

DOCTRINA

**Reconocimiento y convención constituyente.  
Los escaños reservados para los pueblos indígenas  
a la luz de las teorías del reconocimiento  
de Charles Taylor y Axel Honneth**

*Recognition and the constituent convention reserved seats for indigenous peoples in light of the theories of recognition of Charles Taylor and Axel Honneth*

Alonso Lagos Silva

*Abogado, Chile*

**RESUMEN** El presente trabajo indagará la institución de escaños reservados para pueblos originarios introducidos con la reforma constitucional N°21.298, a modo de explorar su adecuación a sistemas democráticos articulados en torno a los valores liberales, y el papel que juegan las teorías del reconocimiento para su exitosa asimilación en dichos sistemas. Para ello se propondrán como marcos conceptuales de análisis para abordar la institución de escaños reservados para pueblos originarios el espacio teórico construido gracias a autores de las teorías del reconocimiento como Charles Taylor y Axel Honneth.

**PALABRAS CLAVE** Escaños reservados, pueblos originarios, teorías del reconocimiento, Charles Taylor, Axel Honneth.

**ABSTRACT** This paper will examine the institution of reserved seats for indigenous peoples introduced by Constitutional Reform No. 21,298, exploring its suitability for democratic systems based on liberal values and the role played by theories of recognition in its successful assimilation into such systems. To this end, the theoretical framework developed by authors of recognition theories such as Charles Taylor and Axel Honneth will be proposed as a conceptual framework for analyzing the institution of reserved seats for indigenous peoples.

**KEYWORDS** Reserved seats, indigenous peoples, theories of recognition, Charles Taylor, Axel Honneth.

## Introducción

Desde la suscripción del Acuerdo por la Paz Social y la Nueva Constitución<sup>1</sup> de fecha 15 de noviembre del 2019, como respuesta institucional a la grave crisis social que se vivía desde el 18 de octubre del mismo año, se marca el inicio formal en nuestro país de un proceso de deliberación constitucional que nos invitó a repensar las bases de nuestra institucionalidad política y las formas en que ésta debiera adoptar para una adecuada gestión de las demandas sociales subyacentes a la crisis desatada.

Por qué aparece como una respuesta adecuada la proclama de una nueva constitución a una crisis que venía a poner en jaque la institucionalidad de nuestro país, podría contestarse — no de manera definitiva pero si tentativamente — sosteniendo que la carta fundamental contiene en su núcleo, lo que Rawls denomina, *constitutional essentials* (Rawls, 2001: 28) esto es: los principios fundamentales que determinan la estructura general del gobierno y el proceso político; la forma en que se desenvuelven los poderes ejecutivo, legislativo y judicial; los límites de la regla de la mayoría; así como un catálogo de derechos fundamentales que sirven como coto vedado para las mayorías. Esta concepción de lo que representa una constitución en su núcleo esencial, permite conectar un texto jurídico con una axiología de las normas constitucionales que van más allá de su mera capacidad normativa. La Constitución, así, se transforma, como lo hace notar Galligan y Versteg (Galligan y Versteg, 2013: 3-48) en un recipiente de valores, de manifestaciones del poder, un modo de coordinación social, o una manera de encarnación jurídica del contrato social. Todas facetas que sirven de respuesta probable para salir de una crisis política y social que revela una aparente desconexión entre la ciudadanía y la institucionalidad que debe procesar sus demandas y legitimarlos como partícipes de una comunidad política determinada. Es en este tránsito, desde el mero instrumento jurídico a uno de relevancia simbólica, es que la metáfora de *la casa de todos* adquiere su pleno sentido, la Constitución como realización de un consenso mínimo sobre nuestras nociones más fundamentales como sociedad y que devela un horizonte en común.

Ya pasados seis años del inicio de este ciclo de propuestas constitucionales, sabemos el resultado. Dos propuestas constitucionales fueron ampliamente derrotadas en las urnas, cerrándose un ciclo de debate constitucional que tuvo la virtud de poner en la discusión pública una serie de instituciones y mecanismos de las democracias constitucionales.

Uno de los tópicos que se instaló en la coyuntura constitucional fue la demanda de reconocimiento de los pueblos originarios, tanto procedimentales, con relación a su incidencia en la elaboración de una nueva constitución, como sustantivos, esto es, reconocimiento de sus derechos colectivos y consagración de un Estado Plurinacional, al menos en lo que respecta al proceso constituyente de 2021-2022.

---

1. [https://obtienearchivo.bcn.cl/obtienearchivo?id=documentos/10221.1/76280/1/Acuerdo\\_por\\_la\\_Paz.pdf](https://obtienearchivo.bcn.cl/obtienearchivo?id=documentos/10221.1/76280/1/Acuerdo_por_la_Paz.pdf)

Estas demandas de reconocimientos llevan décadas de desarrollo y debate en el seno de los movimientos indígenas, los que a partir de la década del 70 empiezan a surgir y a tomar protagonismo en América Latina producto de un gradual proceso de democratización de los países de la región (Aylwin et al., 2013: 534). En particular, y a propósito del primer proceso constituyente, partidos como Wallmapuwen o el movimiento Identidad Territorial Lafchenke, fueron promotores de la idea de una Asamblea Constituyente y defensores de sus demandas colectivas de reconocimiento en el proceso que se iba a acometer.

Tales demandas, promovidas principalmente por los movimientos sociales que buscaban incidir en el proceso constituyente, lograron hacerse espacio con la ley de reforma constitucional N°21.298<sup>2</sup>, donde se crean escaños reservados para representantes de pueblos indígenas en la convención constitucional. En ella se estableció una fórmula de representación de 17 escaños para representar a 10 pueblos originarios reconocidos en ese entonces por la ley indígena, cuya votación fijaba territorialmente a los pueblos a determinadas regiones y habilitaba para su sufragio a los ciudadanos que contaban con un reconocimiento de calidad de indígena por alguno de los medios establecidos por la ley chilena, prefiriendo un sistema que privilegiaba el reconocimiento administrativo del indígena por sobre la autoidentificación.

Lo interesante de la institución de escaños reservados, y todo el debate a su alrededor, es que a viene a revelar un desafío a la comprensión clásica que se tiene sobre la idea de igualdad en dignidad que las personas universalmente gozan, en la medida que se entiende a la institución de los escaños reservados como tributaria de las teorías del reconocimiento. De esta constatación emerge, a primera vista, una contradicción entre dos maneras de entender la representación política en base a la concepción de sujeto político que se invoque; por un lado, la clásica concepción liberal de igualdad universalizable y, por el otro, una concepción de sujeto político que incorpora una diferenciación étnica como elemento configurador de la agencia política.

En la Constitución chilena, se encuentra la formulación de la idea de igualdad en dignidad en su primer artículo, «Las personas nacen libres e iguales en dignidad y derechos»<sup>3</sup>. Esta concepción, que se puede rastrear hasta autores como Kant y Rousseau, es un triunfo del pensamiento liberal, en que, enfrentados al antiguo régimen, conciben a la dignidad como un elemento que intrínsecamente poseen las personas, sin distinciones basadas en el honor o jerarquías sociales, y que sirve de piedra basal para la posibilidad de ser realmente libres. No es sin un respeto recíproco por la capacidad de todos de ponderar y adherirse a nuestras concepciones morales en lo que consiste una *buena vida*, que aparece una condición humana libre de toda dependencia, una vivida en plena libertad.

Así, es a partir de la tradición filosófica inaugurada con la modernidad, que las

2. Disponible consulta en línea en <<https://www.bcn.cl/leychile/navegar?idNorma=1153843&tipoVersion=o>>

3. Constitución Política de la República, artículo 1

sociedades occidentales han logrado constituirse en un horizonte normativo post-tradicional, en el que más allá de la específica estima social que pueda tener un individuo dentro de una determinada jerarquía de valores comunitarios, su reconocimiento como persona que goza de derechos se resuelve sobre una categorización universal de su condición de agente libre y racional.

Como se puede observar, un constitucionalismo liberal, desarraigado y neutral ante nuestros contextos culturales —entre las que se encuentran nuestras diferencias étnicas— no dialoga, por lo menos de forma directa, con una demanda multicultural que defiende las políticas de la diferencia como vehículos de objetivos colectivos que encarnan una real autonomía que no sólo se define en la individualidad, sino que también a través de toda clase de vínculo comunitarios, aspirando a un reconocimiento institucional de las circunstancias cruciales que emanan de la manera en que se perciben a sí mismas las personas en sus contextos comunitarios.

En este contexto, el objetivo del presente trabajo será el intentar demostrar que lo que recientemente fue relatado como contradicción o conflicto, se puede considerar como una discordancia aparente, existiendo insumos teóricos que desde la multiculturalidad proponen el reconocimiento de elementos identitarios que estaban relegados al ámbito privado —como en este caso la pertenencia étnica— y pueden hacer inteligible la construcción de sujetos políticos y su representación en el espacio público. Para lograr una reconciliación de la postura liberal en su versión más ortodoxa —ciega a la diferencia y neutral a nuestros entornos culturales— con las demandas creciente de reconocimiento que sitúa a la diferencia como un elemento central de la autovaloración de las personas y que, por ende, posibilita articular derechos colectivos que van más allá de una individualidad universalizable; son necesarias las categorías teóricas del reconocimiento y sus dinámicas intersubjetivas que autores como Charles Taylor y Axel Honneth han desarrollado en esta materia.

Las categorías elaboradas por las teorías del reconocimiento nos entregan herramientas analíticas que sacuden lo estático de las teorías liberales en la manera en que construyen sujetos jurídicos y políticos, proveyendo de una dinámica de los conflictos sociales que facilita el dar cuenta del desarrollo progresivo de derechos y modificación de nuestras referencias fundamentales de lo normativo. Estos aportes conceptuales serán cruciales para el objetivo de este trabajo, demostrando que la asimilación de los escaños reservados dentro de un sistema político cuyos fundamentos pertenecen a la tradición liberal, es posible sin cortar lazos con dicha tradición, sino más bien, y gracias a los aportes desde el reconocimiento, expandir e incorporar elementos de carácter identitarios a modo justificar la inclusión de los pueblos originarios como sujetos políticos con agencia en la esfera pública.

## **Planteamiento de la problemática**

Cuando hablamos de demandas de reconocimiento nos referimos, esencialmente, a un conjunto de interacciones morales y políticas de carácter reivindicativo basados

en la identidad y la diferencia. Tales demandas pueden asumir diversas formas, las que dependen del núcleo identitario que se reivindica.

Así, es posible hablar de demandas de reconocimiento «Independientemente de que se trate de las reivindicaciones territoriales indígenas, trabajo asistencial de mujeres, trabajo homosexual o los pañuelos de cabeza musulmanes» (Fraser y Honneth, 2006: 13).

En el contexto de la lucha social, grupos de personas que se perciben como una unidad cohesionada en torno a una experiencia vital compartida —mujeres, pueblos originarios, minorías sexuales, comunidades lingüísticas, entre otros— articulan demandas que exigen respeto a una diferencia que es amenazada por un diseño normativo que diluye tal característica —que se experimenta como constitutiva por el sujeto que la reivindica— en un horizonte de igualdad universal que es fundamento y objetivo de las democracias liberales. Así, la diferencia identitaria no logra penetrar en un entramado institucional liberal que está comprometido radicalmente con una igualdad individual universalizable. En términos de Michael Walzer, este tipo de liberalismo:

«está comprometido de la manera más vigorosa posible con los derechos individuales y, casi como deducción a partir de esto, con un estado rigurosamente neutral, es decir, un Estado sin perspectivas culturales o religiosas o en realidad, con cualquier clase de metas colectivas que vayan más allá de la libertad personal y la seguridad física, el bienestar y la seguridad de sus ciudadanos» (Taylor, 2009: 146).

El desafío pareciera ser entonces ser capaz de traducir estas aspiraciones de diversidad cultural a una gramática propia de las democracias liberales que las haga inteligibles y articulables como derechos e instituciones que responden a un mismo fundamento, y no como posiciones que no ocupan el mismo espacio conceptual, necesitando, que para ver avanzados sus objetivos, necesariamente le restan espacio a la otra. Es necesario encontrar un punto de encuentro entre la aspiración liberal de respeto reciproco de las personas a una dignidad intrínseca a cada uno de nosotros, con la búsqueda del reconocimiento de una identidad que supera a una categorización de ésta sustraída de toda diferencia en favor de la universalidad de su titularidad, es decir, una identidad que de manera decisiva es estructurada incluyendo nuestros contactos intersubjetivos y contextos sociales de desarrollo vital. En otras palabras, esta es la cuestión central, es necesario responder a la pregunta que Habermas formula de la siguiente manera:

«Una teoría de los derechos elaborada en términos individualistas, ¿puede hacer justicia de aquellas luchas por el reconocimiento en las que parece tratarse la articulación y la afirmación de identidades colectivas?» (Taylor, 2009: 156).

Esta pregunta se encuentra en el centro de la cuestión que nos convoca. Si la especificamos en torno al tema investigativo, es decir, la formulamos en términos de si una teoría de los derechos elaborada en clave individualista puede incluir la institución de escaños reservados para cargos de elección popular, nos enfrentamos esencialmente al mismo desafío, el insertar una diferencia basada en la identidad a un pueblo indígena

dentro de un diseño institucional liberal que logre captar dicha diferencia como un objeto digno de promover, proteger, e incluso a veces privilegiar, sobre otros derechos típicamente liberales.

Para dar una respuesta adecuada al problema específico de las demandas de reconocimiento de pueblos originarios y su compleja relación con los sistemas jurídico-políticos, debemos en primer lugar caracterizar conceptualmente la situación los pueblos indígenas respecto del trato que históricamente los Estados les han dispensado, y como sus demandas de reconocimiento indígena han sido recepcionadas en el contexto de América Latina y Chile.

En el contexto regional, como también específicamente en el caso mapuche, han debido surgir organizaciones y movimiento indígenas para hacer frente a la reticencia de reconocimiento de demandas que responden a intereses colectivos arraigados en la identidad colectiva. Esta identidad, es fundamentalmente entendida como una autopercepción que se construye desde la diferencia cultural de lo que significa el ser indígena, como una categoría identitaria que proyecta un horizonte cultural y normativo compartido comunitariamente por los individuos que lo componen y que demanda un reconocimiento en la esfera pública. En este sentido, lo que se expresa en esta lucha de los movimientos indígenas es el contenido ético de sus concepciones sobre el *buen vivir*, que no logra tener cabida en el proyecto de nación monocultural que caracteriza a los Estados poscoloniales en América (Andrés Santos y Amezúa Amezúa, 2013: 341-358)

Como sostiene López Bárcena:

«...los Estados que surgieron de los escombros de las antiguas colonias, se fundaron bajo la idea de un poder soberano, único, una sociedad homogénea, compuesta de individuos sometidos a un solo régimen jurídico y por lo mismo con los mismos derechos para todos. En ella no cabían los pueblos indígenas porque el ideal que dio sustento a este modelo de Estado es que surgían de una unión de ciudadanos libres que se ligaban voluntariamente a un convenio político, en donde todos cedían parte de su libertad a favor del Estado que se formaba, a cambio de que éste les garantizara a todos un mínimo de derechos fundamentales, entre ellos la vida, la igualdad, la libertad y la seguridad jurídica» (López, 2006: 427-428).

El desafío que plantea esta caracterización es el poder insertarla dentro de un marco social y normativo en la que esta interpellación por reconocimiento de cuerpos colectivos indígenas, a la vez como la reacción por los Estados, no sea meramente reconducible a una descripción que diluye el aspecto identitario y comunitario de la experiencia vital indígena, por el contrario, que trascienda esta descripción y logre dar cuenta de sujetos políticos colectivos con una identidad anclada en la etnicidad.

En efecto, teniendo como polos teóricos de la formulación del problema dos espacios que compiten en su capacidad explicativa, como lo son concepciones multiculturales de sujetos colectivos y la teoría liberal de sujetos individuales, uno podría abordar de maneras bastante disímiles el conflicto indígena en Chile. ¿Qué es el conflicto

esencialmente?, ¿Un grupo de individuos que no han visto realizadas sus expectativas fácticas y normativas reconducibles a una vulneración de derechos individuales, los que incidentalmente son mapuches?, ó, ¿Un sujeto político cohesionado en una unidad cultural que denuncia el rechazo al reconocimiento de sus tradiciones culturales y su negación de su articulación política?

Planteadas estas preguntas, la tarea que nos toca acometer, es entender de qué manera la institución de los escaños reservados aparece como una alternativa específica que resulta viable como una posible solución o destrabamiento del conflicto indígena y el Estado chileno, y la manera específica en que esta responde a las demandas de reconocimiento y elaboraciones teóricas de derechos y sujetos colectivos. Para tal efecto se reseñará brevemente el contexto de donde surge en el debate los escaños reservados.

### **El contexto de la protesta social del y el debate de los escaños reservados**

Entender el llamado estallido social que ocurrió el 18 de octubre de 2019 todavía es una tarea en ciernes, señalándose diversas causas como su origen; entre ellas políticas económicas neoliberales, corrupción o represión (Jiménez, 2020). Diversas demandas sociales que contaban con grados de adhesión durante la última década reflotaron con fuerza inusitada ese día y fueron demandadas con vehemencia en las calles; contando entre ellas reivindicaciones estudiantiles, feministas, sobre el sistema de pensiones, de salud, entre otras.

Lo peculiar del conflicto, es que, casi llegando al mes de agudización de la crisis social, y sacudiéndose de las tendencias *fetichistas* que el análisis particular de la reivindicación sectorial impone sobre el análisis de la problemática, se produce una vinculación temática de la pluralidad de las reivindicaciones de la protesta con el cuestionamiento constitucional que desde el retorno a la democracia se venía señalando.<sup>4</sup>

Una manera de explicar este fenómeno aglutinador que tuvo el cuestionamiento constitucional sobre las banderas del estallido social, es entenderlo como un momento que puede calificarse como lo que Ojeda-Pereira denomina conflicto resonante (Ojeda, 2020: 37-65) es decir, como proceso sociopolítico de desestabilización de poderes, en donde, mediante la ruptura con la individualización estructural de orden neoliberal, la ciudadanía socializa sus experiencias de malestar, tensionando el sistema político.

En torno a ese diagnóstico común de falencia constitucional como estructura incapaz de procesar de manera adecuada y legítima las demandas sociales, es que el sistema político reacciona con el Acuerdo por la Paz Social y la Nueva Constitución y propone la celebración de un proceso constituyente.

En el principio del proceso no se contempló un método de inclusión de los pueblos indígenas en su consideración como sujetos colectivos, pero comenzaron a generarse discusiones en el parlamento en torno a la legitimidad del proceso y su apertura a dotar de mayor acceso a sectores históricamente excluidos de la deliberación política. Así

---

4. Sobre esto. Atria, F. (2013). *La constitución trampa*. Lom Ediciones

surgió la incorporación de un mecanismo de inclusión de los pueblos originarios que se concretó en la reforma constitucional de la Ley 21.298.

El diseño electoral elegido para los escaños reservados fue una fórmula de representación de 17 escaños para representar a 10 pueblos originarios reconocidos en ese entonces por la ley indígena, cuya votación fijaba territorialmente a los pueblos a determinadas regiones y habilitaba para su sufragio a los ciudadanos que contaban con un reconocimiento de calidad de indígena por alguno de los medios establecidos por la ley chilena, prefiriendo un sistema que privilegiaba el reconocimiento administrativo del indígena por sobre la autoidentificación.

Pese a su aprobación, no fueron pocas las voces que manifestaron su rechazo a la medida de inclusión de pueblos originarios. Se adujeron argumentos como la distorsión de la voluntad popular y principios fundantes de la democracia representativa como la igualdad del voto de todos los ciudadanos (Arzola, 2020: 5).

Revelador es por ejemplo el voto en contra de la senadora Van Rysselberghe cuando se discutía en general la idea de legislar los escaños reservados para pueblos indígenas, sosteniendo que:

«...yo creo profundamente en la democracia representativa y considero que el voto de cada uno vale lo mismo. Por tanto, generar escaños reservados para distintos colectivos, por muy valiosas que estos sean, me parece que distorsionan eso. Así que voto en contra»<sup>5</sup>

En el núcleo de los argumentos del rechazo a la institución de escaños reservados se encuentra una concepción monocultural de la sociedad anclada en un concepto de igualdad universal de las democracias liberales, que se nos presentan como sociedades ajenas a la complejización de la diferencia, no haciéndose cargo de los contextos culturales relevantes para la identidad de los individuos que adscriben a grupos históricamente marginados.

La discusión, aparentemente específica y a veces técnica cuando se abordan porcentajes distritales y los guarismos adecuados para la distribución de escaños, se revela como una de carácter mucho más general —y teóricamente crucial si es que queremos navegar en tiempos que la semántica política y jurídica ha abierto espacios a nuevos actores y derechos—, donde se nos plantea una oportunidad de reevaluar nuestras nociones de justicia, libertad e igualdad, ayudándonos a tender hacia un horizonte normativo libre de subrepticios resabios premodernos, y más comprometido con una multiculturalidad que valora, promueve y protege la diferencia.

La institución de escaños reservados para pueblos originarios introduce una especificidad previamente ausente en la descripción más general de la demanda de reconocimiento indígena, que consiste principalmente en la justificación de la inclusión de los

5. Discusión en Sala. Fecha 07 de Julio, 2020. diario de Sesión en Sesión 47. Legislatura 368. Discusión general, en [https://www.senado.cl/appsenado/index.php?mo=tramitacion&ac=getDiscusion&nrobol=1312907\\_P&idsesion=8581#Inter vencion36](https://www.senado.cl/appsenado/index.php?mo=tramitacion&ac=getDiscusion&nrobol=1312907_P&idsesion=8581#Inter vencion36)

pueblos indígenas como sujetos políticos en la redacción de una carta fundamental en base a razones que triunfan sobre la igualdad en el sufragio universal. En este caso no basta solamente con argumentar la posibilidad de la conciliación normativa de derechos y sujetos colectivos con un sistema de derechos liberales, se necesita ir unos pasos más allá, y presentar razones de porqué en el momento constitucional que nos encontramos parece razonable privilegiar la habilitación pública de los pueblos originarios en detrimento de la comprensión y aplicación de derechos que cotidianamente se utilizan en una institucionalidad que habilita nuestra agencia política como individuos, como lo es, en efecto, el derecho a sufragio universal individual.

A modo de abordar el desafío que nos plantean los escaños reservados y su inserción en una democracia liberal, parece necesario, antes de proceder a la articulación teórica de su posibilidad en el entramado político liberal, el detenernos en los argumentos que son contrarios a esta institución, a modo de ilustrar cuales son los conflictos que aparecen cuando valores culturales y una concepción de democracia de basada en la igualdad radical disputan los espacios en las instituciones de representación política.

En este sentido, en la siguiente sección analizaremos con mayor detención algunos de los argumentos esbozados en contra de la institución de los escaños reservados para pueblos originarios, a modo entender cuáles son los reparos que se plantean a su implementación y como, en la posterior justificación de la institución, se podría sostener la superación de estas aprehensiones gracias a los aportes de las teorías del reconocimiento.

### **Escaños reservados como desvirtuación de la representación política.**

El principal argumento que uno se encuentra en los que se oponen a la implementación de los escaños reservados para pueblos originarios es que desmantela una de las mayores virtudes, sino la mayor virtud, de nuestro sistema de representación, que es la igualdad radical del voto de todos los ciudadanos que componen una comunidad política.

Se sostiene que el precio a pagar por la representación cultural que los escaños reservados representan es demasiado alto, poniendo en peligro la conquista liberal de la igualdad radical de los sujetos políticos, abriendo la puerta a distinciones que, analíticamente son improcedentes —como el establecer sujetos políticos colectivos diferenciados por la cultura— o distinciones derechamente indeseables, que parecieran resabios maquillados del antiguo régimen monárquico —distintas categorías de ciudadanos o distintos pueblos con distintos derechos y obligaciones—. Ante cualquier reconocimiento de la problemática del conflicto indígena, se sostiene que las democracias liberales ya cuentan con todas las herramientas en su haber para hacerse cargo de tal conflictividad en su vertiente de representación en el sistema político, y sólo es necesario un esfuerzo político con las instituciones clásicas que nuestro sistema de representación ya contempla.

Sofía Correa Sutil (Correa, 2022: 27-55) sostiene que la representación liberal clásica, esto es, una persona un voto, es suficiente como herramienta política para expresar

la más diversa gama de sensibilidades e intereses presentes dentro de una sociedad plural. Los que estarían convocados a integrar de manera efectiva cualquier visión de mundo marginalizada de la escena política son los partidos políticos, que como agrupación colectiva de sujetos son los que traducen los anhelos individuales en demandas colectivas que van dirigidas en beneficio de las personas que representan, pudiendo eventualmente avanzar las condiciones políticas y derechos de los sectores previamente no representados.

El diagnóstico de Correa se basa en un análisis histórico de la representación liberal en Chile, entendiéndola como una constante lucha por la expansión de derecho a sufragio, el cual partió ligado a criterios coloniales —hombres mayores de 25 años que gozaran de consideración en sus localidades o por sus virtudes tuvieran el aprecio y confianza de sus conciudadanos— culminando con las reformas constitucionales de 1970, al bajar el requisito de edad para votar de 21 a 18 años y eliminándose el requisito de saber leer y escribir. La historiadora enumera políticos de ascendencia mapuche como ejemplos exitosos de la representación indígena en Chile, que van desde principios del siglo XX hasta la actualidad, dando clara muestra, en opinión de Correa, que la representación liberal clásica puede con éxito hacerse cargo de las sensibilidades de los sujetos indígenas.

Lo medular en su argumentación es entender la demanda por reconocimiento y mayor representación indígenas en nuestras instituciones políticas como un subproducto de una crisis más general de representatividad, que contamina cualquier intento de llevar a buen puerto una real representación política de los ciudadanos. Las causas reales serían la desconexión de la clase política con los ciudadanos —«...se encapsularon en mundos cerrados, ajenos a las vivencias de las mayorías nacionales» (Correa, 2022: 46)— como una degradación en la legitimidad precipitada por el sistema electoral binominal que estuvo en vigencia hasta el año 2015, el que hacía casi imposible a la minorías y distintas sensibilidades políticas hacerse un espacio fuera del ámbito de influencia de las dos mayores coaliciones políticas del país que dominaron el período de retorno a la democracia en nuestro país.

Para Correa no es que no sean pertinentes representaciones de índole cultural-étnica, pero éstas se deben hacer presente en el entramado liberal como parte de una agregación de nuevas demandas que las sociedades modernas actuales exigen —género, etarias, étnicas, etc.— y que los partidos políticos, como actores por excelencia en el sistema representativo, deben acoger y traducir a proposiciones de políticas públicas que hagan realidad los anhelos que contienen. En definitiva, lo que se necesitaría es un proceso de actualización y revitalización de la representación liberal, la que ya dispone, en su núcleo, la capacidad de absorber las nuevas demandas que surgen en sociedad, incluida la de pueblos originarios. Otro de los argumentos que se decanta por afirmar que la representación liberal es suficiente y adecuada para procesar la demanda de pueblos originarios, haciendo innecesaria la institución de escaños reservados para pueblos originarios es el sostenido por Eduardo Fuentes Caro (Fuentes, 2022: 57-90).

El autor sostiene que su oposición a los escaños reservados es porque representan una distorsión de lo que es el pueblo, lo que, en consecuencia, hace imposible una formulación de la voluntad popular. El pueblo, como entidad política, no tendría una vida natural determinada, al contrario, según Fuentes existe una *indeterminación ontológica* del pueblo, el que sólo se concretiza en la representación democrática. Esta indeterminación haría imposible el señalar previo a cualquier ejercicio de una institución representativa en *qué* efectivamente consiste el pueblo, de lo contrario, uno podría alegar la deslegitimación de cualquier autoridad democráticamente electa por el sólo hecho de hacer notar que existe una contradicción entre la voluntad soberana del pueblo naturalmente observado y el pueblo democráticamente concebido, ejercicio que no es posible de realizar una vez que entendemos que es efectivamente en la representación, y no antes, que se revela lo que normativamente es el pueblo.

Para Fuentes, los escaños reservados irían en contra de la concepción recientemente descrita, porque «...el pueblo no preexiste a las instituciones representativas, sino que es constituido por ellas; lo que sea la voluntad popular no es algo que se pueda descubrir fácticamente mirando a la población, sino que se forma en el proceso mismo de representación» (Fuentes, 2022: 68). Los escaños reservados devendrían en una imposición del *mundo natural* a la vida política, significando una diferenciación impropia de los que es el pueblo, puesto que, para cualquier observador social, existen múltiples tipos de relaciones y, por ende, múltiples tipos de criterios de diferenciación en las sociedades que pueden servir de base para ocupar una representación política en base a esa misma diferencia. Entre lo social y lo normativo existiría un abismo insoslayable, en el primero siendo posible el encontrar una multiplicidad de agrupaciones que se forman en torno a la diferencia cultural, corporativa, de género, etc., y, en lo normativo, una representación democrática que hace imposible la aparición de tales diferencias en la medida que estos quieran aparecer como sujetos representados y no como intereses que son producto del ejercicio político constituido.

La única categoría *natural* para Fuentes, en el sentido de ser un núcleo político autoevidente, sería el individuo. En efecto, para el autor, el ciudadano como persona individual, es la única categoría que escapa a la complejidad social de las relaciones que acontecen en comunidad, por ende, gozando de preferencia conceptual por sobre las relaciones sociales. Las relaciones sociales, al siempre depender de la libre asociación de los individuos y su inevitable contingencia, no alcanzan a agotar la identidad de los individuos, que es la única categoría irreductible de la que echar mano para articular la posibilidad de representación, quedando la diferencia grupal desterrada al mundo social, siendo incapaz de penetrar en el ámbito político. Descartada la posibilidad de representación colectiva por Fuentes, los escaños reservados evidentemente representan una distorsión inaceptable para éste. Sólo los individuos pueden ser convocados a ser representados y concretizan lo que es el pueblo en los sistemas de representación democráticamente establecidos. La diferencia cultural, étnica, o de cualquier tipo en este caso, sería meramente un dato social que informa del contexto vital en que los individuos habitan, pero que, para efectos de la representación liberal, estos mismos

individuos aparecen desnudados de todo dato social y se transforman en piezas irreductibles del armazón de las democracias liberales.

Fuentes, finalmente, desaconseja la adopción de la institución de los escaños reservados y aboga por la conformación de partidos políticos étnicos que compitan bajo las mismas reglas de representación de los partidos políticos tradicionales, evitando así atribuirle una forma al pueblo que sea previa a la concretización de éste en los espacios representación política.

Ambos argumentos expuestos, tanto el de Sofía Correa como el de Eduardo Fuentes, exponen una visión que, sin desconocer una problemática indígena enraizada en la diferencia cultural, suponen innecesaria a tal identidad como elemento que sea crucial en la constitución de una ciudadanía que desafía a la clásica ciudadanía universal liberal, entendiendo a los escaños reservados como vehículos de las demandas colectivas, y en específico, como vehículos de las demandas de reconocimientos de los pueblos originarios, como una institución que entra en contradicción con las bases de la representación de la democracia liberal, haciendo, en los hechos, imposible la articulación sujetos colectivos con pretensiones y derechos colectivos que demandan su lugar en los espacios de deliberación política.

De estas consideraciones recientemente expuestas, nos haremos cargo en la sección final de este trabajo. En consecuencia, y a modo de argumentar a favor de la posibilidad de la institución de escaños reservados de los pueblos originarios y la reconciliación de las demandas de reconocimiento de nuestros pueblos originarios con una teoría liberal inserta en las sociedades democráticas plurales, creemos que es necesario traer al análisis a dos autores que son pertinentes para el adecuado abordamiento de la problemática, que pueden dar luces de una reconciliación de las pretensiones que hasta acá se han caracterizado como contradicciones, o, por lo menos, de difícil reconciliación.

A continuación, y para lograr el cometido recién propuesto, revisaremos los postulados de autores del reconocimiento como Charles Taylor y Axel Honneth.

### **Charles Taylor. Multiculturalismo y Políticas de Reconocimiento**

Charles Taylor, junto con Michael Walzer y Michael Sandel, es uno de los mayores exponentes de las críticas comunitaristas a la teoría liberales del *ser* como a la concepción normativa de sociedades que de éstas se desprenden. El filósofo canadiense es clave en aportar elementos que ayudan a complejizar la constitución de identidad de los individuos, los cuales se encuentran vinculados inexorablemente a su historia vital dada por sus contextos sociales y culturales, lo que les proporcionan sentido a su trayectoria y un auto reconocimiento de autenticidad reflexiva sobre si mismos.

Es en esta línea descrita que se inserta su argumentación sobre las políticas de reconocimiento, donde, al resignificar el concepto de dignidad como uno que se define en nuestros intercambios intersubjetivos como en las características que consideramos parte de nuestra identidad, se abre un espacio a favor de políticas de reconocimiento proclives a una teoría normativa de sociedad con espacio políticos interculturales.

## El concepto de dignidad como fundamento de universalidad y la diferencia

Taylor, en su ensayo sobre políticas de reconocimiento (Taylor, 2009), aborda el tópico del surgimiento de estas nuevas políticas como uno que es eminentemente moderno. No es si no por el éxito del proyecto moderno en las sociedades occidentales que conceptos como el *honor*, que hacen referencia a una cierta posición social basada en jerarquías sociales cerradas, se ven reemplazados por el concepto de dignidad.

El filósofo canadiense observa que el concepto de dignidad es clave para la filosofía moderna, en tanto permite inaugurar lo que él denomina una política del reconocimiento igualitario universal; como también, las más recientes, y mediante actualizaciones del concepto, las políticas de la diferencia.

Las políticas del reconocimiento igualitario universal serían las que enfatizan la igualdad en dignidad de todos los ciudadanos, y el contenido de tales políticas son el igual acceso a sus derechos y prerrogativas. Taylor sostiene que lo que se intenta evitar a toda costa es la existencia de diferencias de clases de ciudadanías, a la usanza de las monarquías, donde la existencia de *primera* y *segunda* clase de ciudadanos atenta de manera fundamental con una dignidad universal compartida por todos los partícipes de una comunidad política. Gracias a estas políticas es que una carta de derechos en las constituciones es consustancial a ellas, encarnando una idea de inclusión en la que se basa un respeto irrestricto a derechos que emanan de la naturaleza humana, y que el aparato estatal debe proteger o promover dependiendo del contenido de estos derechos.

Por otro lado, las políticas de la diferencia ponen énfasis en las características particulares que conforman nuestra identidad, encontrando su fundamento en un desarrollo del concepto de dignidad que logra desplazar y poner los acentos ya no sólo en su faceta universal, sino en el contenido identitario de la diferencia.

Este desarrollo del concepto de dignidad es completamente verosímil si asumimos la tesis de Reinhart Koselleck en el campo de la historia conceptual, pudiendo afirmar que:

«...los conceptos abarcan, ciertamente, contenidos sociales y políticos, pero que su función semántica, su capacidad de dirección, no es deducible solamente de los hechos sociales y políticos a los que se refieren. Un concepto no es solo indicador de los contextos que engloba, también es un factor suyo. Con cada concepto se establecen determinados horizontes, pero también límites para la experiencia posible y para la teoría concebible» (Koselleck, 1993: 118).

Si lo anterior es cierto para los conceptos, evidentemente que la definición de dignidad va a resignificarse en la medida que las sociedades desarrollan otras pautas de denotación. Así, el ejercicio hermenéutico se convierte en un momento de revitalización conceptual, en donde los conceptos se ven enfrentados a su historia denotativa y su desarrollo dentro de las sociedades para trascender su significación original.

Para Taylor, esta resignificación del concepto de dignidad que fundamenta la diferencia entre políticas del reconocimiento igualitario universal y políticas de la dife-

rencia se puede rastrear hasta Rousseau. Si en primer lugar la dignidad representaba una propiedad universal e igualitaria, en que todo sujeto por el hecho de pertenencia a la humanidad la posee; con Rousseau, la dignidad se comienza a identificar gradualmente con una conexión moral con uno mismo, interpretado como ideal de identidad (Taylor, 2009: 29). El filósofo francés, denunciando el antiguo régimen, considera que la conexión moral con una identidad *individualísima*, que va más allá de mi individualidad universalizada, es la verdadera garantía de una vida libre de las presiones externas características de los regímenes monárquicos, e, incluso, de la instrumentalización de uno mismo para consigo.

El siguiente paso en esta resignificación del concepto de dignidad lo realiza Herder, que desde la filosofía de la historia amplió la noción de autenticidad moral de Rousseau y la aplicó no sólo a los individuos sino a los pueblos portadores de cultura dentro de otros pueblos. Herder afirma, que no existirían diferencias esenciales entre los individuos que quieren ser fieles a sí mismos y su autenticidad, y los pueblos que anhelan mantenerse fieles a su cultura.

Como se observa, en este paso desde una dignidad que denota una propiedad individual universalizable e igualitaria, hacia una en que el concepto es capaz de aludir a una conexión íntima con la identidad cultural de los pueblos, damos un salto decidido hacia la posibilidad de afirmar la existencia de sujetos colectivos morales que participan, o por lo menos tienen el derecho a participar, en pie de igualdad con los actores políticos clásicos de las sociedades modernas.

A lo anterior hay que agregarle una cualidad que es crucial para un adecuado entendimiento de lo que implica un concepto de dignidad como autenticidad comprometida con la identidad, y también para comprender las consecuencias que se siguen de ello, esto es, tener en cuenta la dinámica intersubjetiva que acompaña inexorablemente a la construcción de identidad.

Taylor afirma que una característica crucial de la vida humana es su carácter dialógico (Taylor, 2009: 62). Esta característica no sólo logra explicar cómo, por ejemplo, la mente humana aparece como producto del intercambio intersubjetivo en torno al lenguaje, sino que nuestra propia autocomprensión se resuelve en instancias dialógicas que conforman el telón de fondo en que se moldea nuestra identidad.

La identidad termina siendo constantemente desafiada en la medida que inevitablemente se construye en espacios de intercambios dialógicos, lo que, a su vez, la deja expuesta a los resultados de los encuentros intersubjetivos en los que se forja. Esto significa que el descubrimiento de mi propia identidad no se realiza exclusivamente como una tarea en soledad, conectado íntimamente con mi *yo* interno, si no que, al contrario, mi percepción interna se ve constantemente desafiada o reafirmada a través del diálogo con otros (Taylor, 2009: 64).

Esta dimensión dialógica le agrega una tensión que antes parecía escondida al conceptualizar la dignidad como una conexión de autenticidad con mi identidad. Debido a que la identidad que derive como autenticidad interna no tiene garantizado un reconocimiento *a priori* en el intercambio dialógico que inevitablemente sirve de escenario

en que se resuelven nuestras percepciones de identidad, mis eventuales interlocutores pueden no corresponder mis expectativas identitarias, pasando a cuestionar la auto-comprensión que sustenta mi dignidad moral.

En la esfera pública, este cambio de enfoque, que transita desde un reconocimiento moral basado en una dignidad igualitaria, hacia uno que se ancla en una comprensión de la dignidad como autenticidad interna que está expuesta a la recepción de estímulos externos provenientes de nuestros intercambios dialógicos; introduce la posibilidad de que las personas que fallan en que se les reconozca su identidad, experimenten tal desencuentro de expectativas como un agravio moral. En palabras de Taylor:

«La proyección sobre otro de una imagen inferior o humillante puede en realidad deformar y oprimir hasta el grado en que esa imagen sea internalizada. No sólo el feminismo contemporáneo sino también las relaciones raciales y las discusiones del multiculturalismo se orientan por la premisa de que no dar este reconocimiento puede constituir una forma de opresión» (Taylor, 2009: 68).

### Pulsiones de reconocimiento igualitario y de la diferencia: Una tensa coexistencia

Como hemos visto, desde la demanda de reconocimiento igualitario de las sociedades modernas, surgen dos tipos de políticas con énfasis distintos en la manera que buscan la preservación de la dignidad de los sujetos. La primera funcional en una dignidad anclada en la igualdad, y la segunda en una dignidad que se identifica en la diferencia.

Las políticas de reconocimiento igualitario universal o de dignidad igualitaria se apoyarían en un concepto de ciudadanía común que se provee a todo individuo. Independientemente de las circunstancias, sociales, culturales, económicas en las que las personas se desenvuelvan, todos contaríamos con derechos civiles, políticos y económicos que apunten a realizar la aspiración de un goce igualitario en ellos sin distinciones que puedan considerarse arbitrarias.

En cambio, las políticas de la diferencia lo que proponen es que todos seamos reconocidos por nuestra identidad única, no solo en nuestras características universales, sino en lo que nos hace distintos del resto. La idea que las políticas de la diferencia expresan, es que precisamente la distintividad de mi identidad debe ser protegida de comportamientos en que sea ignorada, pasada a llevar, o en el peor de los casos, assimilada a una identidad mayoritaria dominante.

Precisamente por esta búsqueda disímil de objetivos, es que las políticas descritas pueden llegar a enfrentarse y constituirse en adversarias unas de las otras. En efecto, políticas de discriminación positiva que son razonables y fundadas bajo la perspectiva de una política de la diferencia que busca proteger el valor cultural de una identidad aún en detrimento de los otros, se constituye como una acción que afrenta los fundamentos básicos de una política de dignidad igualitaria, que por definición es ciega ante la diferencia y sólo protege categorías individuales universalizables. De manera contraria, la neutralidad en el trato y la negativa a tomar en cuenta la identidad única de los

sujetos individuales o colectivos de parte de las políticas de la dignidad igualitaria, son denunciados por la política de la diferencia como una manifestación de una cultura hegemónica eurocéntrica, enmascarando un particularismo cultural que ejerce dominación sobre otras culturas (Taylor, 2009: 78).

Las contradicciones entre ambas posturas recién notadas se agudizan en el contexto del debate de la interculturalidad. Las demandas de apreciación de la diferencia cultural que pueden tomar la forma de metas colectivas de búsqueda de la perpetuación de la cultura o un trato diferenciado para los pertenecientes a un grupo social determinado; se entienden como acciones discriminatorias inaceptables que deben estar siempre estar subordinadas a un conjunto de derechos de aplicación general donde la diversidad no es un factor relevante a tomar en cuenta, sino más bien una característica accidental sin incidencia en nuestras determinaciones normativas.

Esta última posición descrita, inhóspita para con la diferencia cultural, es la que Taylor identifica en los postulados liberales defendido por autores como Dworkin, que propugna porque las sociedades liberales estén impedidas de adoptar posiciones sustantivas sobre los fines de la vida, o de lo que implica una *buena vida*, limitándose a un compromiso procedural, sobre estas posiciones éticas, asegurándose de proveer el mismo respeto a todas las visiones sin tomar partido por alguna. Para esta visión, la identidad como meta colectiva que proyecta una visión particular de mundo que no es neutral, es imposible de acoger como demanda, desplazándola del espacio público y relegándola a la esfera privada.

A propósito del caso de la *distinct society clause*, que se discutió como enmienda a la constitución de Canadá para permitir la búsqueda de metas colectivas de preservación de la identidad cultural de Quebec, Taylor procede a proponer una versión de liberalismo alternativo al procedural, en donde se permite la organización pública en torno a metas colectivas — entendidas como vehículos de juicios sustantivos sobre el *buen vivir*— siempre y cuando se respeten el derecho de las minorías que disienten de tales juicios. El punto crítico de esta versión de liberalismo es la capacidad de distinguir una serie de derechos que son cruciales para un proyecto liberal —derecho a la vida, libertad de expresión, debido proceso, etc.— de las inmunidades y privilegios que pueden hacer ceder a otros derechos individuales también en juego.

Es esta última versión de liberalismo, según Taylor, es la que se encontraría en mejor posición para lidiar en un creciente panorama de sociedades multiculturales, al alejarse de la rigidez de la neutralidad del compromiso procedural que es incapaz de lidiar con la diferencia cultural como objeto de reconocimiento, y, al contrario, logra exitosamente, en la medida que asistan razones convincentes, situar tales demandas formuladas como protecciones o privilegios, en una posición en la que llegan a competir en la misma categoría de los derechos liberales clásicos en caso de existir conflicto entre ellos.

Este tipo de liberalismo propuesto, que abre espacios comunitaristas en los que se expresa una pluralidad de proyectos éticos diversos propios de las sociedades abiertas, logra de manera exitosa caracterizarse como un lugar de encuentro multicultural en el

que se posibilitaría el adecuado procesamiento normativo de visiones culturales que demandan reconocimiento dentro de una sociedad políticamente organizada. A diferencia del arreglo institucional que se embarca en la gestión de los asuntos públicos como compromiso procedural que sólo opera como garantía de neutralidad de los resultados, el liberalismo de Taylor logra ubicarse a medio camino entre el cinismo de la crítica extrema de las políticas de la diferencia, —que denuncian como particularismo eurocéntrico el proyecto liberal, acusando que disfrazado con ropajes de neutralidad dispensa, con resabios coloniales, juicios a otras culturas— por un lado; y por el otro, la demanda de reconocimiento de un valor homogéneo radical a toda producción cultural, que en el fondo deviene en condescendencia irreflexiva. Lo que hace posible esta vía que transita entre medio de esos dos extremos, es lo que Taylor define como una presunción de igual valor de las culturas en sociedad (Taylor, 2009:108), presunción que es derrotable, pero que pareciera razonable tener considerando que existe un valor intrínseco en nuestra capacidad de producción cultural que, a lo menos, es digna de atención de una actitud tolerante y abierta a la apreciación de otras culturas.

### **Teoría del reconocimiento de Honneth**

Un tema constante en las investigaciones filosóficas de Axel Honneth es como las relaciones intersubjetivas moldean las relaciones de poder, de reconocimiento y respeto en las sociedades modernas. El filósofo alemán centra su interés en como distintas instancias de reconocimiento a las que se ven enfrentados los individuos en contactos sociales de diversa índole, son el motor de cambios en las concepciones normativas de las sociedades modernas, así como la raíz de los conflictos sociales en cuanto no se cumplen las expectativas intersubjetivas de reconocimiento. Honneth busca ir más allá del determinismo de clase propio del marxismo ortodoxo, y, tomando los trabajos tempranos de Hegel como los aportes sociológicos de Mead, busca emancipar su teoría social tanto de la uniformidad y atomismo individual de las teorías liberales clásicas, como de los desarrollos tempranos de la Escuela de Frankfurt, atravesados por la lucha de clases como elemento determinante del análisis normativo.

#### **De Hegel a Mead**

Axel Honneth, partiendo del modelo de lucha por el reconocimiento contenido en la obra filosófica del joven Hegel de su estancia en Jena, rescata de éste una teoría normativa de la sociedad que se ancla en la resignificación de las experiencias conflictivas entre los sujetos como uno que responde a motivaciones éticas que apuntan el reconocimiento de su individualidad como sujetos libres y activos de cada uno de los participantes de los contactos intersubjetivos en sociedad.

Desde los primeros desarrollos de la teoría del reconocimiento, esta puede entenderse como un intento de superación de las concepciones modernas del derecho natural, las cuales, desde una perspectiva formal o empirista, se concebía al individuo

como una acumulación de disposiciones referidas al *yo*, o *anéticas* (Honneth, 1997: 22), donde la eticidad se vive como un proceso individual que es previo a cualquier ejercicio referencial en la dimensión social. La concepción atomista del individuo que denuncia Hegel, propia de las teorías contractualistas, no permite construir una moralidad que se vincule internamente con lo público, sino que, la unidad ética de los sujetos se impone como algo exterior y que sólo puede formularse como la unión de sujetos singulares y aislados, nunca como una unidad que trascienda al sujeto liberal. Por el contrario, la lucha por el reconocimiento en Hegel es concebida como un acrecentamiento progresivo de la individualidad que desemboca en la constitución de una comunidad que culmina en la arquitectura estatal. A través de una eticidad natural caracterizada por el conflicto, se estructura una pauta intersubjetiva en el reconocimiento recíproco de los sujetos que hace surgir una comunidad entre estos. El reconocimiento deviene en cuanto un sujeto se sabe reconocido en sus cualidades y facultades por el otro, posibilitándosele el acceso a una parte de su individualidad que previamente tenía cognitivamente vedada, los que lo hace, consecuentemente con este hallazgo, contraponerse como singularidad respecto del otro interviniente en el proceso de reconocimiento (Honneth, 1997: 28). El proceso se caracteriza por contener etapas de reconciliación y conflictos que suceden separados unos de otros.

Si bien Hegel posteriormente reorienta sus investigaciones filosóficas hacia una reflexión sobre el Espíritu, y abandona el potencial ético-comunicativo de las luchas por el reconocimiento —ahora funcionales a una progresiva constitución de la conciencia que va transitando hacia una concepción de sí misma como una totalidad inmediata de singularidad y generalidad (Honneth, 1997: 41)— subsiste su posición sistemática como una explicación robusta de los distintos desarrollos de la autonomía personal desplegada en un espacio teórico-comunicativo que se define en las necesidades prácticas del individuo y que expresa las dinámicas de los conflictos sociales que históricamente se verifican.

Honneth, a modo de superar la concepción idealista del Hegel y poner a la teoría de la lucha por el reconocimiento dentro de un intercambio intersubjetivo que la haga descender de su funcionalidad puramente metafísica como automediación de la conciencia, debe reinterpretar los postulados hegelianos en clave postmetafísica, dándole un cariz materialista al modelo de las luchas por el reconocimiento que puede verse reflejada en la investigación histórico-social de las sociedades como motor en la construcción de diversas herramientas que dan cuenta de una interacción entre sujetos, interacción, que en definitiva, configura relaciones que van desde la esfera privada a la estatal.

Para tal propósito, Honneth utiliza el trabajo desarrollado por George Mead en el campo de la psicología social (Honneth, 1997: 90). De manera no especulativa, Mead se propone investigar cómo se puede acceder desde la psicología al objeto específico de lo psíquico, es decir, a la aprehensión de lo propiamente subjetivo en los individuos. Para alcanzar tal objetivo, el teórico norteamericano sostiene que se debe ampliar a una dimensión social el análisis de la subjetividad, debido a que la interacción entre organiz-

mos gatilla una actitud reflexiva acerca de la propia conducta que se espera de uno en la interacción. En tal momento de interacción es que los individuos toman conciencia de su propia subjetividad, produciéndose un reconocimiento recíproco que posibilita una autorrelación práctica en su calidad de destinatario de expectativas normativas de los demás. De esta manera, gracias a la interacción de los sujetos, se posibilita la captación de significado que el propio actuar tiene sobre los otros, lo que abre la puerta para la consideración de nuestra individualidad como objeto de una relación social.

La clave para Mead radica en la experimentación de uno mismo como objeto de la interacción en el otro, posibilitando el surgimiento de un *mí* que es fruto de la conciencia de significados de mi comportamiento en el contexto intersubjetivo y asume la identidad de mis actividades momentarias que, para efectos psíquicos, se opone a un *yo*, que es la instancia en nuestra personalidad encargada de responder a problemas prácticos que se nos presentan. De esta forma, se establece una especie de relación dialógica entre un *yo* y un *mí*, donde la captura de una identidad disponible para los individuos se da por la objetivización de los comportamientos que percibimos como propios de nuestra actividad creativa, captura, que nunca es completa, porque la perspectiva necesaria que está implícita en la objetivización del comportamiento reafirma la fractura insoslayable entre nuestras potencias creativas y la percepción de los comportamientos resultados de éstas.

Como el mismo Honneth lo hace notar, las coincidencias teóricas entre Hegel y Mead hacen que sus postulados se complementen y den fruto a una teoría del reconocimiento de raíz en el idealismo alemán que se ve actualizada a las exigencias post-metafísicas y empíricas que a Honneth le interesa explorar como bases de una teoría normativa de la sociedad. La formación práctica de la identidad de los sujetos también hace que ambos autores identifiquen diversos estadios de reconocimientos que responden a diferencias conceptuales en la representación y exigencias que producen encuentros intersubjetivos categorialmente diversos. De este punto, trataremos en el siguiente apartado.

### Formas de reconocimiento

Siguiendo el camino trazado por Hegel y Mead, Honneth identifica tres estadios de reconocimiento que se insertan como un proceso que se desenvuelve en el campo comunicativo y determinan el devenir histórico de las sociedades, los que expresan diversas exigencias de reconocimiento en la medida en que tales sociedades modifican los supuestos basales que apoyan su existencia comunitaria. En efecto, Honneth entiende el avance a la sociedad burguesa capitalista como el resultado de una diferenciación de tres esferas de reconocimiento (Fraser y Honneth: 2006: 110), los cuales van amplificando progresivamente la subjetividad de los individuos a través del transcurso comunicativo que se verifica en diversas instancias de interacción.

El primer estadio de reconocimiento que identifica el filósofo alemán es el que está definido por las relaciones primarias de afecto o amor, en las cuales los sujetos se con-

firman recíprocamente en bases a sus necesidades inmediatas. Los sujetos en este estadio pueden ser caracterizados como entes de necesidad, los cuales pueden ver satisfechas o rechazadas sus pretensiones afectivas, y donde la dinámica del reconocimiento se realiza en un equilibrio precario entre la simbiosis —piénsese en la madre y el hijo recién nacido— y la autonomía. Mediante esta práctica de reconocimiento afectivo los individuos adquieren confianza en el valor de sus propias necesidades corporales, posibilitando la representación del propio cuerpo como un elemento constitutivo de nuestra subjetividad, siendo éste, depositario de sentimientos y necesidades que se pueden expresar. Este estadio de reconocimiento es el más inmediato y fundamental en el que se construye identidad, sentándose sobre la autoconfianza que se genera por saberse amados los individuos y tener confianza sobre la continuidad del afecto que se le prodiga. El amor o afectos primarios juegan un papel decisivo, por ejemplo, en la socialización de la progenie y en la mantención de un orden basado en la propiedad de la tierra en las sociedades premodernas, sirviendo de apoyo o punto de partida a las dos otras formas de reconocimiento.

La segunda forma de reconocimiento es la posibilitada por el derecho. Debido a que los sentimientos positivos o afectos hacia otros son movimientos involuntarios y están ligados al presupuesto individual de la simpatía o de la atracción, es imposible el transferir este reconocimiento a un gran número de compañeros de interacción sin que pueda ser reafirmado en interacciones afectivas constantes (Honneth, 1997: 133). Por lo tanto, el derecho aparece como un reconocimiento cognitivo recíproco entre las personas como seres racionales y libres. Los sujetos son aceptados como miembros de una comunidad y portadores de derechos individuales los cuales sujetan sus actitudes a la generalidad que *en sí y para sí* la ley representa (Honneth, 1997: 134). El respeto recíproco que se encuentra en la base de este reconocimiento se genera por que los sujetos en común conocen las reglas sociales por las cuales se reparten los derechos y deberes de manera legítima, efectuándose una autoafirmación en la agencia moral de los sujetos mediada por el reconocimiento intersubjetivo comunitario.

El tercer estadio de reconocimiento que Honneth identifica, es el de la solidaridad (Honneth, 1997: 148). En esta forma de reconocimiento, a diferencia del reconocimiento jurídico, son las cualidades y facultades concretas las que se toman en cuenta para la valoración social. Lo anterior implica la revelación de la identidad colectiva del grupo social en la que las circunstancias individuales de los sujetos se reconocen como un *aporte*, en referencia a una norma de valor, y el sujeto se concibe como uno capaz de acciones cooperativas cuya apreciación tiene un sentido comunitario en la praxis social. El reconocimiento en este nivel se vive como uno de cohesión o solidaridad entre los individuos que componen un grupo, los que en pos de un horizonte y metas colectivas reconocen las cualidades personales de sus miembros en los objetivos que articulan la identidad social de la comunidad.

En las sociedades industriales, por ejemplo, el *logro* o *valor* de las circunstancias individuales se encuentra pauteada por la actividad económica de burgués varón, independiente y de clase media (Fraser y Honneth, 2006: 112), estableciéndose tal valo-

ración en desmedro de otras actividades de las que razonablemente se puede sostener que aportan sustantivamente a la sociedad, como, por ejemplo, el trabajo doméstico.

Honneth hace notar que tanto Hegel como Mead comparten la convicción que la personalidad de la modernidad debe ser reconocida tanto como autónoma e independiente, pero que tal reconocimiento debe ir más allá del marco moral de tintes kantianos que devino predominante y que ofrece un angosto entendimiento de nuestras pulsiones éticas, más bien relegando a constituir nuestra capacidad normativa a categorías universalizables que no proveen una guía teleológica del buen vivir —cualquiera sea éste— si no que la empresa moral, sostiene Honneth, tiene que insertarse en el espacio vital donde se despliegan los conflictos morales y son orientados en aspiraciones de superación y alcance de distintos estados de expansión de nuestras relaciones de reconocimiento intersubjetivo, y, por ende, de nuestra propia personalidad en sus facetas afectivas, jurídicas y comunitarias.

En definitiva, y teniendo en cuenta todas precisiones ya expuestas, Honneth afirma que la idea de lucha por el reconocimiento es el marco crítico por el cual se interpreta el desarrollo de las sociedades. Un desarrollo del que es posible de dar cuenta en su historicidad y constante expansión hacia un estado provisorio de satisfacción de demandas de autorrealización. Tal proceso, como hemos visto, lo podemos identificar en tres estadios o formas de interacción, que, en su núcleo, obedecen a esta búsqueda intersubjetiva que refleja, de manera constante, una percepción de nosotros mismos que pasa a ser constitutiva y delineadora de nuestra individualidad, la que, aparentemente de manera paradójica, nunca es determinada en el vacío, si no siempre intermediada por otro.

Es en estas tres formas de interacción en las que Honneth explica los procesos transformadores vividos en la sociedades como una progresiva expansión y lucha de los individuos por el reconocimiento recíproco; ya sea en las relaciones íntimas, marcadas por prácticas de afecto y que nos revelan como personas marcadas por necesidades; en las relaciones jurídicas mediadas por el principio de igualdad que le otorga misma dignidad y derechos a los individuos que participan de una comunidad; como en las relaciones sociales,

donde el valor de la subjetividad se determina por el aporte específico de los sujetos a un patrón valorativo determinado por la identidad comunitaria y sus objetivos revelados en la praxis social.

El estar reconocido en estas esferas de reconocimiento implica una real integración social, o una integración plena donde se realiza la dignidad o integridad de las personas. Para Honneth un sujeto:

«...si participa en un mundo de vida social en el que quepa encontrar escalonados esos tres patrones de reconocimiento, sea cual sea su forma de concreción, puede referirse a sí mismo mediante los modi positivos de la autoconfianza, autoestima y autoaprecio.» (Honneth, 1992: 87).

## La identidad cultural en la teoría de Honneth

Para el filósofo alemán, no es claro si las luchas por el reconocimiento que se formulan en términos culturales, como es el caso de las demandas reivindicatorias de los pueblos indígenas, responden a otra modalidad de los estadios señalados —amor, derecho y solidaridad— o si constituyen un nuevo y cuarto principio en la estructura de las sociedades capitalistas (Fraser y Honneth, 2006: 127).

Para Honneth, un conjunto de demandas que en el debate público se formulan como reivindicaciones culturales de minorías, en realidad, mediante un examen más preciso, responden a aplicaciones del principio de igualdad jurídica que opera en la esfera de reconocimiento del derecho. Este sería el caso de las demandas colectivas de reconocimiento que se enfocan en mejorar la situación de los miembros del grupo, que más que apuntar a objetivos colectivos, demandan una realización de derechos individuales de sujetos pertenecientes a un grupo culturalmente cohesionado, pero que el goce del derecho se experimenta como propiedad individual. Un ejemplo de esto serían políticas de antidiscriminación, en que la demanda consiste en el acceso pleno de miembros un grupo específico al conjunto de derechos individuales conculcados por el acto discriminatoria. Para Honneth, este tipo de demandas culturales difícilmente podrían constituir un nuevo estadio de reconocimiento progresivo en la sociedad, sino que más bien, serían demandas de reconocimiento reconducibles a formulaciones del principio de igualdad.

Sin embargo, se identifican un tipo de demandas identitarias que no responden a la misma estructura de un reconocimiento comprometido con la igualdad jurídica, que van más allá, donde:

«Lo que se demanda, cuando una comunidad que se comprende a sí misma como cultural pide el reconocimiento de su independencia cultural, no es la mejora de las situaciones de sus miembros, sino, más bien, la protección o mejora de su vida común como grupo» (Fraser y Honneth, 2006: 129).

En la versión más enérgica de esta formulación de demanda de reconocimiento, se exige, ya no la ausencia de interferencias en prácticas culturales o la promoción de estas, si no, en un sentido contrario, un esfuerzo positivo de aceptación o estima de la cultura de la minoría que reivindica su proyecto cultural. Las prácticas constitutivas de la identidad cultural de un grupo demandarían una apreciación que excede a la igualdad en el trato, siendo necesario el institucionalizar formas de conservación y promoción de la cultura que tiene un valor intrínseco como bien social de las sociedades modernas y plurales.

Esta versión enérgica de reconocimiento de la identidad cultural cuenta con la dificultad de justificar su mérito normativo, cuestión que es tratada también en Taylor, al buscar una justificación de valor cultural intrínseco que no depende del contenido específico de la cultura, sino más bien de su carácter de producto de una estructura cultural de coordenadas independientes a una cultura dominante. En este punto, tanto

para Honneth como para Taylor, la noción de *previsión de totalidad* de Gadamer les resulta útil para dar una respuesta mínimamente satisfactoria de la justificación normativa, sin antes, de hacer la prevención que esto no significa una validación absoluta del valor cultural —entendido en término de su apreciación en criterios axiológicos distintos que los estadios de reconocimiento del amor, derecho y solidaridad— sino que más bien apuntaría a la virtud procedural de las sociedades democráticas liberales de tratar a sus minorías como candidatas a la misma estima social que demuestra a su propia cultura. (Fraser y Honneth, 2006: 133).

### **Escaños reservados y su justificación como política de reconocimiento**

Hemos expuesto a grandes rasgos dos autores que nos parecen pertinentes para analizar los méritos de la institución de los escaños reservados como fórmula electoral que garantiza un número mínimo de representantes políticos para determinados grupos étnicos.

El paso siguiente consiste en detenernos en el detalle más específico del diseño institucional que se ideó para habilitar la participación de los pueblos originarios en la redacción de un proyecto de Constitución en la pasada Convención Constituyente. ¿Dónde encaja está fórmula específica de escaños reservados dentro del armazón teórico de las políticas de reconocimiento?, ¿Cuál es su idoneidad para realizar los objetivos que se plantea?, y, finalmente, ¿Le asisten razones suficientes para justificarla como institución necesaria en el entramado de un Estado que se concibe a sí mismo desde la perspectiva de una teoría liberal de derechos individuales? Son todas preguntas de las que tenemos que hacernos cargo a modo de superar las aparentes contradicciones que sus opositores denuncian.

Podemos sostener que los rasgos principales de la reforma constitucional de la ley 21.298 fueron:

1.- En su disposición cuadragésima tercera se disponía la inclusión de diecisiete escaños reservados para los pueblos indígenas reconocidos a la fecha por la ley 19.253.

2.- Los candidatos tenían que pertenecer a alguno de los pueblos reconocidos por el Estado de Chile mediante las acreditaciones pertinentes de su calidad de indígenas.

3.-Siete de los escaños les pertenecían a los candidatos de pueblo mapuche que obtengan la mayor votación; un escaño perteneciente al candidato que tenga su domicilio electoral en la Región Metropolitana, Coquimbo, Valparaíso, Libertador del General Bernardo O'Higgins o del Maule; cuatro escaños pertenecerán a los candidatos más votados del pueblo mapuche que tengan su domicilio electoral en Ñuble, BíoBío o la Araucanía; y dos escaños reservados a candidaturas mapuches con mayor votación que tengan su domicilio en las regiones de Los Ríos, de Los Lagos o de Aysén del General Carlos Ibáñez del Campo. Dos de los escaños pertenecerán a candidatos del pueblo Aimara. Los ocho escaños restantes corresponderán cada uno a los pueblos restantes reconocidos en el artículo 1 de la ley 19.253, esto es: Rapa Nui o Pascuenses, comu-

nidades Atacameñas, Quechuas, Collas, Diaguitas, Chango, Kawashkar o Alacalufe y Yamana o Yagán.

4.- Los diecisiete escaños serían determinados por el Servicio Electoral, dentro de los ciento cincuenta y cinco escaños a elegir en la Convención Constituyente. Dentro de estos últimos se descontarán escaños en los distritos electorales con mayor proporcionalidad de población indígena hasta completarse los diecisiete escaños reservados para los pueblos indígenas, sin embargo, no podrá descontarse más de un escaño por distrito y no se descontarán escaños en los distritos que eligen tres convencionales.

Lo primero que se aprecia es el componente étnico de la asignación y distribución de los escaños reservados. Todos los escaños se asignan en función de una pertenencia étnica a uno de los pueblos oficialmente reconocidos por la ley chilena.

En segundo lugar, la fórmula electoral elegida introduce una vía de acceso de representación que altera el funcionamiento normal del sistema de partidos, introduciendo nuevas reglas dentro de distritos pre establecidos.

Este tipo de arreglos electorales se diferencia de los sistemas de cuotas, en los cuales lo que se interviene son las nominaciones que deben hacer los partidos políticos participantes del sistema electoral, fijando un porcentaje de las candidaturas presentadas por una lista electoral para con un grupo específico que se quiera favorecer por razones de justicia. Ejemplo de esto es la introducción de las cuotas de género por parte de la ley N°20.840, que fija que no se podrá superar por cantidad de hombres ni de mujeres, a más del 60% del número de candidatos del pacto electoral.

Los sistemas de escaños reservados, en palabras de Mala Htun, implican que:

«Reservation take a different approach. They introduce group specific avenues of representation that circumvent the existing party system and create new electoral incentives. These include the creation of: separate electoral rolls, special electoral districts that limit competition to group members, exception to counting rules, and provisions for direct appointments to the legislature (Htun, 2004: 442)

Los dos elementos que configurarían la modalidad de escaños reservados son, como se puede apreciar, una identidad étnica específica y una alteración de las reglas normales eleccionarias. Estos dos elementos, como creemos haber logrado exponer a lo largo de este trabajo, son ajenos, o, a lo menos, problemáticos para sistemas políticos arraigados en una concepción liberal con un compromiso con una igualdad en dignidad de derechos individuales, como lo es la mayoría de las sociedades modernas occidentales, incluyendo nuestro país.

Para ofrecer una alternativa de modelo liberal que sea hospitalario con la figura de los escaños reservados para pueblos originarios, necesitamos justificar la reserva de escaños como una demanda de reconocimiento que tenga méritos de encarnar una reivindicación de identidad colectiva que pueda considerarse poseedora de un valor capaz de justificarse en el espacio público y, en definitiva, logre hacer coincidir un bien que puede comprenderse como un bien de interés particular de un grupo minoritario

que se alinea con el bien común, derrotando, con ello, a otros derechos atendibles al contexto de aplicación.

Como cuestión primera a despejar, podemos afirmar que no existirían razones para excluir *a priori* demandas de reconocimiento colectivas basadas en la identidad cultural. Taylor nos ofrece una alternativa al modelo liberal de compromiso procedural que acoge la diferencia y la valora como autenticidad. Nuestro sistema jurídico, por mandato del Convenio N°169 de la OIT no le son ajenos los pueblos indígenas como sujetos colectivos ni tampoco el conjunto de derechos que son objeto de sus reivindicaciones. Un modelo liberal con características comunitaristas como el de Taylor no cuenta con razones para oponerse a un contenido de identificación étnico como articulador de una política de diferencia, en la medida que tal diferencia expresa la valoración de una autenticidad cultural colectiva que deba protegerse y/o promoverse.

En el caso de la reserva de escaño en base a pertenencia étnica, la justificación de la institución es precisamente para garantizar que una estructura cultural —como lo es el modo de vida indígena, su lengua, costumbres, autoridades, etc.— cuente con el espacio apropiado para influir en la redacción de la Constitución, que es donde se sientan las bases de la forma en que se ejerce autonomía política en los espacios institucionales y define la real agencia que pueden llegar a tener los sujetos en su despliegue democrático. La excepcionalidad del momento constitucional de redacción de una nueva carta fundamental justifica una medida electoral que también se define como excepcional, que es la creación de reglas electorales que soslayan la típica representación proporcional de distritos en torno a la población nacional. La reserva de escaños aparece como una respuesta proporcional a la importancia del momento político-jurídico, siendo una institución que puede resguardar de mejor manera una la identidad cultural de los pueblos originarios en un proceso que definirá a futuro su capacidad como sujeto político en sociedad.

Con mayor claridad aparece este punto, cuando observamos que la regla de una persona un voto tampoco es absoluta en la mayoría de los sistemas electorales, a lo menos, en términos proporcionales. Efectivamente, en las regiones extremas de nuestro país existe un número menor de electores en relación a los escaños parlamentarios a elegir en comparación al promedio nacional. Por ejemplo, en la región de Aysén, por cada 32.479 electores se elige un escaño, lo que contrasta con los electores de la comuna de Maipú, que cada 131.365 electores se escoge un cargo de elección popular, resultando que cada voto en Aysén vale casi 4 veces más que uno emitido en Maipú. Esta situación se trae a colación no para criticar el guarismo de la proporción de electores versus escaños, sino para llamar la atención que la diferencia en el valor se puede deber a razones que exceden a la igualdad radical en el voto, siendo, en este caso, la representación territorial un criterio que se impone como justificación de esta disparidad en el valor proporcional del voto.

Si nos es familiar esta excepción a la igualdad del voto a favor de tener una representación territorial más robusta, cabe preguntarse cuál sería la diferencia radical con articular una excepción a la representación liberal anclada en la identidad étnico-

cultural en un momento políticamente especial como lo es un proceso constituyente. Si la posibilidad de sujetos colectivos con derechos colectivos es posible, así como el reconocimiento expreso que se realiza de ellos en el Convenio N°169 de la OIT, pareciera que nos asisten razones suficientemente convincentes para considerar seriamente los escaños reservados como herramienta de corrección de un déficit representativo de nuestro sistema, esto es, un déficit de una representación étnico-cultural.

Si la sospecha parcialidad y discriminación atraviesa el comportamiento de las instituciones estatales desde tiempos coloniales en su trato con los pueblos originarios, una manera decidida de construir un espacio libre de toda sospecha y que sea capaz de explicitar en la deliberación la sensibilidad cultural de los pueblos originarios, es precisamente relevarlos en su condición de agente político colectivo que institucionalmente persigue la consecución de valores comunitarios. Una manera clara y decidida para avanzar en esta dirección, es hacer el reconocimiento político de la conflictividad soterrada que la lectura liberal no puede dar cuenta

—ya que no puede ver pueblos en conflictos solo individuos, o, en el mejor de los casos, asociaciones de individuos—, y entender la instancia constitucional como un espacio de excepción y de oportunidad de superación del escenario de relegación y falta de reconocimiento, que justifica la excepción a la regla de la representación liberal clásica.

Haciendo la transposición hacia la teoría del reconocimiento de Honneth, aparece explícito en los escaños reservados, la inclusión de un rasgo de la subjetividad de un sujeto colectivo que lucha por su reconocimiento, articulándose desde el concepto de indígena, como matriz de lazos étnico-culturales, una demanda por la valoración de la titularidad de un cierto estatus proveniente de la identidad de los pueblos originarios. Es claro que por la inclusión específica de una identidad colectiva nos encontramos ante una política de reconocimiento a la que la subyace un conflicto social *culturizado*, en la que la pertenencia a una minoría moviliza moralmente la resistencia política (Fraser y Honneth, 2006: 127). Sin embargo, se debe aclarar de qué manera esta lucha por el reconocimiento, y sus consecuentes manifestaciones en políticas que apuntan a la inclusión de las minorías abandonadas, actúan en el marco del intercambio intersubjetivo que se da en la sociedad. Es decir, de qué manera una lucha por el reconocimiento indígena opera como elemento transformador de los diseños institucionales de una comunidad que afronta el conflicto, y en qué espacio de interacción actúa, ya sea afectivo, jurídico o solidario.

Sobre este punto en específico, debemos recordar que Honneth se pregunta si a propósito de estas luchas identitarias se debe considerar la aparición de un cuarto principio de reconocimiento dentro de la infraestructura normativa de la sociedad (Fraser y Honneth, 2006: 127). Si la falta de reconocimiento cultural, vivida como agravio por ciertos grupos, provoca la definición y autorreconocimiento de un conjunto de sujetos unidos por ciertos lazos que escapan a las dinámicas de afecto, reconocimiento jurídico y valoración social, pareciera necesario que la identidad cultural ejerciera como principio que da cuenta de una nueva forma de interacción entre sujetos.

Honneth hace la prevención que dentro de los objetivos que se pueden plantear en el marco de una lucha por la identidad cultural, estos se pueden evaluar normativamente de forma distinta, pudiendo diferenciarse entre las demandas individualistas y la comunales (Fraser y Honneth, 2006: 129). Las primeras aspiran a mejorar la situación de los miembros del grupo, mientras las demandas comunales apuntan a la mejora de la vida común del grupo. Esta distinción es decisiva en materias de luchas por la identidad cultural, debido a que las demandas que apuntan a mejorar la situación de los miembros del grupo se desenvuelven en la lógica del principio de igualdad jurídica, toda vez que demandan un reconocimiento de los mismos derechos que detiene la mayoría a propósito de pertenecer a la categoría de ciudadano, no relacionando de manera positiva su identidad cultural con una demanda por reconocimiento, sino que viviendo la exclusión de derechos como una negación de la igualdad referida a la estructura legal.

Para Honneth solo una especie de demanda comunal excede los espacios de interacción ubicados en la esfera jurídica del principio de igualdad, siendo las que promueven la estimación de sus propios objetivos y valores entendiéndosela como un bien social, es decir, como algo valioso en sí mismo. Solo este tipo de demanda excede los espacios afectivos, jurídicos y de solidaridad, por cuanto imponen una interacción en la que nos reconocemos como miembros de comunidades culturales cuyas formas de vida merecen la medida de atención bienintencionada que es necesaria para juzgar su valor (Fraser y Honneth, 2006: 133).

Aquí cabe preguntarse ¿De qué manera operaría entonces el diseño institucional de los escaños reservados consagrado en la ley 21.298? ¿A qué esfera de reconocimiento responde su estructura representativa?

En su referencia a un elemento de subjetividad de identidad étnico-cultural por medio de los pueblos originarios, los escaños reservados exigen un reconocimiento en clave de demandas de identidad cultural comunales. A lo que apuntan es a la mejora en representación política comunitaria de un grupo que no se reduce simplemente a una igualdad en el trato. La demanda de reconocimiento de identidad cultural no se satisface con la remoción de elementos discriminatorios que en los hechos lesionan el acceso a beneficios del sistema normativo que se dispensan universalmente, al contrario, como se reconoce a los pueblos originarios como una totalidad autorreflexiva que se sitúa como colectivo y no como mera agrupación de individuos que detenta ciertos derechos y obligaciones en razón su valor cultural, es que impone, excepcionalmente, un trato diferenciado en materia de reglas de representatividad del sistema electoral, por cuanto el reconocimiento de la identidad cultural —que es demanda de actualización constante de los valores colectivos de los sujetos grupales en sociedad— los justifica en su aparición singularizada como colectivo, al contrario de una categorización como asociación de individuos universalmente diluidos en su autonomía privada.

Finalmente, debemos justificar la cuestión del valor de la identidad cultural que se presente con primacía frente a otros derechos en juego en el contexto de un sistema electoral preocupado por su legitimidad en la representación. Una reserva de

escaños que modifica sustantivamente el principio de representación proporcional le deben asistir razones de peso para que su aplicación no sea vista como una distorsión, sino como una avalada por razones de justicia que persiguen la realización de objetivos socialmente valiosos.

Como se ha señalado anteriormente, tanto Taylor como Honneth se abren a la posibilidad de conceder una presunción de valor a la cultura que intenta ser reconocida. Como objeto de una estructura cultural, gozarían de un estatus de respeto *a priori* que puede ser arrebatado con una justificación *a posteriori*, debiéndose demostrar que las razones que juegan en dirección contraria, y que vienen a asistir a derechos individuales relacionados a una igualdad universal de derechos, pueden derrotar a la presunción de valor que tiene la identidad cultural de un grupo.

La ordenación en torno al valor de la cultura nos presenta un insumo crucial para hacer verosímil la justificación de la institución de los escaños reservados en una sociedad democrática que se configura con predominancia en torno a un concepto de libertad universal que informa a todo el entramado institucional. Superando la dicotomía honor/dignidad universal que expresa el tránsito entre sociedades premodernas y modernas, una ordenación en torno al valor presunto de la identidad cultural de nuestros pueblos indígenas realizaría la identificación de un bien cultural que es particular respecto de los pueblos originarios, pero, que, a su vez, se ordena teleológicamente hace objetivos que estimamos valiosos como sociedad. Teniendo en cuenta lo recién señalado es que hemos de recordar las aprehensiones que autores como Sofía Correa y Eduardo Fuentes tienen sobre una institución como la de los escaños reservados, adhiriendo a la tesis de que no es necesaria una institución de tal naturaleza y que las herramientas necesarias para superar cualquier crisis o deficiencia de representatividad ya se encuentran disponibles en las configuraciones clásicas de las democracias representativas y sus sistemas de elección de cargos.

En primer lugar, la historia del conflicto mapuche da cuenta de la poca capacidad que ha tenido nuestro sistema político de hacerse cargo de este conflicto. Pareciera improbable que operando bajo el mismo paradigma las cosas tuvieran un resultado distinto del que hemos constatado a lo largo de las décadas. Pero más allá de este argumento de orden estratégico, esta concepción que radica sus esperanzas en la configuración liberal clásica, falla en dar cuenta de la complejidad de la individualidad de los sujetos, que como ya hemos visto en las vertientes de las teorías del reconocimiento, lo sitúan en un complejo sistema de relaciones sociales que modelan la percepción que tenemos de nosotros mismos y que abren el espacio para pensarnos como pertenecientes a una comunidad política que se articula en torno al valor cultural. Cuando Fuentes sostiene que la imposición del *mundo natural* en la representación política es una imposición arbitraria que no alcanza a agotar la agencia política de los individuos, no tiene en cuenta que la diferencia —entendida como integrante de mi dignidad personal— vive en constante tensión dialógica entre los participantes de una comunidad política, no constituye categorías que los individuos adscriben como si fueran castas que se imponen verticalmente, sino que responden a las percepciones que como individuos

vamos forjando en los contactos intersubjetivos y que demandan un reconocimiento progresivo en su reconocimiento como formulación de derechos.

La constante tensión a la que se ven sometidas nuestras percepciones sobre nosotros mismos es lo que garantiza el dinamismo de la identidad en las sociedades plurales y multiculturales, los conflictos y desavenencias por el reconocimiento son capaces de ser procesados por las instituciones democráticas en la medida que éstas se abran a considerar la diferencias culturales como un elemento plausible de ser defendido, protegido, e incluso privilegiado, en la esfera pública, incluido, como hemos sostenido, en materia de representación con los escaños reservados para pueblos originarios.

## Conclusiones

Este trabajo ha tratado de responder una pregunta que creemos crucial para entender la irrupción de la multiculturalidad como fenómeno que se toma el debate de la percepción que sociedades complejas tiene sobre si mismas.

La institución de los escaños reservados para pueblos originarios representa una invitación a repensar nuestra relación en sociedad con los pueblos indígenas, desafianto nuestras compresiones básicas de sujetos políticos, los derechos que se promueven para su realización, ya sea individuales o colectivos, el valor de la identidad cultural de grupos minoritarios y la capacidad de recepción de los multicultural de nuestras instituciones de raíz liberal.

Se ha abordado en específico la institución de escaños reservados para pueblos originarios que se ocupó en el primer proceso constituyente de los años 2020 y 2021, hemos traído al análisis los aportes de autores ligados a teorías del reconocimiento y el fenómeno multicultural, sirviéndonos de las teorizaciones de Taylor y Honneth.

En razón de lo desarrollado en este trabajo, se ofrece una alternativa de modelo liberal que es hospitalario con la figura de los escaños reservados para pueblos originarios, justificando la reserva de escaños como una demanda de reconocimiento que tiene el mérito de encarnar una reivindicación de identidad colectiva que pueda considerarse poseedora de un valor capaz de justificarse en el espacio público y, en definitiva, logre hacer coincidir un bien que puede comprenderse como un bien interés particular de un grupo minoritario que se alinea con el bien común, derrotando, con ello, a otros derechos atendibles al contexto de aplicación.

La pregunta principal que se esboza al principio de este trabajo, que invita a indagar la posibilidad de asimilación de una institución que se articula en torno a un rasgo identitario —como lo son los escaños reservados para pueblos originarios— en un sistema democrático de fundamento liberal, creemos que encuentra una respuesta en el camino que abren las teorías del reconocimiento expuestas, pudiendo encontrar un espacio en el entramado liberal la reivindicación del aspecto multicultural que las sociedades complejas presentan, intentando explicitar el presente artículo, a lo largo de su desarrollo, esta conexión que se puede establecer entre valor étnico-cultural y dignidad.

Pese al conocido final que tuvo el primer proceso constituyente, creemos que las lecciones obtenidas de la mirada multicultural de sociedad, donde no existe temor a complejizar las relaciones sociales en torno a las distintas sensibilidades culturales existentes dentro de una sociedad, no deben desaprovecharse.

El respeto a nuestros pueblos originarios nunca ha estado garantizado en la historia de nuestro país, y su reivindicación probablemente seguirá por mucho tiempo más en la arena de la lucha por el reconocimiento, por eso no debemos olvidar el ánimo que impulsó los escaños reservados en nuestro país, el de un espíritu ansioso de un encuentro cívico de reconciliación como oportunidad única de escribir juntos nuestros destinos en una sociedad democrática que, sin temor, abraza el pluralismo cultural.

## Referencias

- ANDRES SANTOS F. J., & Amezúa Amezúa, L. C. (2013). «El multiculturalismo y los derechos colectivos en el primer constitucionalismo iberoamericano». *Pro Jure Revisita De Derecho - Pontificia Universidad Católica De Valparaíso*, 41(2). Recuperado a partir de <https://www.projurepucv.cl/index.php/rderecho/article/view/912>
- ANAYA, James, "Promoción y protección de todos los derechos humanos, civiles, políticos, económicos, sociales y culturales, incluido el derecho al desarrollo", Consultado en A/HRC/9/9,11 de agosto de 2008.
- ARZOLA, M. (2020). «Escaños reservados para pueblos indígenas». Instituto Libertad y Desarrollo. Chile. Recuperado en <https://policycommons.net/artifacts/1735712/escaños-reservados-para-pueblos-indigenas-10-de-enero-de-2020/2467361/>
- ATRIA, F. (2013). «La constitución trampa». Lom Ediciones
- AYLWIN, J., Meza-Lopérandía, M., y Yañez, N. (2013). «Los pueblos indígenas y el derecho». Santiago, Lom.
- CLAVERO, B. (2005). «The indigenous rights of participation and international development policies». *Ariz. J. Int'l & Comp. L.*, 22, 41.
- CORREA S. (2022). «REPRESENTACIÓN LIBERAL EN CRISIS» EN FUENTES E. (ED) «EL DESAFÍO INDÍGENA Y LA DEMOCRACIA LIBERAL». FARO UDD- NÚCLEO HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES.
- DE CEA, M. (2012). «La omisión a la diferencia. Elites, discriminación y reconocimiento de pueblos originarios en Chile». Santiago de Chile: Universidad Diego Portales.
- DONOSO RODRÍGUEZ, S., & Palacios, C. (2018). «Pueblos indígenas y reconocimiento constitucional: aportes para un debate». *Temas de la Agenda Pública* 13, (103), 1-22. Centro de Políticas Públicas UC. Disponible en <https://politicas-publicas.uc.cl/web/content/uploads/2018/03/PDF-Temas-103-Indigenas-3.pdf>
- FRASER, N y Honneth, A. (2006) «¿Redistribución o reconocimiento?: un debate político-filosófico.» Trad. de Pablo Manzano. Madrid, Ediciones Morata
- FUENTES E. (2022) «VOX POPULI. ESCAÑOS RESERVADOS, pueblo y representación política» en Fuentes E. (Ed) «El desafío indígena y la democracia liberal». Faro UDD- Núcleo Humanidades y Ciencias Sociales.

- GALLIGAN, Denis J. y Versteeg M. (2013). «Social and political foundations of Constitutions». Cambridge University Press. DOI: <https://doi.org/10.1017/CBO9781139507509>
- HABERMAS, J. (2010). «Factividad y validez: sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso». Trotta
- HONNETH, A. (1992). «Integridad y desprecio. Motivos básicos de una concepción de la moral desde la teoría del reconocimiento». *Isegoría*, (5), 78-92. <https://doi.org/10.3989/isegoria.1992.i5.339>
- . (1997). «La lucha por el reconocimiento». Barcelona: Crítica.
- HTUN, M. (2004). «Is Gender like Ethnicity? The Political Representation of Identity Groups. *Perspectives on Politics*», 2(3), 439–458. <http://www.jstor.org/stable/3688807>
- JIMÉNEZ-YAÑEZ, César. (2020). #Chiledespertó: causas del estallido social en Chile. *Revista mexicana de sociología*, 82(4), 949-957. Epub 27 de enero de 2021. <https://doi.org/10.22201/iis.01882503p.2020.4.59213>
- KANT, I. (1873). «Principios metafísicos del derecho». Librería de Victoriano Suárez
- KOSELLECK, R. (1993). «Futuro pasado». FIK Ediciones Paidós
- LÓPEZ, F. (2006) «Autonomías indígenas en América: de la demanda de reconocimiento a su construcción en Pueblos indígenas y derechos humanos», Berraondo, M. (coord.) Bilbao: Universidad de Deusto
- MILLALEO HERNÁNDEZ, S. (2014). «¿Gobernar consultado?: el Convenio 169 en los reglamentos aprobados en Chile». Disponible en <<https://repositorio.uchile.cl/handle/2250/129864>>
- NEVES, M. (2014). «La Constitución y la esfera pública: entre diferenciación sistémica, inclusión y reconocimiento (Constitution and Public Sphere: Systemic Differentiation, Inclusion and Recognition)». Doxa, Cuadernos de Filosofía del Derecho, 37
- OJEDA PEREIRA, I. (2020). «¿Acelerados, molestos y dependientes? Sobre los conflictos resonantes de América Latina». Cuadernos De Teoría Social, 6(11), 37–65. <https://doi.org/10.32995/0719-64232020v6n11-98>
- QUILALEO, F. (2018). «La implementación del Convenio 169 de la OIT en Chile: La paradoja de los derechos indígenas». *Anuario de Derechos Humanos*, (14), 141-153.
- RAWLS, J. (2001) «Justice As Fairness: A Reestament», edición de E. Kelly, Cambridge, Mass/London, The Belknap Press of Harvard University Press.
- SEYMOUR, M. (2017). «A liberal theory of collective rights (Vol. 2)». McGill-Queen's Press-MQUP.
- TAYLOR, C. (2009). «El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”. Fondo de cultura económica.
- TOLEDO LLANCAQUEO, V. (2007). «Prima ratio Movilización mapuche y política penal. Los marcos de la política indígena en Chile 1990-2007». *OSAL*, 8(22) 253-293 Disponible en <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/osal/osal22/CDH22Toledo.pdf>
- VILLORO, L. (1998) «Estado plural, pluralidad de culturas». Universidad Nacional Autónoma de Mexico.
- VILLORO, L. (2007) «El poder y el valor. Sobre el poder». Ed. Manuel Menéndez. Madrid: Tecnos.

### **Sobre el autor**

Alonso Lagos Silva es abogado y licenciado en Derecho y Magíster en Derecho con mención en Ciencias Jurídicas por la Universidad de Chile. Su correo electrónico es [aln.lagos@gmail.com](mailto:aln.lagos@gmail.com). ORCID: <https://orcid.org/0009-0005-0938-5028>