

VII CONGRESO INTEROCEÁNICO DE ESTUDIOS LATINOAMERICANOS EL LUGAR DE LA CRÍTICA EN LA CULTURA CONTEMPORÁNEA

Simposio 1. *Perspectivas interculturales sobre derechos humanos, democracias y ciudadanías*

Aportes para una reformulación crítica intercultural de la categoría filosófica de reconocimiento: los derechos ecoculturales

Alcira Beatriz Bonilla¹

Resumen

Hace más de una década la filosofía intercultural en tanto filosofía del reconocimiento crítica pone en evidencia aspectos del reconocimiento ignorados por Axel Honneth y demás filósofos y filósofas dedicados al tema y denuncia tales enfoques como deudores del colonialismo y centrismo euronoramericano. Entre estos estudios debe mencionarse la compilación editada en 2017 por R. Salas Astraín y G. Sauerwald como homenaje al autor de *La lucha por el reconocimiento* (1992), donde no se escatima la crítica y se plantea la urgencia de una reformulación y ampliación de la noción de reconocimiento incluyendo en este campo temático investigaciones sobre justicia contextual, emergencia de nuevas ciudadanías y ampliación de derechos, incluidos los culturales y los de los seres vivos y ambientales. Como aporte a este enfoque crítico intercultural esta ponencia desarrolla la noción de derechos ecoculturales, de escaso tratamiento todavía, y defiende su inclusión, como forma de derecho emergente y alternativo, en el catálogo ya reconocido de derechos humanos. En primer término se parte de una extensión del concepto de “identidad cultural” en el de “identidades ecoculturales”, superando la dicotomía moderna humanidad (cultura)/naturaleza y tomando en cuenta factores y conflictos histórica y geopolíticamente situados. Tales “identidades ecoculturales” han de ser entendidas como campos de interacciones materiales y simbólicas, predominantemente perceptivas, entre seres humanos y no humanos, en un contexto situado e históricamente permeado por condiciones de desigualdad y desequilibrio. En consecuencia, el concepto de “derechos ecoculturales” parece adecuado para rotular un derecho emergente que garantice la existencia de aquellas comunidades integradas por seres humanos (sean de pueblos originarios, afrodescendientes, u otros), y otros vivientes y no vivientes que han logrado identidades ecoculturales positivas, vale decir formas de “buen vivir” con las que se identifican y, por lo tanto, se reconocen y aspiran a que el resto de la sociedad respete. También, en una consideración atenta a la etimología del neologismo “ecoculturales”, se indica una diferencia crítica respecto de la denominación más usual de “derechos bioculturales”. El prefijo “eco” evoca el término griego “oikos” (“casa”, “morada”) y, en una mirada actual, connota la Tierra, la “casa común”; “culturales”, derivado del latín “cultura”, bien

¹ Profesora titular consulta del Departamento de Filosofía y Directora de la Sección de Ética, Antropología Filosófica y Filosofía Intercultural “Prof. Carlos Astrada” del Instituto de Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires; Investigadora principal CONICET. Contacto: <alcirabeatriz.bonilla@gmail.com>

puede traducirse como “cultivo” o “cuidado”. De este modo, cuando se habla de derechos “ecoculturales”, se apela al derecho a un “buen vivir” en plenitud, en el cuidado activo de la casa común y de las comunidades vivientes que la habitan y a la consiguiente responsabilidad por su vigencia.

Palabras clave: Filosofía intercultural; Reconocimiento; Justicia contextual; Ampliación de derechos; Derechos ecoculturales.

Introducción

La publicación de *La lucha por el reconocimiento* en 1992 fue doblemente significativa. Se la consideró inicio de una renovación de la “filosofía crítica”, que tuvo continuidad en trabajos posteriores de Axel Honneth y en las contribuciones de sus seguidores y críticos. Por otra parte, reforzó las discusiones filosóficas sobre el “reconocimiento”, con protagonistas relevantes como Charles Taylor, con su conferencia inaugural para el *University Center for Human Values* de la Universidad de Princeton, y el comentario de Jürgen Habermas (1994) y de otros pensadores destacados². Entre las respuestas y discusiones que motivó el libro de Honneth cabe mencionar el coloquio en la Universidad de Jyväskylä en 2001³ (Honneth, 2003), su diálogo con Nancy Fraser (2003), los textos de Paul Ricoeur (2004, 2005), etc.

Hace más de una década que la filosofía intercultural en tanto filosofía del reconocimiento crítica pone en evidencia aspectos del reconocimiento ignorados por estos debates y denuncia tales enfoques como herederos del colonialismo euronoramericano. Dada su importancia y proyección, deben mencionarse especialmente las contribuciones de Raúl Fonet-Betancourt (2011, 2014) y la compilación editada en 2017 por Ricardo Salas Astráin y Gregor Sauerwald como homenaje al autor de *La lucha por el reconocimiento*. Justamente en los capítulos de esta última no se escatima la crítica y se plantea la urgencia de una reformulación y ampliación de la noción de reconocimiento incluyendo en este campo temático investigaciones sobre justicia contextual, emergencia de nuevas ciudadanías y ampliación de derechos.

Como aporte a este enfoque crítico intercultural esta ponencia desarrolla la noción de derechos ecoculturales, de escaso tratamiento todavía, y defiende su

² En el volumen por Amy Gutmann con una introducción de su autoría (Taylor et al., 1994).

³ Las cuatro contribuciones del Coloquio se publicaron en el N° 45 de *Inquiry* junto con la réplica del autor, apareciendo igualmente esta última como “*Nachwort*” en la reedición de 2003.

inclusión en el catálogo de los derechos humanos como forma de derecho emergente y alternativo.

La filosofía intercultural y la cuestión del reconocimiento

En la primera clase magistral de la cátedra Fray Bartolomé de las Casas en la Universidad Católica de Temuco en 2011, Fonet-Betancourt señalaba la incompletud o “lado oscuro” de las teorías europeas (euronoramericanas) del reconocimiento. Ante todo, entendiendo éste de modo dinámico, “como un proceso teórico-práctico complejo que debe ser considerado, además, como un proceso abierto y frágil en sus conquistas y logros” (Fonet, 2011, p. 14), concluía que sólo puede comprenderse en una historia de conflictos que involucra a pueblos enteros que padecen desigualdades e injusticias. Por ende, las posibilidades y límites de las teorías y políticas del reconocimiento sólo pueden visualizarse desde el contexto de una historia cultural, que Fonet-Betancourt califica como “patológica”, puesto que ella “ha normalizado teorías y prácticas de negación y de opresión del otro” (Fonet, 2011, p. 27); vale decir, es una historia de “inhumanidad” en la cual se da escasa articulación entre la lucha por el reconocimiento de la identidad del otro, con la lucha por la justicia social, política y económica (Fonet, 2011, p. 46). En definitiva, según Fonet, la crítica intercultural de las concepciones liberales del reconocimiento y la radicalización de este concepto sólo se vuelven posibles en una “recuperación resignificante” de la categoría de *dignidad humana*, puesto que ésta “condensa el primer y más fundamental *bien común* (y público) que compartimos como seres humanos”, razón por la cual los seres humanos tienen derechos *humanos* “antes de todo contrato” (Fonet, 2011, p. 44)⁴.

Poco más tarde, en 2014, Fonet-Betancourt completa y radicaliza esta visión dinámica e histórica del reconocimiento preguntándose si basta el reconocimiento para vivir en justicia y sin exclusiones e intenta relacionar los tres conceptos en una argumentación que va más allá de un estudio de las teorías cuyas insuficiencias menciona nuevamente. Así, retomando el mandato martiano de un “humanismo de la dignidad humana”, incluye el momento del reconocimiento en una dinámica de “transformación antropológica” que debe

⁴ Todas las palabras escritas en itálica, están así en el original.

desbordar los límites de la subjetividad moderna en los que se enmarcan las teorías euronoramericanas. Para el cumplimiento de estos objetivos propone:

- 1) “La reconstrucción de la subjetividad humana desde el punto de vista de la intersubjetividad y de la experiencia del ser-en-situación-en-el-mundo”, realizada como “teoría y práctica de la *reparación del daño antropológico y ontológico* que se ha causado al otro con la entronización del yo moderno” (Fornet, 2014, p. 55).
- 2) “La *restitución* del otro en su *espacio*” como medio para subsanar la *destitución* histórica del otro (Fornet, 2014, p. 56).
- 3) Vale decir, la restitución de su soberanía espacio-temporal para poder habilitar intercambios interculturales (Fornet, 2014, p. 57).
- 4). El reconocimiento como imperativo *ético* que emana de la “anchura del mundo” como bien común.
- 5) Una *revolución antropológica que resignifique la función del conocimiento en el* proceso de humanización ordenándolo “al *co-nacimiento* al mundo con el otro” (Fornet, 2014, p. 59). Valga esta síntesis como respuesta a la crítica realizada por Gregor Sauerwald, quien, desconociendo gran parte de los textos de Fornet-Betancourt, lo acusa tanto de “auto-eliminarse” del diálogo con Honneth como de falta de profundización en las teorías liberacionistas para la realización de este diálogo (Sauerwald, 2017, pp. 15-16). Como mínimo puede objetarse que Sauerwald no repara en el esfuerzo de ampliación del diálogo en el que está empeñado el filósofo intercultural a lo largo de su obra todavía *in fieri*.

Ricardo Salas, asumiendo este planteo intercultural y sus antecedentes en el pensamiento latinoamericano, ha realizado proyectos de investigación en los que determina las dificultades de las teorías del reconocimiento occidentales e intenta su superación teórica y práctica mediante la apertura intercultural a otros saberes y formas de vida, para lo cual señala lineamientos metodológicos de gran interés (Salas, 2011; 2013; 2014; 2017), con el objetivo de elaborar conceptos contextualizados que habiliten “pensar la dinámica del poder en contextos asimétricos” y de elevada conflictividad social, económica, política y cultural (Salas, 2017, p. 22).

El libro ya citado de 2017 recoge diecisiete trabajos de investigadoras e investigadores que se proponen o bien una revisión crítica de la teoría honnethiana, o bien aportes para la formulación de teorías y prácticas interculturales mayormente vinculadas con los contextos y memorias

nuestroamericanas, entre los que cabe destacar, sobre todo, aquellas que hacen foco en el reconocimiento de los pueblos originarios. Así, Juan J. Faundes elabora una conceptualización descolonizadora original de reconocimiento intercultural que añade el reconocimiento de la identidad cultural. El reconocimiento de los pueblos indígenas, sostiene, ha de entenderse “como un ‘proceso de ampliación de derechos (nunca asegurado) desde la libertad, la igualdad, los derechos sociales, hasta el reconocimiento del derecho a la identidad cultural, como un campo de interacción intercultural y redefinición pluralista latinoamericana” (Faundes, 2017, p. 102). Para Jovino Pizzi, se trata de replantear las esferas del reconocimiento asumiendo “la idea de otras posibilidades del uso de la razón” en el reconocimiento de las diferencias, el rescate del nuevo filosofar latinoamericano y, por último, la interconexión de las tradiciones ibero-afro-indígena latinoamericanas (Pizzi, 2017, p. 170). María Luisa Rubinelli vuelve a textos de Arturo Roig sobre relatos indígenas de la creación de los seres humanos, para señalar que la lucha por la dignidad y el reconocimiento incluye la naturaleza de la que formamos parte como responsables por ella; de este modo el concepto de reconocimiento se amplía como “reconocimiento de la dignidad de todo otro” (Rubinelli, 2017, p. 205).

Los derechos ecoculturales en el marco de otra concepción de la justicia y de los derechos⁵

Sin menospreciar el logro histórico alcanzado en 1948 con la Declaración Universal de los Derechos Humanos y los Pactos de 1966, se propone una deconstrucción de las concepciones liberales y positivistas (individualistas y europeonoramericanas) sobre los mismos, puesto que éstas son responsables de la existencia de versiones actuales que los convierten en posibilitador “democrático” de la globalización neoliberal o, peor, en justificación de la pretensión hegemónica del excepcionalismo norteamericano (Bonilla y Vior, 2014)⁶ (Bonilla, 2015, pp. 39-74).

⁵ Las ideas fundamentales de este acápite han sido desarrolladas por la autora en trabajos y exposiciones de los dos últimos años.

⁶ Originado en la “Oración de Gettysburg” de A. Lincoln (1861-65), fue reformulado por los neoconservadores al término de la Guerra Fría como proyecto del “imperio” de la libertad y la

Coincidentemente con el “relato oficial”, se sostiene que los derechos humanos se originan en la conciencia de la dignidad humana; pero, a diferencia de éste, se suma la conciencia de la dignidad de los pueblos con los cuales las personas se identifican y las resistencias subsecuentes al sentimiento de la vulneración de tal dignidad y de la imposibilidad de vivir humanamente. Los seres humanos y los pueblos sometidos a sistemas de opresión (colonialismo, esclavismo, capitalismo, machismo) sufren su “negación originaria” y descubren que la dignidad humana no es un valor sino la condición de posibilidad de los mismos en movimientos de “dignificación” (Dussel, 2007, p. 139). Al reconocer que todas las culturas de la humanidad son portadoras de diversas representaciones de la dignidad humana y de los derechos humanos (Siegestleitner y Knoepffler, 2005) y que las declaraciones y documentos que los enuncian tienen carácter histórico y están atravesados por intereses e ideologías (Ellacuría, 2010), se abren tres horizontes problemáticos: el “desencubrimiento” crítico intercultural de las versiones monopólicas, los debates sobre su “justa” universalidad y la propuesta de reformulaciones más amplias y abiertas. Tanto desde una “filosofía del concernimiento” intercultural y del “reconocimiento crítico” (Fornet-Betancourt 2002; 2011), como en la de una ética heterónoma, que lee la ética de la responsabilidad levinasiana en clave intercultural (Rabinovich, 2017, pp. 7-14), pueden pensarse los derechos humanos y los de todos los seres vivos como “derechos del otro” (víctima, olvidado, expoliado, etc.) universalmente obligantes.

En esta línea de pensamiento, David Sánchez Rubio, de la Escuela de Derecho de Sevilla, publicó el desafiante *Contra una cultura anestesiada de los derechos humanos* (2007). Además de sus trabajos, importa destacar la labor de nuevos constitucionalistas y filósofos del derecho liberacionistas e interculturalistas, sean españoles o latinoamericanos, que bregan por el pluralismo jurídico, inspirándose en Dussel, Ellacuría, la ecología política y el pensamiento decolonial. Según consideran, los derechos humanos se constituyen en y constituyen procesos de apertura y consolidación de espacios de lucha por formas plurales de entender y practicar la dignidad humana. Contra el sesgo juridicista predominante, sostienen una comprensión relacional

democracia, orientando años más tarde la política exterior hacia la supremacía de los EE.UU. (Bonilla y Vior, 2014, pp. 38-39).

de los derechos humanos que comprende su institucionalización objetiva como resultado de las luchas y dinámicas de reconocimiento que se dan en procesos históricos, sociales y culturales, cuya mayor expresión actual son las nuevas Constituciones de Ecuador y Bolivia (Médici, 2017; 2020). Desde esta óptica resultan obligantes los movimientos que bregan por nuevos derechos emergentes, todavía no objetivados jurídicamente, incluidos los de la naturaleza, los vivientes no humanos y las generaciones futuras (Medici, 2017, p. 147-148).

En este marco de comprensión alternativo de los derechos humanos se ubica el concepto de “derechos ecoculturales”, referido a realidades complejas de gran riqueza como formas de vida relacionales y alternativas, propias de algunas comunidades cuya existencia y actividades, además de sostenibles, generan sinergias positivas con los demás seres que habitan el medio y crean con ellos entornos ecoculturales pluriformes. Estos modos de vida se contraponen a las formas de explotación capitalista, que empobrecen el medio hasta agotarlo y condenan a los trabajadores a tareas alienantes y a la pobreza.

Estos derechos ecoculturales no han de ubicarse en ninguna una nueva “generación” de derechos, puesto que tal idea de “generaciones” está basada en una concepción euronoramericanista evolucionista sesgada y obsoleta. Al igual que los derechos culturales en la Declaración de Friburgo sobre Derechos Culturales de 2007, ha de pensárselos vinculados con un tipo particular de identidad, “ecocultural” para el caso. Debe recordarse que los derechos culturales apenas están contemplados en el Pacto de Derechos Económicos Sociales y Culturales de 1966 en su Art. 15. Su explicitación y ampliación no fue obra de la ONU, sino del “Grupo de Friburgo”⁷ que en la “Declaración” del 7 de mayo de 2007 sistematiza los alcances culturales de los documentos de la ONU.

Si bien los derechos ecoculturales van más allá de los culturales a secas contemplados en los documentos aludidos, para definirlos parece útil retomar la

⁷ Habida cuenta del escaso lugar ocupado por los derechos culturales en la Declaración y en los Pactos de la ONU, el “Grupo de Friburgo”, con la Organización Internacional de la Francofonía y la UNESCO, el apoyo de más de cincuenta expertos en derechos humanos y varias ONGs, hizo pública la “Declaración” en la Universidad homónima el 7 de mayo de 2007 y un día después, en el Palacio de las Naciones de Ginebra.

indicación de su vínculo con la identidad y, desde el lugar de enunciación de la Filosofía Intercultural Nuestroamericana Liberadora, extender los alcances del concepto de “identidad cultural” en un esfuerzo por ir más allá de la dicotomía moderna humanidad (cultura)/naturaleza, tomando en cuenta, además, factores y conflictos histórica y geopolíticamente situados.

Para ello se propone una definición de cultura que, apta para la superación de la dicotomía aludida, hace lugar al carácter histórico complejo, conflictivo y dinámico de las culturas, así como a la distinción entre culturas dominantes y dominadas, situaciones de aculturación, inculturación y transculturación y prácticas de resistencia, a la vez que permite su aplicación a las identidades ecoculturales:

La cultura es un sistema simbólico, material y de prácticas basado en el entendimiento entre las personas y los grupos portadores de la misma sobre reglas racionales, simbólicas y agenciales para la supervivencia y el buen vivir común en circunstancias cambiantes (Bonilla y Vior, 2014, p. 77).

Respecto de la identidad cultural, se recurre preferentemente a la noción de “configuración cultural”, equivalente desustantivado, historizado y dinámico de aquella, que considera motores de su dinamismo, capacidad de cambio o de desaparición la heterogeneidad, la conflictividad, la desigualdad, la historicidad y el poder (Grimson, 2011, p. 187). Para Alejandro Grimson, las “configuraciones culturales” son “campos de posibilidades” para representaciones, prácticas e instituciones, constituídas como totalidades conformadas por partes interrelacionadas con una lógica específica e implican una trama simbólica común y otros aspectos culturales compartidos (Grimson, 2011, pp. 172-177).

Consistente con el *locus enuntiationis* de este trabajo, cuando se habla de “identidades ecoculturales” y de “derechos ecoculturales”, se lo hace desde una perspectiva ecocultural y no desde la falsa dicotomía de “los sujetos humanos” y “los objetos no humanos”, desmarcándose de otras formas filosóficas de considerar la “naturaleza”, sean instrumentalistas, conservacionistas o preservacionistas, y rechaza las posiciones enraizadas en la idea del puesto eminente que los seres humanos detentan en la *scala naturae*, sea como creados a “imagen” de Dios, sea por su capacidad cognoscitiva cualitativamente superior. Esta ecofilosofía reconoce como diferencia en los

seres humanos la posibilidad de un desarrollo tal del conocimiento, de la sensibilidad y de la voluntad, que los habilita para asumirse como responsables por la vida y el buen vivir de todos los vivientes. Además, no sólo propicia el reconocimiento legal como derechos intrínsecos e intangibles los de los seres vivos no humanos y los de la naturaleza en los niveles estatales nacionales (Médici, 2020) y en los internacionales, sino que, para acabar con el antropocentrismo andro-, etno-, logo- céntrico occidental se exploran ontologías no naturalistas (analógicas y animistas, sobre todo) (Descola, 2012; Tola, 2012), se vuelve la mirada a modos de vida mejor integrados con los animales no humanos, las plantas y los seres inanimados (propios de muchos pueblos originarios y de otras comunidades de Nuestra América), se investigan las formas de conocimiento, expresión, relación y comunicación de los seres no humanos entre sí y con los humanos, para lograr polílogos interculturales amplios, etc.

Hecho este esclarecimiento, se recurre a la síntesis de Mónica Pérez Marín y Sergio Cruz Hernández sobre la noción de “identidad(es) ecocultural(es)”, siguiendo lineamientos ecofenomenológicos de David Abram. La idea de que los cuerpos -humanos o de vivientes no humanos- son la puerta de entrada al campo de la experiencia, a lo común y a lo intersubjetivo, les posibilita una definición plausible de “identidad ecocultural”: “Por IE entendemos las interacciones materiales y simbólicas (...) que se presentan a modo de percepciones, entre seres humanos y no humanos, en un contexto situado e históricamente permeado por condiciones de desigualdad y desequilibrio” (Pérez Marín y Cruz Hernández, 2020, p. 295). Interesante en esta definición no son sólo su dinamismo, esfuerzo de desustancialización y recurso a la noción de interacción, que denota la participación de más de un agente, sino la centralidad otorgada a la percepción, un componente cognitivo complejo, igualmente atributo de humanos y no humanos. De este modo, la noción se completa con la información de que tales interacciones afectan de manera recíproca tanto el estado físico (material) de los individuos que interactúan, como el sentido y el significado de la interacción misma.

Tal como se señalaba de las “configuraciones culturales”, cuando se consideran las “identidades ecoculturales” en modo alguno se hace referencia a entidades estáticas. Por el contrario, estas identidades ecoculturales se

encuentran casi siempre en procesos de cambio y de transformación, sobre todo porque las condiciones materiales y simbólicas en cada lugar cambian debido al avance de la explotación y/o desarrollo capitalista. En definitiva: son “identidades en disputa” en las que se dan dinámicas de resistencia y/o adaptación a los cambios materiales y simbólicos debidos a la privatización y globalización de los mercados, pero también a intervenciones de grupos ambientalistas, políticas estatales (o su ausencia) e, incluso, a acciones delictivas de incautación de tierras, persecuciones, robos de bienes, etc. (Pérez Marín y Cruz Hernández, 2020, pp. 313-315).

Recapitulando, el concepto de “derechos ecoculturales” comprende un conjunto de derechos emergentes que garantice la existencia de aquellas comunidades integradas por seres humanos y otros vivientes y no vivientes que han logrado identidades ecoculturales positivas con las cuales se identifican, se reconocen y aspiran a que el resto de la sociedad al menos las respete.

Existen estudios y propuestas de “derechos bioculturales”. El matiz diferencial respecto de los “ecoculturales” está dado por la referencia específica a la propiedad o posesión tradicional de la tierra: “derechos bioculturales” son los “que conectan las comunidades, la tierra y sus ecosistemas a través de los derechos territoriales de propiedad tradicional” (Bavikatte y Bennett, 2015, p. 15). En perspectiva intercultural y ecocentrista, para Rodríguez y Morales tales derechos bioculturales “concilian los derechos de la naturaleza con los derechos de los pueblos y comunidades a gestionar su territorio de manera sostenible” (p. 103).

La preferencia por la denominación de “derechos ecoculturales” en esta ponencia, persigue un objetivo más amplio y deriva de una consideración atenta a la etimología del neologismo “ecoculturales”. El prefijo de origen griego: “eco” evoca el término griego “oikos” (“casa”, “morada”) y, en una mirada actual, connota la Tierra, la “casa común”. El segundo elemento, “culturales”, deriva del latín “*cultura*”, que bien puede ser traducido como “cultivo” o “cuidado”. Así, cuando se habla de derechos “ecoculturales”, se apela al derecho a un “buen vivir” en plenitud, en el cuidado activo de la casa común y de las comunidades vivientes que la habitan y a la responsabilidad por su vigencia.

La inclusión de los “derechos ecoculturales” en el horizonte de los derechos humanos, como derecho emergente y alternativo, se corresponde con una nueva consideración de la justicia. Según Salas, esta justicia, intercultural y contextual, no sólo es válida para los seres humanos, sino también para todos los seres vivos (Salas, 2015, pp. 34-35). Coincidiendo con los juristas antes evocados, tales formas de derecho alternativo han de posibilitar el avance “en el proceso de justificación de los derechos por parte de todos los actores y pueblos involucrados” (Salas, 2019, p. 320).

Referencias bibliográficas

Bavikatte, Kabir y Bennett, Tom (2015). Community stewardship: the foundation of biocultural rights. *Journal of human rights and the environment* 1, 7-29.

Bonilla, Alcira (2015). Hacia una filosofía intercultural de la educación: enseñar derechos humanos en contextos (neo) coloniales. En: Ramírez Fernández, I. E. (Comp.). *Voces de la Filosofía de la Educación* (pp. 39-74). México: Ediciones del Lirio.

Bonilla, Alcira (2015). Algunas ideas para educar en derechos interculturales. En: Ramírez Hernández, I. E. (Coord.). *Tópicos de Filosofía y Educación para el Siglo XXI* (pp. 187-211). México: CLACSO.

Bonilla, Alcira y Vior, Eduardo J. (2014). *Ciudadanía y cultura* (inédito).

Declaración de Friburgo sobre Derechos Culturales (2007). Recuperado de: https://dhpedia.wikis.cc/wiki/Declaración_de_Friburgo

Descola, Philippe (2012). *Más allá de naturaleza y cultura*. Buenos Aires: Amorrortu.

Dussel, Enrique (2007). *Materiales para una política de la liberación*. Madrid / México: Plaza y Valdés.

Ellacuría, Ignacio (2010). Historización de los derechos humanos desde los pueblos oprimidos y las mayorías populares. En: Bartolomé, Castor (Org.). *Direito à justiça, memória e reparação*. São Leopoldo: Casa Leiria.

Faundes, Juan (2017). Construyendo un concepto intercultural para el reconocimiento de los pueblos indígenas en América Latina, mirada crítica desde Honneth. En: Sauerwald, Gregor y Salas Astraín, Ricardo (Eds.) (2017). *La cuestión del reconocimiento en América Latina* (pp. 93-106). Münster: LITverlag.

Fornet-Betancourt, Raúl (2002). *Modelle befreiender Theorie in der europäischen Philosophiegeschichte*. Frankfurt a. M. / London: IKO.

Fornet-Betancourt, Raúl (2011). *La filosofía intercultural y la dinámica del reconocimiento*. Temuco: Universidad Católica de Temuco.

Fornet-Betancourt, Raúl (2014). *Justicia, Restitución, Convivencia. Desafíos de la Filosofía Intercultural en América Latina*. Aachen: Wissenschaftsverlag Mainz.

Frazer, Nancy y Honneth, Axel (2003). *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Grimson, Alejandro A. (2011). *Los límites de la cultura*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.

Habermas, Jürgen (1994). Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State. En: Taylor, Charles, et alii. *Multiculturalism: examining the politics of recognition* (pp. 107-148). Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Honneth, Axel (2003). *Kampf und Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte. Mit einem neuen Nachwort*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Médici, Alejandro (2017). Ecología de liberación: sobre el reconocimiento y la fundamentación de los derechos de la naturaleza en el nuevo constitucionalismo transformador. *Abya-yala. Revista sobre acceso à justiça e direitos nas Américas* (Brasília), vol. 1, nº 2, abril-julio, 2017, 141-149.

Médici, Alejandro (2020). Alteridades radicales y derechos emergentes: ecológica de la liberación, derechos de la naturaleza. *Cuadernos de ASOFIL*, nº 7, diciembre, 2020, 6-8.

Pérez Marín, Mónica y Cruz Hernández, Sergio (2020). Identidades ecoculturales en disputa: una mirada a los conflictos ambientales relacionados con la pesca en México. *KEPES*, año 17, nº 21, enero-junio, 2020, 289-333.

Pizzi, Jovino (2017). Esferas del reconocimiento: hacia una perspectiva ibero-afro-indígena latinoamericana. En: Sauerwald, Gregor y Salas Astraín, Ricardo (Eds.) (2017). *La cuestión del reconocimiento en América Latina* (161-171). Münster: LITverlag.

Ricoeur, Paul (2004). *La lutte pour la reconnaissance et l'économie du don*. Paris : UNESCO.

Ricoeur, Paul (2005 [2004]). *Caminos del reconocimiento. Tres estudios*. Madrid: Trotta.

Rubinelli, María Luisa (2017). El reconocimiento del otro y de sí mismo en América Latina. En: Sauerwald, Gregor y Salas Astraín, Ricardo (Eds.) (2017). *La cuestión del reconocimiento en América Latina* (pp. 203-214). Münster: LITverlag.

Salas Astraín, Ricardo (2011). Reconocimiento, traducción y conflictividad. Las siempre conflictivas y nunca acabadas relaciones con los otros. En: Payàs, Gertrudis y Zavala, José (Eds.). *La mediación lingüístico-cultural en tiempos de guerra* (pp. 123-138). Temuco: Ediciones UC Temuco

Salas Astraín, Ricardo (2013). Desde el reconocimiento a la interculturalidad. Cuadernos del Pensamiento Latinoamericano. *Centro de Estudios del Pensamiento Latinoamericano*, Facultad de Humanidades, Universidad de Playa Ancha, Valparaíso, nº 20, 55-75.

Salas Astraín, Ricardo (2014). Debates teórico-metodológicos acerca de reconocimiento e interculturalidad. *F@ro*, nº 20.

Salas Astraín, Ricardo (2017) II. Ricardo Salas Astraín. Honneth en contextos asimétricos. En: Sauerwald, Gregor y Salas Astraín, Ricardo (Eds.) (2017). *La cuestión del reconocimiento en América Latina* (pp. 19-23). Münster: LITverlag.

Sánchez Rubio, David (2007). *Contra una cultura anestesiada de los derechos humanos*. San Luis Potosí: Facultad de Derecho, Universidad Autónoma de San Luis Potosí.

Sauerwald, Gregor y Salas Astraín, Ricardo (Eds.) (2017). *La cuestión del reconocimiento en América Latina. Perspectivas y problemas de la teoría político-social de Axel Honneth*. Münster: LITverlag.

Sauerwald, Gregor (2017). I. Gregor Sauerwald: Honneth en América Latina. En: Sauerwald, Gregor y Salas Astráin, Ricardo (Eds.) (2017). *La cuestión del reconocimiento en América Latina* (pp. 10-19). Münster: LITverlag.

Siegestleitner, A. y Knoepffler, N. (Hrgs.) (2005). *Menschenwürde im interkulturellen Dialog*. Freiburg: Alber.

Taylor, Charles et al. (1994). *Multiculturalism: examining the politics of recognition*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Tola, Florencia (2012). *Yo no estoy solo en mi cuerpo*. Buenos Aires: Biblos.