciones contingentes locales como el imperialismo en universalidad falsamente ideológica de muchos discursos emancipadores. A este respecto, la obra de Tully es especialmente iluminadora del modo como los prejuicios desarrollistas, que clasifican a los pueblos en estadios jerarquizados dentro de una teleología evolutiva única y prescriptiva que nos impide percibir la sincronicidad de nuestros modelos políticos (Tully 2016, McCarty 2009).

Toda comunidad cultural refleja estas luchas por la creación de espacios de emancipación en las estructuras de dominación y autocomprensión social, lo cual se traduce en formas de autogobierno colectivo. Para Tully esta capacidad de autogobierno soberano es la que debe ser incorporada en

un diálogo entre iguales, de nación a nación. El sistema resultante tendría que reconciliar las diferencias a través de una transformación de la auto-comprensión de las partes participantes, a través de un sistema de pluralismo jurídico en el que las fuentes normativas radican fundamentalmente en el reconocimiento de la agencia colectiva de las comunidades soberanas, que reproducen los mecanismos simbólicos de su experiencia compartida de cooperación social en unas circunstancias históricas determinadas.

Como anticipábamos, Tully encuentra instancias de este *ethos* pluralista en la reconstrucción histórica de los tratados originales entre pobladores e indígenas. Para Tully estos tratados constituyen una ritualización efectiva de una transformación en las predisposiciones actitudinales entre las partes que ingresan en un proceso abierto de mutuo entendimiento y confianza recíproca. Los tratados, más que ser sellados, inician una apertura dialógica. Este espíritu originario sería posteriormente corrompido en su traducción posterior en términos de derechos legales categóricos occidentales. Para las culturas originarias, el reconocimiento de una demanda como un “derecho” implica fundamentalmente la identificación de una posición para establecer un diálogo sobre una cuestión problemática. En la traducción occidental, por el contrario, constituye una prerrogativa sagrada para no dialogar⁵.

[621]

Por último, la posición que denomino de “reconstrucción cultural” sería el resultado histórico de la percepción de una lucha frustrada por el reconocimiento y que en cierto modo relega la aspiración de trascendencia del conflicto implícita en el lenguaje de la reconciliación, a favor de una posición más agonística. Bajo denominación propuesta convergen una variedad de autores, con matices más explícitamente nacionalistas

⁵ Por ejemplo, tal como recoge Culhane: “En algunos casos, los pueblos aborígenes, apoyados fundamentalmente en historias orales, argumentan que sus ancestros entraron en acuerdos de ‘paz y amistad’ con los europeos que permitían a los recién llegados ciertos derechos de paso y de recolección de recursos. Estos tratados, declaran, nunca tuvieron la intención de ser cesiones definitivas de tierras, derechos o soberanía política. Por el contrario, eran acuerdos que deberían ser renegociados cuando fuese necesario y en respuesta a las circunstancias cambiantes, y renovados regularmente a través de las deliberaciones y ceremonias como aquellas de las que emergieron originariamente.

En contraste, la Corona defiende consistentemente que los tratados deben ser considerados dentro del contexto del derecho británico, sin consideración hacia las prácticas legales aborígenes vigentes en el momento de realizar los tratados. Defiende la Corona que los tratados son permanentes y que las cesiones de tierra son legalmente vinculantes y que incluso conceden soberanía política, y que las sumas monetarias pagadas a los indios constituyen una transacción de dinero por tierra, no pagos de rentas, impuestos, o intercambios ceremoniales de presentes” (1998: 50-51).

unos (Alfred, Corntassel), más consociacionistas otros (Turner, Duthu). Resulta interesante también notar que muchos de ellos son intelectuales indígenas, criados o residentes en las reservas, y que con frecuencia alternan roles académicos de conceptualización con su presencia política como intelectuales públicos.

En continuidad con la obra de Tully, *Esto no es una pipa de paz* (2006) es a la vez el elocuente título de la obra reconstructiva de Dale Turner y un brillante posicionamiento político. Un contrato liberal no es una pipa de la paz al igual que la representación de Magritte no es una pipa real sino su imagen. Siguiendo a Wittgenstein, estamos cautivos y cautivados por una imagen del mundo enmarcada dentro de nuestro trasfondo lingüístico y cultural y solo conseguimos librarnos parcialmente del encantamiento cuando aprendemos que es posible ver y actuar de otro modo. En gran medida, este descubrimiento del particularismo de la propia visión del mundo es posible a través de la confrontación con el otro.

[622]

De acuerdo con esta posición, el acento no radicaría en las condiciones de establecimiento del diálogo, sino en la necesidad de desarrollar un proceso interno de descolonización antes de acceder a negociar como iguales. Los autores y perspectivas que convergen alrededor de esta posición denuncian que los procesos multiculturales de adaptación imponen una concepción esencialista y reificada sobre las culturas minoritarias, cuyos derechos son reconocidos en función de las prácticas consideradas tradicionales en el momento de contacto con la sociedad mayoritaria. Denuncian, en primer lugar, que el contenido de los derechos culturales es heterodesignado, sin la participación activa real de los representantes que tienen un conocimiento autorizado de la cultura indígena. En segundo lugar, al reconocer primariamente derechos culturales y no la soberanía indígena, se priva de legitimidad a la capacidad de transformación y adaptación creativa de las prácticas tradicionales a lo largo de la historia por parte de una comunidad activa y en interconexión con el mundo y el entorno

A modo de recapitulación provisional, podemos concluir que la diferencia entre la propuesta del multiculturalismo liberal de Kymlicka y las de Taylor y Tully radica en que Kymlicka propone unos criterios concretos para realizar la acomodación, en los que el eje fundamental es la diferencia cultural legitimada en conexión con la autonomía individual. Para Mayor (¿Taylor?), el acento descansa en la naturaleza holística de las estructuras

intersubjetivas de la vida buena donde los individuos son reconocidos a través del reconocimiento de sus comunidades. Tully quizás enfatiza más la dimensión de la agencia y la soberanía en la búsqueda de procesos democráticos abiertos de entendimiento y reconciliación. En términos de traducción institucional, el multiculturalismo liberal de Kymlicka podría acomodar a las naciones indígenas con derechos colectivos de autogobierno limitados dentro de una estructura de monismo legal en un marco federal. En última instancia, todas las diferencias podrían ser reconocidas dentro de las obligaciones de la autoridad pública de asegurar las condiciones de igual respeto y consideración para todos los individuos con medidas específicas de compensación y protección para los miembros de las minorías injustamente incorporadas en el proceso de construcción nacional. Habría, así, una única fuente normativa que legitima la estructura institucional del estado.

Constricción liberal y resistencia indígena

La propuesta del liberalismo multicultural de Kymlicka tiene para algunos en su versatilidad su mayor defecto. Dentro de la corriente del resurgimiento cultural, Dale Turner expone que esta estrategia de traducción y acomodación que denomina “la constricción liberal” sirve en la práctica para apuntalar una posición subordinada. El propio Kymlicka es consciente de que este trabajo de traducción es fundamentalmente unidireccional, en los términos de la lengua de destino hegemónica, por ejemplo cuando afirma de modo explícito:

[623]

Para bien o para mal, son jueces y políticos predominantemente no-indígenas quienes pueden en última instancia proteger y hacer efectivos los derechos indígenas, y es por lo tanto importante que encontremos una justificación de estos derechos que ellos puedan reconocer y comprender. Los indígenas poseen su propia comprensión del autogobierno, derivada de su propia experiencia, y esto es importante. Pero también lo es, políticamente, saber cómo los canadienses no-indígenas —jueces de la Corte Suprema, por ejemplo— van a entender estos derechos y relacionarlos con sus propias experiencias y tradiciones... De acuerdo con la interpretación tradicional del liberalismo, los derechos indígenas son concebidos como cuestiones de discriminación y/o privilegio, no de igualdad. Serán siempre contemplados, por lo tanto bajo el tipo de sospecha que llevó a liberales como Trudeau (padre) a defender su abolición. Los derechos indígenas, al menos en su forma robusta, solo estarán asegurados cuando sean concebidos, no en competen-

cia con el liberalismo, mas como un componente esencial de la práctica política liberal (Kymlicka, 1989: 154).

Es importante tener en consideración que esta posición no refleja necesariamente la perspectiva propia del autor, sino que se presenta dentro de un marco de adaptación posibilista dentro de los términos de la razón pública de una sociedad democrática liberal y sociológicamente multinacional, poliétnica y multicultural como la canadiense. Parte, así, de la premisa de que es posible justificar gran parte de las reclamaciones de las naciones indígenas en clave de derechos colectivos de autogobierno a través de una traducción en clave de derechos individuales.

La propuesta de Kymlicka cuestiona la pretensión liberal de proporcionar un lenguaje político neutral entre las distintas concepciones morales y tradiciones culturales, y que por consiguiente puede traducir las aspiraciones legítimas de los individuos en clave de derechos individuales, pluralidad de opiniones y libertad de mercado. Kymlicka denuncia que las instituciones de un estado democrático y su cultura pública siempre reflejan y son representativas de las preferencias de la sociedad mayoritaria. Defiende, además, que los derechos grupales de autogobierno de las minorías nacionales se pueden justificar como *derechos de resistencia* frente a imposiciones ilegítimas de un proceso de construcción nacional en curso por parte de la sociedad mayoritaria (Kymlicka 2003: 9-11). Sostiene, sin embargo, que esta justificación puede realizarse en clave de derechos culturales ligados a la defensa de la autonomía individual. Como mencionábamos anteriormente:

[624]

(1) La protección y promoción de la autonomía moral individual entendida como la capacidad de escoger y revisar las concepciones del bien que han de guiar y configurar los proyectos vitales de los individuos es uno de los principios fundamentales del liberalismo.

(2) La libertad de un individuo se puede mensurar de acuerdo con la amplitud del abanico de opciones relevantes y oportunidades que posee para escoger sus fines. Las opciones no-relevantes son irrelevantes. Así, la libertad de elección individual se limita únicamente a las opciones significativas.

(3) Existe un determinado número de bienes e intereses profundamente significativos que son de naturaleza relacional y su constitución implica el

mantenimiento del tipo de estructuras intersubjetivas que denomina “culturas societales”.

(4) La protección de las culturas societales que resultan fundamentales para la igual protección de la autonomía de los individuos puede justificar el reconocimiento de grados suficientes de autogobierno y de protecciones externas para los miembros de las culturas societales, siempre que estas sean compatibles con la protección de la autonomía personal de los miembros.

Reconociendo la audacia de la propuesta para extender los límites del liberalismo hasta la justificación de derechos de autogobierno para minorías culturales en la que es, probablemente, la formulación del multiculturalismo liberal más influyente, Dale Turner objeta que esta propuesta presenta una justificación basada en derechos culturales y subordina el reconocimiento de una capacidad política propia en función de su contribución a la protección de estos bienes culturales. El contenido de estos derechos, además, es determinado por autoridades propias del sistema de gobierno liberal a través de sus instituciones deliberativas y judiciales, en las que la voz de las naciones indígenas es oída y consultada en calidad de “expertos”, pero sin ningún peso político real⁶. Como consecuencia, esta estrategia de *resistencia* se asemeja a cierta claudicación en la que estas naciones y sus miembros son tratados con tolerancia y tutelados como menores de edad políticos.

[625]

Adicionalmente, este proceso de acomodación puede ser presentado como el reconocimiento del “problema indio”, como una entidad problemática y deficiente que debe ser arreglada. Al ser además articulado en clave de preferencias culturales incompatibles con la sociedad mayoritaria, el conflicto acaba siendo desvirtuado como un caso de tolerancia frente a modos de vida excéntricos y valores exóticos.

Esta denuncia pone de manifiesto que la estrategia justificatoria de Kymlicka puede ser aceptada como un mal menor, como un gran avance con respecto al *statu quo* anterior, pero se trata de una aceptación meramente pragmática del liberalismo multicultural.

⁶ Para un estudio crítico de la función desempoderadora del peritaje de los antropólogos legales en las reclamaciones de tierras, ver Culhane (1998: capítulo 12).

A nuestro entender el avance en la discusión multicultural esbozado puede ser articulado entre dos extremos. Por una parte, el reduccionismo culturalista liberal, que pone su énfasis en el derecho de participación en bienes culturales significativos y que justifica el autogobierno colectivo como un prerrequisito instrumental para habilitar la participación individual en bienes de carácter colectivo (membresía cultural como bien primario fundamental). En el otro extremo se encuentran los movimientos de reconstrucción cultural que invierten los términos de la relación: los bienes culturales comunitarios son aquellas creaciones institucionales que permiten el mantenimiento de una comunidad política autogobernada y soberana. Las instituciones de la libertad política serían los bienes intrínsecos fundamentales, mientras que las prácticas culturales compartidas son los productos institucionales del mantenimiento de una forma de vida libre, adaptativa y floreciente en un contexto determinado.

[626]

El problema al que tiene que responder entonces el resurgimiento cultural es la caracterización de su capital simbólico. Autores como Dale Turner cuestionan la legitimidad de los ordenamientos liberales por la incapacidad de traducir los saberes y cosmovisiones indígenas a las categorías de los derechos individuales modernos codificados legalmente. Por otra parte, describen estos cuerpos doctrinales y actitudinales en términos altamente esotéricos, cuya comprensión está reservada a una élite selecta de iniciados (Turner 2006, 2016). Al mismo tiempo, sabemos por la historia de la antropología jurídica que los casos de pluralismo jurídico puro son realmente escasos y que lo habitual son las situaciones de “interlegalidad”, en las que se adoptan y adaptan prácticas y soluciones de los vecinos a las formas vernáculas de modo parcial y para problemas específicos (Merry 1998). Sabemos que las culturas no son híbridas y fluidas, y que la interacción provoca iteraciones creativas (Benhabib 2002). También sabemos que en nuestro mundo globalizado no quedan culturas puras no-contactadas, sino más bien que los grupos más aislados son subproductos de la expansión de los estados modernos, que los han acorralado en los rincones más inaccesibles, más inhóspitos y menos interesantes. Gran parte de su capital simbólico es el reflejo de sus capacidades adaptativas a la expansión moderna y que las mejores lecciones que podemos aprender de ellos son sobre cómo evitarnos (Scott 2013). Por lo tanto, uno se siente inclinado a pensar que el argumento de la cuasi-inconmensurabilidad cultural está al servicio del bien superior de la autodeterminación política. Dicho de otro modo, el pluralismo jurídico no estaría justificado tanto por la existencia de otras fuentes

distintas de legitimidad normativa dentro del estado, como por la existencia de otro sujeto constituyente.

En cierta medida, apropiándonos del análisis de Lear (2006), Dreyfus (2009) y Taylor (2012) sobre el proceso de asimilación del pueblo, Crow por el sistema social estadounidense, podemos suscribir que todas las culturas premodernas han sucumbido a la devastación cultural. Es decir, que aquellas experiencias y comprensiones significativas que tenían un peso estructural dentro de aquella forma de vida para los individuos han dejado de tener sentido en nuestro contexto. No podemos siquiera concebir cómo es que esas comprensiones tenían la relevancia atribuida.

En la lectura que hace Dreyfus de este penetrante ensayo, si la imposibilidad de recrear la forma de vida perdida se debiese únicamente a una carencia contingente de recursos materiales, entonces estaríamos hablando de un caso de devastación cultural. El mundo simbólico sería prácticamente irrecuperable, pero todavía concebible. La situación actual de los pueblos indígenas es en cambio de colapso cultural, matizado a través de diversos grados de adaptación creativa a las instituciones políticas de la modernidad. Como veremos con la cuestión de la tierra, la restitución del control sobre recursos no es suficiente para reinstaurar un orden cultural colapsado. El argumento del capital simbólico del resurgimiento cultural, por consiguiente, debería ser leído en clave de un constitucionalismo vivo y no como una fuente de legitimación originalista (Ackerman 2007). De acuerdo con esta lectura, el constituyente minoritario no se mantiene irreductible porque su capital cultural sea políticamente inconmensurable, sino que la evolución de su capital cultural refleja la necesidad de mantener el control político. Siguiendo con esta interpretación, sería entonces posible negociar la reformulación del significado de ciertas prácticas culturales de un modo convergente con el marco constitucional siempre que fuesen compatibles con el mantenimiento de suficiente autodeterminación.

[627]

Reconstrucción cultural y conjetura constitucional

Tras la discusión de Turner, recuperamos el dilema inicial que guía nuestra exposición: si la cuestión fundamental es la constitución de un sujeto político, ¿cómo es posible encajarlo nuevamente dentro del modelo de coordinación intercultural en el marco constitucional sin una subordinación a la mayoría constituyente? Si, por el contrario, añadimos que los términos de reconocimiento igualitario implican replicar la forma institucional del

estado territorial moderno, en el que el grupo había sido forzosamente incorporado, entonces el estatus igualitario se adquiere por autocolonización mimética. Entonces el *siervo* no solo tiene que emanciparse con las herramientas presentes en la casa del *señor*, sino que no se reconoce como liberto mientras no viste sus ropas (Turner 2006: 110, Duthu 2013: 71).

En términos normativos, tenemos que considerar además que el acuerdo constitucional tendría diferentes grados de aceptación por parte de la sociedad mayoritaria y los pueblos incorporados y, por consiguiente, variaría la percepción de la legitimidad de la carta fundamental en los distintos sectores constituyentes. Por consiguiente, la cuestión es si este encaje constitucional es suficiente en términos de legitimidad normativa para una sociedad liberal democrática, o si por el contrario debemos considerarlo más bien como un *modus vivendi* coyuntural.

[628]

Para determinar esta cuestión resulta de gran ayuda examinar la concepción de Alessandro Ferrara del *Horizonte democrático* (2014). Esta propuesta pretende ampliar los horizontes originales del liberalismo político de John Rawls para justificar un orden institucional legítimo en condiciones de hiperpluralismo cultural, pero sin sucumbir a los prejuicios del constitucionalismo moderno que denuncia Tully (Tully 1995: 62-70; Ferrara 2014: 299-305). En cierta medida, podemos decir que lo que hace el horizonte democrático es combinar el marco justificatorio fundamental del liberalismo político rawlsiano con la actitud hacia el pluralismo que desarrolla en la esfera internacional (Rawls, 1993; 1999). El objetivo es conseguir un marco normativo fundamental que pueda ser justificado independientemente desde las propias premisas de las distintas concepciones comprensivas incorporadas dentro de la sociedad, pero sin depender fundamentalmente de ninguna de ellas. El consenso se produce, pues, por solapamiento parcial alrededor del núcleo fundamental, pero la concepción resultante es reconocida como una doctrina plenamente moral por todas las concepciones incorporadas, al tiempo que se mantiene en un plano político entre ellas e independiente de las distintas fundamentaciones metafísicas particulares. Paralelamente, los principios reguladores de una sociedad internacional de los pueblos liberales y decentes consisten en una familia de principios que son reconocidos por las distintas variedades de sociedades liberales, pero también por las sociedades no-liberales pero suficientemente decentes. Estas últimas pueden ser aceptadas en pie de igualdad siempre que sean respetuosas con la consideración de todos sus miembros y la incorporación de sus

intereses dentro de una concepción del bien común. Ferrara amplía así el horizonte democrático para hacer convivir estas dos actitudes legitimadoras dentro de una misma sociedad doméstica. Todas las minorías incorporadas tendrían razones normativas para aceptar el marco normativo común como suficientemente legítimo. En unos casos, este sería afirmado plenamente y la identificación total; en otros, sería considerado suficientemente decente por razones pragmáticas morales, porque establece un marco de coexistencia apropiado en el que la minoría se siente respetada y dentro del que puede desarrollar en gran medida sus aspiraciones fundamentales. Uno de los modos de conformar un modelo de democracia con legitimación multivarietal es a través del ejercicio de la argumentación conjetural por parte de la sociedad liberal con respecto a minorías que profesan sistemas de creencias discrepantes con respecto al marco normativo fundamental. A través de la argumentación conjetural se pretende presentar una reconstrucción parcial de una concepción ajena, partiendo de interpretaciones alternativas pero plausibles de su cuerpo doctrinal.

Podríamos considerar que la incorporación de las naciones indígenas a través de la traducción de sus demandas al lenguaje de la protección de los derechos culturales de las minorías constituye un caso de argumentación conjetural y que el resultado final estaría dentro del margen de legitimación multivarietal del horizonte democrático. Parece que este modo de justificación captura de manera idónea la modalidad de convivencia aceptable dentro del campo común de liberales y comunidades tradicionales. Esto implica aceptar una tensión inevitable como inherente al marco de tolerancia, al tiempo que se admite que uno puede identificarse en grado suficiente con este régimen de convivencia como para sentirlo como propio y preferible a la salida. Este parece ser el caso, por ejemplo, de los contingentes de inmigrantes que asumen que deberán realizar adaptaciones culturales aunque la sociedad de acogida les reconozca derechos de acomodación multicultural y se muestre receptiva a incorporar parte de sus demandas como muestra del mosaico constitutivo de la diversidad interna. Sin embargo, ni Kymlicka ni gran parte de los teóricos multiculturales consideran que estos grupos puedan justificar derechos de autogobierno, ni en el caso, quizás, de concentración territorial. El motivo es que las naciones indígenas fueron incorporadas dentro de la sociedad mayoritaria a través de procesos en los que nunca renunciaron a su soberanía ni a sus tierras, sea a través de tratados de coexistencia, a través del uso ilegítimo de la fuerza o a través de la subsumción fáctica no autorizada. En ninguno de estos procesos se reconoció la

subordinación a una autoridad política exterior. En consecuencia, podemos presumir que las demandas de las naciones indígenas tienen mayor fuerza que las de los grupos que se incorporaron voluntariamente dentro del marco político preexistente. Por lo tanto, podríamos concluir que las demandas de legitimidad de las naciones indígenas deberían dejar la puerta abierta a renegociaciones más exigentes.

Contrato colonial y la reparación reconstructiva

[630]

Adicionalmente, desde la posición de la reconstrucción cultural se critica el recurso a la metodología contractualista de legitimación social por parte de los teóricos liberales. El argumento, dirigido hacia teóricos del derecho como Jeremy Waldron, critica que la ficción del contrato social contribuye a desviar la atención de la realidad histórica de la conquista y la colonización hacia la justificación de principio de justicia en circunstancias ideales para su aplicación a sociedades contemporáneas (Nichols 2005, 2013; Waldron 2003). Con este proceder, lo que Nichols (2013) denomina como el contrato colonial, consigue desplazar la carga de la prueba hacia las naciones indígenas. El argumento de Waldron, en concreto, cuestiona la noción de *indigenidad* y los derechos territoriales inherentes a la ocupación originaria o previa. La anterioridad en la ocupación no es a juicio de Waldron un criterio intuitivamente evidente como para respaldar argumentos incontrovertibles de restitución. La fuerza de estas reclamaciones además, se diluiría debido al excesivo tiempo transcurrido y el reducido número de reclamantes en proporción al tamaño de la restitución. En consecuencia, la consideración de esta reparación histórica introduciría un factor desestabilizador dentro de nuestra concepción de la sociedad justa. Crearía una disrupción desproporcionada en las expectativas legítimas de los actuales ocupantes y privilegiaría de manera desproporcionada a una pequeña minoría que no ostenta ningún mérito especialmente evidente más allá de sus controvertidas creencias esotéricas. Nichols se refiere a esta estrategia discursiva como “contrato colonial” porque, de un modo similar al contrato sexual (Pateman) y al contrato racial (Mills), el recurso a la metodología contractualista oculta la historicidad de la injusticia en la que se fundamenta el orden social que pretende legitimar. En este caso, tiene el efecto perverso de silenciar la existencia de una sociedad soberana indígena, no solo población previa, la violencia de una guerra de conquista ilegítima y el exterminio demográfico resultante. Al invertir la carga de la prueba, Waldron está tácitamente acusando a la población indígena superviviente de desestabilizar injustificadamente a sus convecinos. Pero al ocultar que el

ejercicio de la soberanía no se diluyó por desuso sino que se suprimió, y que la desproporción demográfica resultante es fruto de esta proceso histórico continuado, Waldron consigue de hecho que, cuanto más tiempo pasa, mayor sea el poder de la sociedad colonial sobre los indígenas resistentes.

El argumento a favor de la reparación territorial en el tratamiento de Waldron se presenta escorado fundamentalmente hacia la desproporción del coste material presente. Sin embargo en nuestra exposición, el problema se enfoca a partir de las consecuencias de injusticia estructural que afecta a la subordinación de los pueblos indígenas en el presente. En esta lectura, la extensión de las tierras en la reparación no se justifica por un supuesto valor intrínseco en la restauración de un tiempo pasado. En nuestro argumento, las tierras son reclamadas en cuento territorio por su valor instrumental para la realización de un proyecto de reconocimiento político. Por consiguiente, la extensión territorial debe ser reformulada en términos de su capacidad funcional.

Nuestra posición coincide con Waldron en señalar la dificultad de reconocer reparaciones basadas en saberes tradicionales, esotéricos o religiosos. Sin embargo este argumento es utilizado por autores de la reconstrucción cultural para cuestionar la traducibilidad, el grado de consentimiento informado y la legitimidad de los contratos y tratados originales, así como la representación de los intereses de los indígenas por mediadores foráneos, o su capacidad para ejercer una responsabilidad fiduciaria (Turner 2006, 2016). Dale Turner argumenta que los saberes nativos son ecológicos y particularizados (*embedded knowledge*) y que, por lo tanto, no se pueden desligar de sus “geografías sagradas.”

[631]

Para Rawls (2001: 60), por ejemplo, esta conexión espacial tendría que contemplarse dentro de las bases sociales para el auto-respeto, pero al no ser de naturaleza objetiva, pública y contrastable, no satisface los requisitos para ser un bien primario, por lo que, por su naturaleza específica, tendría que ser considerado dentro de los derechos culturales diferenciales de Kymlicka.

Sin embargo, si enfatizamos su valor funcional político como fuente de autonomía e independencia, para Rawls la propiedad de la tierra como recurso natural excede los límites de los derechos básicos de propiedad individual. Este sería un caso no-básico porque no es necesario para el desarrollo de las facultades morales y, por lo tanto, su negociación no tiene lugar en la

etapa constituyente sino en la legislativa. Esta dificultad nos remite a la cuestión de si es posible elaborar una reformulación conjetural de las geografías sagradas como base social del auto-respeto (Ferrara, 2014); y de si esta reformulación, para ser instrumental, no corresponde más a la de un territorio de un pueblo con reconocimiento en igualdad de estatus, como en *The Law of Peoples* (Rawls 1999: 38-39).

Soberanía, reconocimiento y la lucha por el territorio

El problema de la tierra es uno de los casos paradigmáticos para ilustrar la cuestión de la justicia intercultural para las naciones indígenas. De hecho, constituye una de las principales reclamaciones y conflictos en todas las posiciones examinadas, tanto en el plano teórico como en los conflictos prácticos. La tierra está presente, como terreno o como territorio, en las disputas con los gobiernos, con las industrias extractivas, con las ocupaciones de los grupos de reconstrucción indígena, con la dimensión de lo sagrado, como vía de paso o como responsabilidad intergeneracional. La cuestión de la interpretación del llamado “título indígena” es, por supuesto, inabarcable dentro de estas pocas páginas. En Canadá, por ejemplo, la propuesta de refundación del estado en un marco de derechos iguales liberales y la parcelación de las tierras indígenas entre sus miembros condujeron al fracaso de la propuesta gubernamental. En Perú, de un modo similar, Hernando de Soto, el influyente economista y consultor del Banco Mundial, defiende una plena incorporación de los modos de organización de la tierra indígena a la economía de mercado capitalista a través del registro de la propiedad en títulos unificados. Más allá del valor de la propuesta concreta, resulta de interés analizar los presupuestos en los que se basa como exponente de un conflicto intercultural alrededor del concepto fundamental de la tierra.

[632]

De Soto, en un intento de fundamentación de su propuesta, recurre a la explicación de John Searle sobre la creación de la realidad social. Para Searle, es posible conectar la ontología del universo simbólico de la realidad cultural humana con sus capacidades biológicas naturales. Las sociedades humanas son reales porque sus instituciones tienen una entidad objetiva que, en última instancia, se apoya en un consenso tácito de reconocer que “x” vale por “y”. Esta convención supone instituir una función determinada sobre una cosa concreta. El dinero es papel moneda que vale por la capacidad adquisitiva estipulada en la promesa de “pagaré” (Searle 1997, 2010).

La tesis de De Soto sostiene que la pobreza de los “pobres” es fundamentalmente simbólica, aunque no por ello menos dramática. Al no estar sus propiedades adecuadamente registradas a través de certificados oficiales, su título tiene escaso valor más allá de su entorno de confianza. Un certificado oficial extiende este círculo de confianza y su credibilidad entre extraños y, por consiguiente, su capacidad de crédito. Por lo tanto, el problema de los pobres es su falta de incorporación plena a la sociedad capitalista de mercado porque sus propiedades —siguiendo a Searle— son “capital muerto”, son cosas sobre las que no pueden imponer funciones crediticias, no pueden ser usadas como garantía, como aval o como fianza (De Soto 2008: 8).

La pobreza es simbólica en un doble sentido: primero, porque el pleno acceso a las oportunidades del mercado para la creación de riqueza requiere la simbolización del título de propiedad; segundo, es simbólica en el sentido de que, según sus estimaciones, los pobres son más ricos de lo que reflejan los datos oficiales, porque gran parte de sus posesiones no están registradas oficialmente. Esta es una cuestión que afecta doblemente a las naciones indígenas. Por una parte, porque las reclamaciones de autogobierno y soberanía sobre sus tierras ancestrales con frecuencia especifican un régimen de propiedad comunal del que los miembros son meros usufructuarios; de otro lado, las tierras son reconocidas como propiedad estatal y cedidas como *trusts* a las naciones, por lo que serían dependientes del estado para administrar sus tierras ancestrales. Este conflicto pone de manifiesto una diferencia fundamental en la interpretación de la ontología política de la tierra: para las naciones indígenas la tierra ancestral no son terrenos, es territorio, y esta consideración es indisociable de la reconstrucción de la soberanía. En segundo lugar, porque los indígenas están sobre-representados en este problema: porque gran parte de los pobres son indígenas, porque las concepciones tradicionales indígenas poseen sus propios sistemas de registro de uso y propiedad, y porque en ocasiones estas concepciones son sexistas o etnocéntricas, y esto condiciona quien figuraría como titular oficial de las propiedades en caso de privatización.

[633]

El recurso a la teoría de construcción social de Searle es sugerente y merece un examen más detallado. Es importante apuntar en este proceso de reconstrucción de las instituciones sociales ciertos pasos omitidos que son obvios pero no irrelevantes. Por ejemplo, el proceso de codificación y representación no establece una relación directa entre el título de papel y la tierra. Hay toda una serie de obvias mediaciones que conviene explicitar.

Por ejemplo, los títulos tienen que estar redactados o traducidos a una lengua oficial en la que se presupone que todas las partes conocen los términos de la práctica del registro y del comercio. Adicionalmente, estos términos, en cuanto son derechos de uso y control específicos reconocidos por una comunidad que los autoriza, son lo que el título significa. Por lo tanto, el título no “vale por” la tierra, sino que indica qué acciones son autorizadas por la comunidad a través del compromiso de hacer respetar los incidentes concretos de definen la relación de propiedad registrada⁷.

Para la comunidad la tierra es territorio, pero también jurisdicción, y esto nos remite a las funciones que la ley inscribe en los roles sociales y en las identidades prácticas de los miembros. Estas identidades a su vez engloban una serie de expectativas normativas y descripciones que uno considera dignas de auto-identificación. En caso contrario, se convierten en fuentes de alienación y estigmatización. La figura del juez es la que encarna la función autorizada de dirimir los conflictos interpretativos relativos a un título en cuestión. Un juez tradicional reconocido encarna las normas de su comunidad en su jurisdicción, que es un territorio, que se ve socavado como sede de soberanía cuando es registrado como “terreno” en un título con valor de mercado reconocido en otras jurisdicciones.

[634]

En un sistema pluralista de justicia intercultural como el peruano, los conflictos de competencias entre dos jurisdicciones se resuelven de acuerdo con un protocolo de coordinación intercultural. Esto implica la sustitución de la estructura rígidamente jerárquica de subordinación por un nivel de diálogo horizontal orientado al entendimiento. En este procedimiento dialógico, muy similar a la fusión de horizontes descrita por Taylor, los jueces tienen que estar dispuestos a extender los confines de sus lenguajes jurídicos para acomodar formulaciones sin precedente previo. Si el proceso de coordinación se desarrolla satisfactoriamente, cada juez se habrá familiarizado con una perspectiva ajena, al tiempo que se habría auto-extrañado o alienado parcialmente de su posición de partida.

⁷ Esto se ve más claramente en la agenda institucional de De Soto, cuando declara: “lo que hacemos es fundamentalmente poner en práctica un procedimiento por el cual la gente transforma sus posesiones (capital muerto) en capital vivo. En otras palabras, tenemos un procedimiento por el que nosotros literalmente recolectamos los símbolos y las reglas del juego de cada país del Tercer Mundo por el que vamos y, a partir de ahí, gradualmente los sistematizamos dentro del estado de derecho (De Soto 2006: 16).

Un aspecto relevante de este diálogo intercultural, con independencia de su resultado, es que hace explícitos los presupuestos culturales de las partes en un proceso en el que la auto-comprensión del representante del sistema legal mayoritario debe descentrarse con respecto a sus expectativas previas a la confrontación.

La “constricción liberal” en la que las reclamaciones indígenas deben traducirse al lenguaje hegemónico priva al proceso del elemento transformador en el polo del receptor. Además, en cierta medida, tiende a circunscribir su atención a aquellas prácticas exóticas que están imbuidas del aura de lo “cultural.” En contrapartida, se tiende a asumir que los valores propios por los que se define la cultura mayoritaria son los que entran en contraste explícito con los indígenas, mientras que el resto de las prácticas son naturalizadas. Por ejemplo, el liberalismo económico es parte de la cultura liberal, al igual que lo es la consideración de algo como “capital muerto” cuando no maximiza su potencial valor financiero, pero sobre todo cuando da por sentado que esta es la interpretación que se asume por descontado y frente a la cual las interpretaciones rivales deben hacer valer su fuerza justificatoria. La carga de la prueba se desplaza siempre hacia el otro, que debe traducirse convincentemente al lenguaje hegemónico⁸.

[635]

Si el territorio indígena fuese finalmente transformado en terrenos y privatizado, la resolución de las disputas entre propietarios privados vaciaría de mucho sentido y contenido a los diálogos interculturales y, al eliminar un importante foco de conflicto interpretativo sobre la función de la tierra, su significado hegemónico como capital acaba siendo naturalizado de facto. La tierra acaba perdiendo su dimensión de “cosa pública” como foco de discusión democrática al ser privatizado (Honig 2015).

Por otra parte, la propiedad comunal de la tierra no es tampoco la solución infalible que podría revertir el estado de una cultura devastada. Como mencionábamos previamente, la situación de los pueblos indígenas es no de devastación sino de colapso cultural. La previa relación con la tierra

⁸ En un sentido relacionado, Pagden recuerda, haciéndose eco de unas observaciones de Montesquieu, del abandono por parte de los españoles de la riqueza real (tierras) en favor de los signos de riqueza (plata), y que el peligro de esta errada predilección consiste en la condición ficticia de los signos, cuya capacidad representativa disminuye en la medida en que aumenta su abundancia. Esto es, su naturaleza es inflacionaria (Pagden, 2015: 180).

capturada en el repertorio simbólico tradicional no es únicamente imposible de recuperar por falta de fórmulas jurídicas adecuadas; es simplemente ininteligible desde el presente. Por consiguiente, quizás resulta más consecuente realizar la reclamación de la soberanía indígena sobre su territorio, no como un modo para revivir funciones y significados tradicionales de naturaleza colectiva (Kymlicka), sino, y simplemente, como el lugar de la soberanía o como el escenario de realización de esferas de soberanía. El territorio indio puede, por el contrario, ser definido como el no enteramente conquistado por la cultura mayoritaria y, por consiguiente, como condición de posibilidad para funciones alternativas.

[636]

En un brillante trabajo sobre el derecho a la consulta previa, Daniel Bonilla Maldonado (2016: 280-290) analiza las filosofías políticas subyacente al debate constitucional sobre la tierra indígena en Colombia. En su estudio, Bonilla distingue entre un monismo multicultural liberal, un monismo procedimental liberal y un pluralismo multicultural liberal. En el primer modelo, el multiculturalismo liberal podría asimilarse a la “constricción liberal” de Kymlicka, ya que fundamenta el deber de consulta previa en los derechos de autogobierno, integridad cultural y propiedad colectiva de las minorías. El segundo modelo, sin embargo, es una extensión del lenguaje liberal que fundamenta el deber de consulta previa en los derechos de propiedad y privacidad de los indígenas y en su derecho a la no interferencia. En su balance comparativo, Bonilla descarta este modelo porque, entre otras cosas, tiende a privatizar la cultura. En contraposición, el modelo pluralista liberal, además de establecer mayores contrapesos y posibilidad de veto en un diálogo intercultural, insiste en la igualdad de condiciones para promover las tradiciones de las minorías, “como miembros plenos de la comunidad política.” En cierta medida, este balance contrasta con el explorado en nuestro trabajo. Por una parte, la supeditación del uso de los recursos públicos para objetivos “tradicionales” parece limitar de un modo esencialista el ejercicio del autogobierno. Por otra parte, las restricciones a la interferencia externa implícitas dentro del derecho de propiedad colectiva se asemejan bastante al enfoque más soberanista del resurgimiento cultural. No en vano, gran parte de los incidentes que definen el derecho a la propiedad se pueden condensar en el derecho a la exclusión o, en su contrapartida territorial, el derecho de admisión.

Sin embargo, si seguimos la lógica de acomodación liberal dentro de un consenso entrecruzado, podemos estipular conjeturalmente funciones

consensuadas en la constitución para los territorios indígenas, por ejemplo como reservas naturales en las que el pueblo indígena realiza servicios de cuidado; o bien estipular que estos territorios se reconozcan como lugares para el ejercicio de la soberanía de un constituyente diferenciado. Esta segunda alternativa, menos etnitizada o tradicionalista, reivindica un espacio no-conquistado por la sociedad mayoritaria, pero, por lo tanto, sería una contradicción establecer un criterio de membresía o admisión en términos étnicos o adscriptivos excluyentes (Benhabib 2002). Al mismo tiempo, la constrictión liberal opera en esta interpretación de otro modo. Al haber relativizado el peso de la legitimación tradicional en la imposición de funciones en el territorio indígena, cobran mayor peso los procesos de justificación racional de las normas colectivas.

En relación a la legitimidad indígena, la justificación principal de la política del reconocimiento es el desarrollo pleno de las capacidades de agencia de los individuos a través de su identidad colectiva. Por consiguiente, dentro de esta línea argumental, la creación de minorías (racial, de género, sexual, lingüística, económica, etc.) dentro de minorías conlleva la reproducción interna de la dialéctica de subordinación que pretende combatir. Esto implica que en la distribución del poder político interno debe proceder de una re-interpretación conjetural de los contenidos tradicionales en clave universalista. Incluso en jurisdicción indígena, los argumentos culturales no pueden ser necesariamente definitivos (Benhabib 2002, Phillips, 2007, Agra 2016: Cap. 4). Esta re-iteración democrática de los principios de reconocimiento igualitario puede adoptar formas alternativas de representación e inclusión de las voces, y nada impide que estas incorporen prácticas más inclusivas que las de la sociedad mayoritaria (Benhabib 2006).

[637]

Aquí vemos nuevamente la diferencia de justificaciones con el constitucionalismo liberal, que acomoda derechos de grupo como un modo de realizar los derechos de ciudadanía multiculturalmente y que, en gran medida, se puede entender como una consideración por parte del imperialismo criollo hacia los indígenas incorporados en el constitucionalismo monista liberal. El territorio indígena es aquí una especie de zona franca para la realización de productos culturales minoritarios tutelada por el estado. Por el contrario, el *ethos* del pluralismo parte del reconocimiento de una situación histórica de subordinación grupal que se traduce en un ciclo de perpetuación de identidades minorizadas, y de que el modo de reparar y reconciliarse a sí misma con los valores liberales consiste en reconocer un marco en el

que se realiza una contrapartida constituyente diferencial que da propia expresión a la plena agencia política de sus miembros. El territorio es el lugar donde este proceso se manifiesta.

En la medida en que las decisiones colectivas en el territorio diverjan respecto a los usos mayoritarios, mayor será el costo de la “salida” para las minorías internas, con lo cual el propio argumento del autogobierno ratifica la interpretación inclusiva de la legitimidad tradicional. Además, en la medida en que el autogobierno inclusivo ratifique modos sostenibles y alternativos de gestión del territorio a los mayoritarios, los territorios indígenas contribuyen a una más profunda autocomprensión de los prejuicios culturales, históricos y contextuales implícitos en las políticas de la sociedad mayoritaria. Correlativamente, los territorios indígenas pueden convertirse en focos de atracción para ciudadanos liberales que sufren procesos de des-identificación con la cultura mayoritaria. El discurso pluralista multicultural debe dar una respuesta a este desafío, evitando, por una parte, recaer en la solidificación del discurso etnicista-racialista tradicional, y por la otra, asumir simplemente la supremacía jerárquica del derecho de acceso y no-discriminación como parte de la ciudadanía monista-liberal. El encaje constitucional en un consenso entrecruzado debería incorporar una especificación conjetural de los criterios de admisión a la membresía indígena compatible con salvaguardar los fines de autonomía política diferenciada. Para ello debe encontrar una fórmula que especifique quién tiene derecho a definir quién puede ser parte del pueblo que ejerce el autogobierno sobre el territorio, evitando el clásico riesgo de circularidad democrática⁹.

[638]

⁹ Por ejemplo, Douglas Sanderson (2016) aborda el caso del rechazo de los indígenas no-estatutarios en las reservas, en las que solo tienen derecho nato los indios estatutarios. El autor recoge abundantes datos sobre jóvenes indios no-estatutarios (hijos de matrimonios mixtos, fuera de las reservas, etc.) que sufren de alienación social y racismo por parte de la sociedad mayoritaria y que contemplan la recuperación de sus raíces en el marco de la reserva como una opción vital preferible. El motivo del rechazo por parte de la reserva no es racial, étnico o cultural, sino fundamentalmente económico, ya que supone una fuerte carga en la provisión de servicios sin un aumento de la financiación externa en la ya de por sí pobre economía de las reservas. Sanderson propone en su versión de consenso entrecruzado constitucional que se contemple la financiación per cápita de los individuos, creando así además un incentivo indirecto para que las reservas atraigan a nuevos potenciales residentes.

CONCLUSIÓN

En el presente trabajo hemos intentado mostrar cómo la justicia intercultural relativa a la incorporación de los pueblos indígenas puede ser analizada como un continuo de posiciones que van desde el reconocimiento multicultural, a la reconciliación y a la reconstrucción cultural. En gran medida este debate se puede seguir en paralelo a la conceptualización de la lucha por la tierra indígena. Partiendo de la evaluación que las posiciones más críticas de la reconstrucción cultural realizan a los avances del multiculturalismo liberal, hemos propuesto una relectura de estas posiciones críticas en un sentido en el que el derecho a la tierra como territorio sea concebido de modo derivado pero independiente de las reclamaciones basadas en la integridad del capital simbólico y cultural de la legitimación tradicional. En contraposición, avanzamos una lectura alternativa en la que la tierra como territorio se justifique como lugar de realización de la autodeterminación de un grupo minorizado. Esto implica que el encaje constitucional de la soberanía indígena requiere una reformulación conjetural de los criterios de admisión a la membresía del pueblo, que el ejercicio de la soberanía no está limitado o condicionado a las prácticas tradicionales, y que el paso de la historia no puede absolver a la sociedad mayoritaria de las injusticias estructurales del proceso de desposesión. La reconciliación solo tendrá sentido cuando sea posible la reconstrucción de un sujeto constituyente a través del cual los indígenas que sufren una minorización política estructural puedan desarrollar su agencia política en condiciones de reconocimiento igualitario. La lucha por la tierra, en este contexto, es lucha por el reconocimiento.

[639]

BIBLIOGRAFÍA

Ackerman, Bruce (2007). "The Living Constitution." *Harvard Law Review*, 120:7, 1737-1812.

Agra Romero, María Xosé (2016). ¿Olvidar a Clitemnestra? *Sobre justicia e igualdad*. Santiago de Compostela: USC Editora.

Alfred, Taiaiake and Corntassel, Jeff (2005). "Being Indigenous: Resurgences against Contemporary Colonialism." *Government and Opposition*, 40.

Benhabib, Seyla (2002). *The Claims of Culture. Equality and Diversity in the Global Era*. Princeton: Princeton University Press.

Benhabib, Seyla (2006). *Another Cosmopolitanism*. Oxford: Oxford University Press.

Bonilla Maldonado, Daniel (2013). En: Daniel Bonilla Maldonado (ed.). "Self-Government and Cultural Identity: The Colombian Constitutional Court and the Right of Cultural Minorities to Prior Consultation." *Constitutionalisms of the Global South. The Activist Tribunals of India, South Africa, and Colombia*. Cambridge: Cambridge University Press.

Buck-Morss, Susan (2009). *Hegel, Haiti, and Universal History*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.

Corntassel, Jeff (2012). "Re-Envisioning Resurgence: Indigenous pathways to decolonization and sustainable self-determination." *Decolonization: Indigeneity, Education & Society*, 1(1) 86-101.

Culhane, Dara (1998). *The Pleasure of the Crown. Anthropology, Law and First Nations*. Burnaby: Talon Books.

De Soto, Hernando (2001). *The Mystery of Capital. Why Capitalism Triumphs in the West and Fails Everywhere Else*. Londres: Black Swan.

[640]

De Soto, Hernando (2008). "What I Do, and How Philosophy Has Helped Me." En: Barry Smith, David Mark e Isaac Ehrlich (eds.), *The Mystery of Capital and the Construction of Social Reality*. Chicago: Open Court.

Dreyfus, Hubert L. (2009). "Comments on Jonathan Lear's *Radical Hope*." *Philosophical Studies*, 144, 63-70.

Dreyfus, Hubert L. y Taylor, Charles (2015). *Retrieving Realism*. Cambridge: Harvard University Press.

Duthu, N. Bruce (2013). *Shadow Nations. Tribal Sovereignty and the Limits of Legal Pluralism*. Oxford: Oxford University Press.

Ferrara, Alessandro (2014). *El horizonte democrático. El hiperpluralismo y la renovación del liberalismo político*. Barcelona: Herder.

Gargarella, Roberto (2013). *Latin American Constitutionalism, 1810-2010: The Engine Room of the Constitution*. Oxford: Oxford University Press.

Honig, Bonnie (2015). "Public Things: Jonathan Lear's *Radical Hope*, Lars von Trier's *Melancholia*, and the Democratic Need." Referencias.

Honneth, Axel (1997) [1992]. *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*. Barcelona: Crítica.

Honneth, Axel (2014). *Freedom's Right. The Social Foundations of Democratic Life*. Cambridge: Polity Press.

Kymlicka, Will (1989). *Liberalism, Community, and Culture*. Oxford: Oxford University Press.

Kymlicka, Will (1996) [1995]. *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Barcelona: Paidós.

Kymlicka, Will (1998). *Finding Our Way. Rethinking Ethnocultural Relations in Canada*. Oxford: Oxford University Press.

Kymlicka, Will (2003) [2001]. *La política vernácula. Nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía*. Barcelona: Paidós.

Lear, Jonathan (2006). *Radical Hope. Ethics in the Face of Cultural Devastation*. Cambridge: Harvard University Press.

Margalit, Avishai (2010) [1996]. *La sociedad decente*. Barcelona: Paidós.

Mark, D. Clifton (2014). "Recognition and Honor: A Critique of Axel Honneth's and Charles Taylor's Histories of Recognition." *Constellations*, 21(1) 16-31.

[641]

McCarthy, Thomas (2009). *Race, Empire, and the Idea of Human Development*. Cambridge: Cambridge University Press.

Merry, Sally Engle (1998). "Legal Pluralism." *Law & Society Review*, 22(5) 869-896.

Nichols, Robert (2005). "Realizing the Social Contract: The Case of Colonialism and Indigenous Peoples." *Contemporary Political Theory*, 4, 42-62.

Nichols, Robert (2013). "Indigeneity and the Settler Contract today." *Philosophy & Social Criticism*, 39(2) 165-186.

Pagden, Anthony (2015). *The Burdens of Empire. 1539 to the Present*. Cambridge: Cambridge University Press.

Palomino Manchego, José F. (2016). "La Constitución multicultural peruana." *Lex*, 59-80.

Phillips, Anne (2007). *Multiculturalism without Culture*. Princeton: Princeton University Press.

Sanderson, Douglas (2016). "Overlapping Consensus, Legislative Reform, and the Indian Act." En: Patrick Macklem y Douglas Sanderson (eds.). *From Recognition to Reconciliation. Essays on the Constitutional Entrenchment of Aboriginal & Treaty Rights*. Toronto: University of Toronto Press.

Rawls, John (1993). *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.

Rawls, John (1999). *The Law of Peoples*. Cambridge: Harvard University Press.

Rawls, John (2001). *Justice as Fairness. A restatement*. Cambridge: Harvard University Press.

Scott, James C. (2013). "Crops, Towns, Government. A Review of Jared Diamond's *The World until Yesterday: What Can We Learn from Traditional Societies?*" *The London Review of Books*, 35(22) 13-15.

Searle, John (1997). *The Construction of Social Reality*. New York: Free Press.

Searle, John (2010). *Making the Social World. The Structure of Human Civilization*. Oxford: Oxford University Press.

[642]

Simon, Joshua (2017). *The Ideology of Creole Revolution. Imperialism and Independence in American and Latin American Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.

Slattery, Brian (2016). "The Generative structure of Aboriginal Rights." En: Patrick Macklem y Douglas Sanderson (eds.). *From Recognition to Reconciliation. Essays on the Constitutional Entrenchment of Aboriginal & Treaty Rights*. Toronto: University of Toronto Press.

Taylor, Charles (1993). *Reconciling the Solitudes. Essays on Canadian Federalism and Nationalism*. Montreal: McGill-Queen's University Press.

Taylor, Charles (1994). "The Politics of Recognition." En: *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*. Amy Gutman (ed.), Princeton: Princeton University Press.

Taylor, Charles (2007). "A Different Kind of Courage." *The New York Review of Books*, April-26.

Taylor, Charles (2011) "Understanding the Other. A Gadamerian View on Conceptual Schemes." En: Charles Taylor. *Dilemmas and Connections. Selected Essays*. Cambridge: Harvard University Press.

Taylor, Charles (2012). "Interculturalism or multiculturalism?" *Philosophy & Social Criticism*, 38 (4-5) 413-423.

Taylor, Charles (2016). *The Language Animal. The Full Shape of the Human Linguistic Capacity*. Cambridge: Harvard University Press.

Tully, James (1993). *An Approach to Political Philosophy. Locke in Contexts*. Cambridge: Cambridge University Press.

Tully, James (1995). *Strange multiplicity. Constitutionalism in an age of diversity*. Cambridge: Cambridge University Press.

Tully, James (2009a). "Public philosophy as a critical activity." En: James Tully. *Public Philosophy in a New Key. Vol. I- Democracy and Civic Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press.

Tully, James (2009b). "The negotiation of reconciliation." En: James Tully. *Public Philosophy in a New Key. Vol. I- Democracy and Civic Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press.

Tully, James (2009c). "The struggles of indigenous peoples for and of freedom." En: James Tully. *Public Philosophy in a New Key. Vol. I- Democracy and Civic Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press.

[643]

Tully, James (2009d). "The imperial roles of modern constitutional democracy." *Public Philosophy in a New Key. Vol. II- Imperialism and Civic Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press.

Tully, James (2014). *On Global Citizenship: James Tully in Dialogue*. London: Bloomsbury.

Tully, James (2016). "Deparochialising Political Theory and Beyond: A Dialogue Approach to Comparative Political Thought." *Journal of World Philosophies*, 1, 51-74.

Turner, Dale (2006). *This Is Not a Peace Pipe. Towards a Critical Indigenous Philosophy*. Toronto: University of Toronto Press.

Turner, Dale (2016) "Indigenous Knowledge and the Reconciliation of Section 35(1)." En: Patrick Macklem y Douglas Sanderson (eds.). *From Recognition to Reconciliation. Essays on the Constitutional Entrenchment of Aboriginal & Treaty Rights*. Toronto: University of Toronto Press.

Waldron, Jeremy (2003). "Indigeneity? First Peoples and Last Occupancy." *New Zealand Journal of Public and International Law*, 55-82.

Webber, Jeremy (2016). “We are still in the age of encounter: Section 35 and a Canada beyond Sovereignty.” En: Patrick Macklem y Douglas Sanderson (eds.). *From Recognition to Reconciliation. Essays on the Constitutional Entrenchment of Aboriginal & Treaty Rights*. Toronto: University of Toronto Press.

Yrigoyen Fajardo, Raquel (2011). “El horizonte del constitucionalismo pluralista: del multiculturalismo a la descolonización.” En: César Garavito (comp.). *El derecho en América Latina. Un mapa para el pensamiento jurídico del siglo XXI*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.