

VIAJES, ÉXODOS Y COLISIONES: REANIMANDO LAS CONVICCIONES EN UN MUNDO GLOBAL VIOLENTO. APORTES DESDE UNA ÉTICA INTERCULTURAL/ DECOLONIAL¹

**Travels, exoduses and collisions: reviving
convictions in a violent global world. Contributions
from an intercultural/decolonial ethic**

**Viagens, êxodos e colisões: reanimando convicções
em um mundo global violento. Contribuições a
partir de uma ética intercultural/decolonial**

Ricardo Salas Astrain

Núcleo de Estudios interétnicos e interculturales, Universidad Católica de Temuco
Temuco, Chile
rsalas@uct.cl

<https://orcid.org/0000-0003-4765-1567>

Resumen

El artículo propone resituar las plurales convicciones de las culturas y de los pueblos de la tierra en el marco de una discusión normativa ligada a la crisis ambiental planetaria. En las sistemáticas violencias, desplazamientos y éxodos de comunidades humanas e interminables procesos destructivos que sigue llevando adelante la dinámica del capital, se necesita un diálogo de axiologías para avanzar en una ética deontológica de tipo intercultural/decolonial.

Desde este giro intercultural/decolonial que define parte del pensamiento crítico actual, se analizan los graves problemas ambientales que afectan a la colisión de convicciones en los territorios interétnicos y sociedades periféricas, lo que supone vincular las convicciones con las normas. Por ello, se defiende la idea de lo que llevan adelante los pueblos indígenas que nos enseñan otras formas sapienciales y materiales de la vida definiendo ética, política y jurídicamente, las relaciones con todos los seres vivos: humanos y no humanos.

¹ Este artículo es producto del Proyecto Problemas y Perspectivas de una Teoría Contextual de la Justicia, del Núcleo de Estudios interétnicos e interculturales (NEII).

Palabras claves: convicción, ética, pensamiento crítico, violencia

Summary

The article proposes to relocate the plural convictions of the cultures and Peoples of the Earth in the framework of a normative discussion linked to the planetary environmental crisis. In the systematic violence, displacement and exodus of human communities and endless destructive processes that the dynamics of Capital continue to carry out, a dialogue of axiologies is needed to advance in an intercultural/decolonial deontological ethics. From this intercultural/decolonial turn that defines part of current critical thinking, the serious environmental problems that affect the collision of convictions in interethnic territories and peripheral societies are analyzed, which means linking convictions with norms. For this reason, the idea of what the indigenous peoples carry out is defended, as they teach us other sapiential and material forms of Life, defining ethically, politically and legally the relationships with all living beings: human and non-human.

Keywords: conviction, ethics, critical thinking, violence

Resumo

O artigo propõe recolocar as plurais convicções das culturas e dos Povos da Terra no marco de uma discussão normativa ligada à crise ambiental planetária. Nas sistemáticas violências, deslocamentos e êxodos de comunidades humanas e intermináveis processos destrutivos que continua levando adiante a dinâmica do Capital, é necessário um diálogo de axiologias para avançar em uma ética deontológica de tipo intercultural/decolonial. A partir desta virada intercultural/decolonial que define parte do pensamento crítico atual, analisam-se os graves problemas ambientais que afetam a colisão de convicções nos territórios interétnicos e sociedades periféricas, o que supõe vincular as convicções com as normas. Por isso, defende-se a ideia do que realizam os povos indígenas que nos ensinam outras formas sapienciais e materiais da Vida definindo ética, política e juridicamente as relações com todos os seres vivos: humanos e não humanos.

Palavras chaves: convicção, ética, pensamento crítico, violência

1. Introducción

En un sentido sociopolítico, la situación que vive el pueblo mapuche —no se diferencia de lo que acontece en muchos otros territorios interétnicos americanos—, junto con ser resultado de un lentísimo proceso de democratización de la sociedad chilena

postdictadura, es parte de las desastrosas consecuencias sociales de una forma unidimensional de entender la economía moderna, y hoy por la ideología neoliberal que invade todos los planos de la vida social (Silva y Guerra, 2017; Briones, 2019).

Parte de lo que acontece hoy en el proceso político constituyente en el Chile actual, implica entender las consecuencias de un país que fue laboratorio del neoliberalismo globalizado lo que implica entender el excesivo individualismo posesivo, que cruza la macroeconomía desregulando los sistemas productivos/distributivos y en forma particular desarticulando las formas tradicionales de vida, aumentando el racismo y la discriminación de la élite de la sociedad chilena y que afecta muy en particular a los sectores populares y especialmente, a los pueblos autóctonos (Richards, 2016), y por cierto a la población migrante en el país.

En este marco quisiera plantear algunas problemáticas ambientales respecto de las profundas convicciones y demandas territoriales del pueblo mapuche que sigue defendiendo, hasta el día de hoy, sus propias convicciones y ancestrales modos de entender el arraigo a la tierra originaria y sus formas de producción (Salas, 2019a).

El movimiento social mapuche ha ido levantado en las últimas décadas una fuerte crítica al modelo instrumental y cortoplacista de las empresas multinacionales que pretenden explotar desmedida y rápidamente, los recursos naturales del territorio lo que ha sido duramente reprimido por el estado chileno.

En el marco de este conflicto y fruto de la participación en la Comisión Presidencial por la Araucanía nuestro enfoque interpretativo se vio confrontado a discusiones y a diferentes grupos de interés en torno a los distintos aspectos del desarrollo económico y productivo que sería preciso considerar. Nos ha interesado indagar cómo en el seno de los actores relevantes y de las comunidades del Ngulumapu se viene interpretando el conflicto interétnico que desde ya hace varios años se ha posicionado de la agenda política regional y nacional acerca de la cuestión del codesarrollo.

Este proceso conflictivo en general ha sido descuidado por las autoridades chilenas, en particular las elites políticas y empresariales de la capital, que han tendido a reaccionar en forma defensiva y luego criminalizar las protestas, y consideran unilateralmente, los derechos de los proyectos empresariales sin referencia a los derechos económicos, políticos y culturales de los pueblos indígenas (Guerrero, 2021).

2. El pensamiento crítico en el giro intercultural/decolonial

Frente a la destrucción y el deterioro de los ecosistemas y las sociedades periféricas, hoy tenemos una imperiosa necesidad de reconstruir las teorías de la justicia y del reconocimiento de la tradición europeas y norteamericanas,

para que respondan a estos nuevos desafíos (Allen, 2016). Necesitamos particularmente en América Latina teorías de la justicia y del reconocimiento que efectivamente, entren a discutir temas significativos para los pueblos originarios como la cuestión de la plurinacionalidad de nuestras sociedades, las autonomías que tienen los pueblos indígenas y el derecho a la autodeterminación de sus territorios.

Se trata entonces de bosquejar una propuesta política contextualizada que no se hace desde principios, sino que se basa en las luchas sociales y culturales por la identidad donde se encuentran las pequeñas y las grandes historias de las comunidades que permitan proyectar sociedades democráticas justas con muchos otros sectores sociales, con el fin de lograr superar los contextos asimétricos del poder.

No hay espacio aquí para poder elaborar esta perspectiva, que ya hemos delineado en otros trabajos en estos últimos años (Salas, 2019, 2020 y 2021), pero me parece que hay dos cuestiones teóricas en las que nos pueden aportar las grandes posturas que están presente en el debate político de la teoría crítica actual en su acervo europeo.

Forst (2014), desarrolla una idea acerca del principio de justificación como un elemento fundamental de legitimidad de las relaciones de los

pueblos y de los sujetos, y ahí hay todo un planteo relevante que nos permitiría unirnos a una tradición de tipo kantiana y obviamente, con todo el legado posterior que ha recibido, y la profundización que ha tenido en los proyectos de fundamentación de la ética del discurso en K. O. Apel y J. Habermas, y que nos ha llevado a sostener el estrecho lazo entre axiología y deontología como sostuvimos hace más de 20 años en la *Ética Intercultural*.

Por otro lado, me parece que abre también este nexo que ayuda a establecer un diálogo entre los temas medioambientales con la teoría del reconocimiento y de la justicia (Sauerwald y Salas, 2017), la perspectiva que viene reelaborando los filósofos Renault y Lazzeri, destacando que el sentido actual del reconocimiento se debe visualizar hoy a partir de las experiencias negativas (Salas, 2020b).

Este elemento clave de la lucha de emancipación tiene mucho que ver con el deterioro del planeta y se puede calibrar lo que ellos llaman las experiencias sociales de injusticia. Esto me parece fundamental para poder superar todas estas formas científicas ideologizadas y que no pocas veces están ligadas al racismo, a la discriminación y a la violencia.

En contra de lo que aparece en los grandes medios de desinformación

consideramos que las experiencias de defensa de los territorios y de sus ecosistemas posibilitan efectivamente, avanzar en una concepción filosófica crítica que nos permita a nosotros los filósofos y a los teóricos de las ciencias sociales y política entrar a hacer unos planteamientos fundamentales en el terreno de las convicciones y normas en ecología.

Lo central de la perspectiva contextualizada que llevamos adelante junto a otros colegas europeos y latinoamericanos, es la elaboración de una teoría crítica que vuelve a destacar la relevancia de los contextos de la justicia (Olivé, 2004), que es fundamental para entender hoy plurales formas de pensamiento moral, político y económico y por ello, ciertamente, hay que dialogar con la cuestión de la justificación de los derechos, tal como lo ha planteado Forst (2014), pero también atendiendo a las diversas críticas que ha recibido de parte de la corriente poscolonial donde (Allen, 2016; Renault, 2017).

En este marco, no se trata solo de entender con profundidad lo que ha significado el genocidio no solo de pueblos indígenas y africanos traídos a América, sino de entender el grave deterioro de los ecosistemas en que se sustenta la vida del planeta. Y esto nos parece que es el punto nodal de una crítica política del despojo y de la

explotación inescrupulosa de los territorios, lo que tiene que mostrar esta interdependencia de las historias locales y globales marcadas por la cruda conquista y las pautas de las empresas económicas coloniales y neocoloniales. Se requiere entender como el sufrimiento que han vivido los pueblos indígenas atraviesa toda América desde Norteamérica hasta la Patagonia desde hace siglos hasta nuestros días.

Esta propuesta abre fenomenológicamente, las teorías del reconocimiento al ámbito de las experiencias de injusticia, que nos llevarían a cualificar de otro modo los sufrimientos de los indígenas que palpan y sienten la destrucción progresiva de su medio vital, y que se trasuntan en las diversas demandas ambientales y políticas de los diversos territorios interétnicos.

Esta idea del sufrimiento llama a nuevos ejercicios de “hermenéutica diatópicas” y de lo que cabe denominar “justicia entre saberes” y “ecología de saberes”. Por ello, concebimos que las relaciones de las distintas formas de existencia de los humanos que configuran los diferentes pueblos, colectivos y comunidades humanas, son siempre diversas y difícilmente, subsumibles a categorías abstractas integradas que presupone el universalismo abstracto.

Así como aludimos a experiencias de sufrimientos heterogéneas de los

humanos así deberíamos hacerlo con estas complejas y disímiles relaciones con todos los seres vivos (humanos-no humanos) y los inertes. Las sensibilidades humanas se encuentran en una diversidad del mundo de lo sensible, de los que nos une a todas las especies en la aventura planetaria. Esto nos plantea el modo de entender los desafíos de una ética biocéntrica y particularmente, las tensiones y los conflictos que generan las políticas ambientales en los territorios interétnicos (Gudynas, 2019), y ciertas exigencias universalizables.

3. El Buen Vivir de los pueblos indígenas

La cuestión álgida de las economías latinoamericanas consiste en que efectivamente, un modelo neoliberal de la economía no respeta los modelos propios de vida y de satisfacción de necesidades, lo que se denomina entre los pueblos indígenas, el Buen Vivir (*Küme Mongen*). Es decir, hay una conciencia generalizada que manifiesta que las pautas tradicionales de bienestar del mundo mapuche son integrales y responden a una cosmovisión de respeto por el conjunto de la vida humana y no humana.

Por ello, la mayor carencia en el discurso gubernamental de los últimos años en Chile y en Argentina ha sido soslayar el estatuto político intercultural a lo que se denomina “desarrollo”. En general, en este contexto económico

donde predominan las políticas neoliberales actuales no hay cabida para enfoques alternativos de las necesidades en la macroeconomía: todo desarrollo es simplemente considerado en términos productivos y cuantitativos.

Lo que hoy es patente es que entendido de dicha manera no se trasunta en beneficios para todos los habitantes del territorio, y por ello, si se quiere avanzar en un diálogo razonable se requiere asumir definitivamente, las exigencias éticas y políticas del Buen Vivir, en lengua mapuche: *Küme Mongen* (Gómez, 2016; Quidel, 2020).

Por el Buen Vivir cabe entender, una relación con todos los seres vivos en su intimidad (*Itrofill mongen*); este concepto mapuche es clave para profundizar derechos humanos que no solo se reducen a una identidad cultural, como a veces se da en una interpretación sesgada de los derechos indígenas en las teorías multiculturales del reconocimiento, sino que refiere esencialmente, al conjunto de los derechos económicos, políticos y sociales que son centrales en la propuesta de los derechos económicos de los pueblos de la tierra y de los pueblos indígenas. Ciertamente, hay una disputa entre el llamado derecho al crecimiento económico al que propenden los estados junto con las empresas multinacionales y el conjunto de esos con otros derechos que son significativos para todos.

En el trasfondo, los debates respecto de la fricción de las convicciones de los seres humanos, se dan porque no reconocen los valores propios de los pueblos indígenas, y radica en que las políticas estatales no reconocen el derecho consuetudinario (*azmapu*), ya que en sus propias pautas tradicionales las comunidades indígenas tienen una claridad cultural respecto de cómo producir y cómo distribuir sus bienes y recursos en vistas a responder a sus necesidades humanas (Antona, 2014).

Sin embargo, se sabe que desde la llegada de los conquistadores, los hacendados y los colonos, se entiende la economía a través de finalidades que no son propias al mundo indígena, sino que sigue los intereses de los recién llegados. Dicho así, las metas de enriquecimiento, o de rentabilidad, menos aún las ganancias rápidas no entran al interior del saber tradicional indígena. El punto de la discusión es que los pueblos originarios conciben estas prácticas económicas dentro de matrices estrictamente comunitarias y religioso-simbólicas en que el concepto de derecho individual del liberalismo y de la modernidad capitalista es dejado de lado.

Ya hemos indicado que las actividades económicas tradicionales no son suficientemente reconocidas en las políticas del desarrollo instrumental que llevan adelante los

estados y sus instituciones, lo que implica que estas estrategias económicas tradicionales son más bien consideradas obstáculos para el logro del crecimiento productivo.

En muchos fondos y concursos gubernamentales se usan criterios para definir propuestas viables o inviables para categorizar y apoyar los proyectos que proponen las comunidades indígenas; esto conlleva que los programas económicos que levantan los gobiernos funcionan solo en la medida que las comunidades se acoplan a las propuestas y los proyectos desarrollistas que se piensan desde una lógica mercantilizada y de plena inserción en el mercado internacional. En otras palabras, el derecho a practicar una economía interna propia de las comunidades culmina casi siempre subordinada al libre mercado que lideran las empresas internacionales hegemónicas (Salas, 2019 b).

No obstante, durante todo este largo proceso de relaciones socioculturales entre un pueblo mapuche que ha reivindicado permanentemente su identidad y sus rasgos culturales persistentes, por una parte, y un poder hegemónico, por la otra, la relación ha sido marcadamente asimétrica, hasta el punto de la negación, que ha implicado –más allá de algunos círculos, principalmente, académicos y de organizaciones no gubernamentales– un

desconocimiento profundo del pueblo mapuche, de su cultura, de su lengua, de su espiritualidad y de la lucha permanente que ha sostenido por cinco siglos para defender sus formas de vida (*az mogen*).

Así, por ejemplo, aunque existe desde hace tiempo el conocimiento suficiente para comprender la espiritualidad mapuche, su organización política, la presencia vigente y efectiva de los ancestros en los territorios y en sus modos de producción, las alianzas entre los linajes, las relaciones complejas entre el *ixofij mogen*, las prácticas productivas y la vida económica de los *lof*, las políticas del Estado tienden a reducirse al establecimiento de relaciones sobre la base de una economía instrumental y neoliberalizada, dejando fuera el complejo entramado de modos de producción de la economía mapuche y de su vinculación permanente con dimensiones espirituales, sociales y prácticas basadas en el *mapun kimün* y *mapun rakizuum*.

Los conceptos de *mapun kimün* y *mapun rakizuum* relevan la condición de integralidad de una discusión necesaria sobre las diferentes miradas del desarrollo, es decir, la comprensión de cómo las distintas dimensiones espirituales, cognitivas, sociales y prácticas se interrelacionan para generar una concepción holística del mundo y un

modo particular de construcción de conocimiento (*kimün*).

La noción *mapun* supone asentar y situar desde la mirada territorial mapuche un modo de conocer y concebir la realidad, el mundo natural y social, así como también, un modo particular de hacer. En este sentido, admite una construcción desde una racionalidad propia acerca del mundo y de las cosas. La noción de *kimün*, por su parte, da cuenta de cómo los conocimientos construidos requieren de un proceso reflexivo que se expresa en una ruta específica propia (*inatuzugun*) (Quidel, 2020, pp. 59-88).

4. Colisión de las convicciones ambientales

La primera dificultad de un diálogo entre saberes es precisar los lugares de enunciación, el tipo de lengua en que situará tal diálogo axiológico sobre el Buen Vivir. Lo primero que cabe señalar es que argumentar en el marco de un pensamiento ambiental moderno probablemente, no sea entendido del mismo modo en las lenguas indígenas.

Pero, aunque los saberes originarios propios y las praxis de acción de los diversos pueblos indígenas americanos no pueden seguir y compartir dicha visión lógica unitaria propia de la ecología que se formula en lenguas modernas, no se sigue tal como lo

demuestra el caso del *mapuzungun* que los mapuches no comprendan que el destino del *che* se juega en su interacción con todo lo viviente (*itrofill mongen*), ya que ahí se juega la posibilidad del vivir bien (*Küme Mongen*).

En nuestros diálogos de estos últimos años con los planteos de Sirio López y con Enrique Leff, inspirados en estas nociones mapuches, tenemos que conceder que el punto de partida que debiera guiarnos en un genuino aprendizaje intercultural e interétnico, es el sentido de lo que los mapuches denominan *Mapün Kimün* en él existen un conjunto de nociones y categorías etnoculturales que refieren a las relaciones espirituales profundas, reales y simbólicas, entre la Tierra (Mapu), y las personas que la habitan (*che*) y el conjunto de todos los seres vivientes (*itrofill mongen*), eso que llamaríamos en lenguas occidentales animales, plantas, y seres inanimados.

En otras palabras, el Buen Vivir se enraiza siempre desde axiologías particulares y específicas de los pueblos de la tierra, pero contiene una dinámica que puede llevarse a través de la metáfora del diálogo, a un orden deontológico del espacio de las razones que permiten cautelar la vida para todos los seres humanos: vivientes y no vivientes como parte relevante de un pensamiento crítico ambiental.

La posibilidad del diálogo intercultural/decolonial surge en la reivindicación de las convicciones, tal como se expresan en las lenguas indígenas. Aquí la palabra clave sigue siendo, en ese sentido crítico ambiental, la noción *Itrofill mongen*, esta es una expresión emblemática que el saber mapuche empleaba mucho antes que surgiera entre nosotros los occidentales la preocupación ambiental por el deterioro de la vida planetaria producto de un modelo industrial.

En el mundo mapuche existen varias expresiones como *wenumapo*, *newen*, *Itrofill mongen* que no es fácil encontrarles una traducción equivalente en las lenguas modernas, y es aquí donde se juega quizás las posibilidades de eso que Panikkar denominaba el diálogo de cotraductores como parte de un genuino diálogo de saberes (Leff, 2021).

Si podríamos traducirlas como el complejo conjunto de la vida o la interacción de todos los seres existentes, o algo que fuera aceptable en el mundo mapuche, tendríamos que rendirnos a la evidencia de que estamos en el campo semántico del fluir de los vivientes (*Mongen*), lo que supone que no existe así en dicha lengua, una separación ontológica entre los diversos tipos de seres vivientes, lo que implicaría la no separación entre los humanos y los no humanos.

En otras lenguas indoamericanas se encuentra este prisma y notables expresiones que denotan unos saberes invisibilizados por las ciencias y por la filosofía académica, y que refieren a esta unidad de todo lo que vive, y no solo en sentido de lo que denominamos ser vivo, sino de todos los seres que pueblan el cosmos, y que responden a una dinámica de equilibrios relativos. Lo que llamaría a un filósofo a pensar si esta distinción es efectivamente, universal o bien se requiere ubicarla y pensarla a partir de las virtualidades de una ética biocéntrica y de los contextos bioculturales.

Para decirlo de una manera más enfática, en los no humanos existen formas vitales y virtualidades que nos identifican y caracterizan en nuestra misma humanidad. Para expresarlo de un modo más polémico, estas sabidurías ancestrales nos dejan entender que los mal llamados “animales” no solo tienen vida, sino que tienen múltiples relaciones con los nichos ecológicos.

Por eso las ideas expuestas dialogan con la perspectiva ecomunitarista de López Velasco, que es irrenunciablemente socioambiental, como lo exigen las tres normas éticas fundamentales en la que se basa; la tercera, en particular, nos obliga a velar por la salud de la naturaleza humana y no humana. (López Velasco, 2017).

En este plano su norma ecológica tiene convergencias con el *Mapün Kimün* centrado en esa clave de la expresión *Itrofill mongen* entendida como la relación intrínseca de la vida en su magnificencia holística, en definitiva, del destino común de toda la naturaleza viva y de todos los seres humanos llamados a ser personas *che*. (Quidel, 2020).

Pero si el saber mapuche y las sabidurías de la tierra nos previenen de algo que recién comenzamos a atisbar en nuestra visión moderna es que, en los procesos de percepción, de sensibilidad y de acción de los llamados animales por occidente existe un potencial de vivencias y convivencias que recién comenzamos a fijarnos en todas sus dimensiones reales y simbólicas en un pensamiento crítico ambiental.

Esto ya aparece en el enfoque del filósofo canadiense James Tully cuando recuerda que el conocimiento indígena conceptualizó mucho antes que nuestra época la interconexión humana con la tierra como relaciones de regalo-reciprocidad y como modelo para las relaciones sociales de las prácticas de ciudadanía no violenta e incluye las relaciones con el mundo no humano.

Tully sostiene que los *homo sapiens* deberían verse a sí mismos como ciudadanos cívicos interdependientes de las relaciones ecológicas en

las que viven, respiran y tienen su ser. Como tales, tienen la responsabilidad de cuidar y mantener estas relaciones en reciprocidad e interdependencia. (Tully, 2019).

Queremos, para ir terminando, reelaborar aquí una propuesta intercultural/decolonial que ya venimos trabajando a partir de un planteamiento de una ética ambiental que se busca desplegar en las interconexiones sociobiológicas de los territorios interétnicos de esta América (Salas, 2010, 2011, 2019) hacia las ontologías relacionales.

A partir de los ambientes heterogéneos y de diversidad, lo que denomino en mis trabajos como contextos “asimétricos” en que se asientan los pueblos indígenas, apunto a mostrar la superposición, la ambivalencia y las limitaciones que tienen los proyectos económico-vitales de todos los pueblos en las lenguas modernas dominantes.

Al relevar los contextos interculturales e interétnicos de la ética ambiental, quiero destacar que la compleja crisis ambiental de los territorios interétnicos no se puede desvincular de las plurales matrices culturales en que viven los pueblos de la tierra, y que se plasman en sus múltiples y complejas sabidurías y prácticas de relación de los humanos y los no humanos y que pueden ser comprendidas en partes

por las lenguas modernas y los conocimientos que detentamos hoy.

La ética ambiental y la ecología política ha tenido avances sustantivos en relación con el cuestionamiento de las maneras de habitar que se ha difundido por el sistema capitalista neoliberal, y a prevenir las desastrosas consecuencias que tiene para la totalidad de la vida planetaria y las exigencias valóricas y normativas que requiere la supervivencia en un planeta que camina por un precipicio, y a lo que se aplicaría adecuadamente, la expresión sintética del capitalismo por Hinkelammert como la situación del “nihilismo al desnudo” y del mercado como Ser Supremo (Hinkelammert, 2018).

La ética ambiental de tipo occidental recién nos empieza a entregar tales niveles de conciencia de la fragilidad del proyecto civilizacional que mantienen los estados con economías poderosas y que se han beneficiado con la globalización fáctica, pero no destaca suficientemente como se palpa, se siente y se sufre desde estos pueblos que padecen el colapso, el holocausto y la pérdida definitiva de sus relaciones con todo lo viviente.

Empero, esta idea no la consideramos solo en clave ecológica, sino que refiere a una situación económica del conjunto de la humanidad y donde requerimos seguir prestando

atención a lo que acontece a los seres humanos vulnerables, colectivos precarizados y sectores sociales pauperizados (Renault, 2017), y a las formas de sufrimiento experimentado humanos y no humanos.

Con esto queremos decir que pensar la injusticia como un modo que da cuenta del deterioro de las relaciones que tenemos todos los seres sintientes y que alude también, a la pérdida de las múltiples diferenciaciones que mantienen todos los seres vivos que no pueden ser reducidos a lo que nuestra lógica científica denomina especies o a clasificaciones, sino como sufrimientos que se experimentan por seres humanos y no humanos como pérdida de su vinculación vital y existencial.

Las críticas interculturales y decoloniales ayudan hoy a no quedar atrapados en la lógica predominante de las lenguas occidentales y a caer en cuenta de las limitaciones de lenguajes derivados de un pensamiento occidental y hegemónico, deudor de la formalización de lo real por parte del cartesianismo que sigue pensando en términos de universalidad, homogenización y abstracción al interior de los márgenes del vínculo de la unidad y de la diversidad de la humanidad.

Sostenemos, por último, que a pesar de los relevantes esfuerzos y de las diferentes posturas por romper el

paradigma de la modernidad universalista se sigue desconociendo la apertura a las lenguas indígenas y a sus mundos de vida, donde aparecen los modos de existencia heterogénea de las comunidades humanas y sobre todo de sus heterogéneos modos de vinculación con los diversos tipos de seres no humanos, que no se dejan reducir a construcción y jerarquización epistémica de las especies y de eso que llamamos la estructura de los ecosistemas.

Al parecer hay que avanzar en un diálogo con esas lenguas autóctonas que nos pueden enseñar como las convicciones de todos los seres humanos han elaborado una serie de sentidos y significados que refieren no solo a una relación entre seres humanos entre sí, en sociedad, sino también a instruirnos en las relaciones existentes entre los humanos y no humanos que nos empiezan a aparecer significativas hoy.

En esto, hay que recobrar una mirada y unos asuntos que se piensa y se siente desde muchos milenios y que han quedado plasmados en las lenguas indígenas. Ellas refieren a una otra mirada biosocial y biocultural de los pueblos de la tierra, como denomina E. Leff, que los pueblos autóctonos se plantearon, en su lento proceso de interacción con los territorios, la comprensión del sentido del habitar humano y en territorios específicos y muchas veces con convicciones diferenciadas.

5. Un epílogo que no concluye

La relación entre las convicciones y las argumentaciones es un capítulo relevante de los vínculos entre los valores y las normas, y justamente, la ética intercultural/decolonial que desplegamos nos entrega unas hipótesis relevantes para el pensamiento crítico ambiental. Esto es crucial para entender las situaciones que afectan al mundo en estos últimos años de 2021-2022, marcados por el deterioro creciente de las relaciones entre los pueblos y de los pueblos con los ecosistemas.

Para comprender cada una de estas temáticas y dimensiones es preciso volver a lo que las autoridades y los colegas mapuches citados, denominan en su lengua, *Mapün Kimün* (lo entenderemos aquí como sabiduría mapuche o sabiduría ancestral). En esta síntesis el punto definitorio que se nos plantea es como vincular la cuestión del Buen Vivir con el Mal Vivir que es lo que predomina en la mayoría de los territorios interétnicos americanos y en la mayor parte de las sociedades periféricas.

Por decirlo de un modo mucho más dramático en relación con la violencia que está a la base de los flujos de millones de personas desplazadas que escapan a las sequías, a las hambrunas y a las guerras. Si reflexionamos sobre las crudezas de las imágenes de las situaciones de las guerras y

de los violentos acontecimientos que afectan a la humanidad en relación con los desplazamientos y éxodos de millones de personas, y las contrastamos con las imposturas y falta de convicciones éticas y políticas de los dirigentes de las grandes economías y de los líderes militares, podrían llevar a sostener la idea de una imposibilidad de una ética y política de la convivencia, pero me parece que esta postura es incorrecta. La postura pesimista solo se puede sostener en la evidencia fáctica del papel de potencias y empresas globales, pero desde esas posturas no se puede desprender un futuro común ni compartido.

Incluso más, la genuina convivencia de los pueblos de la tierra y los pueblos originarios no puede ser producto de la desinformación elaborada a partir de los sofisticados sistemas de publicidad y propaganda, y del modo unilateral del abuso de la información por los sistemas de inteligencia.

La convivencia es siempre parte de una comunicación entre las partes y no de los señores de la guerra. Nuestra postura es que a pesar de que estos espacios de manipulación acontecen fácticamente, en todas las sociedades, ello no es suficiente para sostener que no hay posibilidades para un pensamiento crítico que nos abra creativamente a unas nuevas utopías que ayuden a hacernos una idea clara de lo que subyace

verdaderamente, en el sentido y el significado de las convicciones para el devenir de todas las personas y de la dignidad de los diversos seres humanos, pueblos de la tierra y culturas.

Nos parece que hasta donde se conoce, el papel de las ideologías de la destrucción y de la violencia en donde se viene proyectando la capacidad destructiva de los armamentos posibilitados por la tecnociencia y la lógica expansiva del capital, no logra crear un sentido de la humanidad y menos aún de hacernos parte de una casa común.

Cada uno de estos eventos dramáticos ayuda a entender como los conflictos valóricos siguen siendo decisivos para comprender el desafío de unas deontologías básicas, donde se juegan las normas políticas y jurídicas de la humanidad. Se puede proponer algunas hipótesis ético-políticas en función de las valoraciones en que se basan las axiologías en juego.

En el marco de una teoría contextual de la justicia y de la solidaridad humana queremos destacar una axiología apropiada al desenvolvimiento de las convicciones culturales arraigadas, y un pensar deontológico que propugna la evidente responsabilidad que tienen también, los países periféricos en el orden mundial. Este no solo se gesta en función de los intereses de los más poderosos, sino en la generación de

relaciones de intercambio y solidaridad que da el pleno sentido que puede alcanzar convicción y argumentación para la elaboración de un pensamiento ambiental crítico de un mundo común.

Esta dificultad de hacer dialogar las convicciones diferenciadas, si bien coadyuva a los procesos de destructividad inherentes a las culturas de violencia y de guerra, no imposibilita un pensar crítico que implica el sentido humano de la vida planetaria en su conjunto. Pensamos que no se puede marginar el sentido de las convicciones éticas y de lo que puede superar el imperio de las armas. Desde donde se lo analice la destrucción de las vidas humanas, no humanas y la degradación de los ecosistemas y territorios es una prueba de las limitaciones que ha tenido el pensamiento crítico para hacer avanzar en una comprensión de una cultura centrada en la convivencia, en la no violencia y en los esfuerzos creativos para pensar la cooperación y la solidaridad de los diferentes.

En este trabajo hemos presentado algunas breves reflexiones desde una ética intercultural que nos ayuden a profundizar nuestras convicciones e ideas morales acerca de un orden global y entregarles algunas ideas básicas que tengan sentido para un pensamiento ambiental crítico e intercultural, pensando que en la destrucción de los ecosistemas se vive el mayor problema

de la confrontación de convicciones acerca de los seres vivos, humanos y no humanos, y donde se requiere elaborar esa ética compartida de ser partes de un mismo planeta.

Siguiendo las ideas antes mencionadas, se observa que en general, a pesar de la profundización del diálogo entre saberes seguimos en deuda con los modos de comprensión y valoración de la vida por parte de los pueblos de la tierra. Tres puntos quiero subrayar para cerrar este debate, para superar la vía de las armas, y que tengamos más en cuenta la vía de las almas pacíficas de los pueblos confrontadas a un destino común:

1. Una ética intercultural de las convicciones supone siempre la travesía, el éxodo y el sentido de caminar con una comunidad de vida.
2. Una visión ético-política para que sea crítica requiere recuperar los principales hitos de las memorias de los seres humanos que nos precedieron y sus proyecciones en nuestro difícil presente epocal y que ayude a esquivar los escollos de la violencia fanática.
3. Una ética abierta a nuevos caminos de humanización, y que

tenga como trasfondo la posibilidad de un orden jurídico genuinamente, mundial que incorpore los derechos de los pueblos de la tierra, o sea partir de los desafíos geopolíticos que mantiene el vínculo justo entre los países periféricos, los imperios y economías globales.

6. Referencias

- Allen, A. (2016). *The End of Progress: Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory*. Press University of Pittsburg.
- Antona, J. (2014). *Los derechos humanos de los pueblos indígenas. El Az Mapu y el caso mapuche*. Ediciones UCT.
- Briones, C. (2019). *Conflictividades interculturales*. Universidad de Guadalajara-CALAS, 2019.
- Forst, R. (2014). *Justificación y crítica. Perspectivas de una teoría crítica de la política*. Katz Editores.
- Gómez, A. (2016). *Capitalismo y nihilismo*. Ediciones desde Abajo.
- Gudynas, E. (2019). *Los derechos de la naturaleza. Ética biocéntrica y políticas ambientales*, Ediciones Quimantú.
- Guerrero, A. L. (2021). *Las empresas transnacionales y los derechos humanos: debates desde América Latina, México*, UNAM.

- Hinkelammert, F. (2018). *Totalitarismo del Mercado. El mercado capitalista como Ser Supremo*. Ediciones Akal México.
- Leff, E. (2021). *Los conflictos de la vida*. Siglo XXI Ediciones.
- López Velasco, S. (2017). *Contribuição à teoria da democracia: uma perspectiva ecomunitarista*. [recurso eletrônico]. Editora Fi.
- Olivé, L. (2004). *Justicia e interculturalismo*. UNAM.
- Quidel, J. (2020). *La noción mapuche de che (persona)*. Tesis de doctorado en Antropología Social. Instituto de filosofía y ciencias humanas de la Universidad Estadual de Campinas.
- Renault, E. (2017). *L'expérience de l'injustice. Essai sur la Théorie de la reconnaissance*. Éditions La Découverte.
- Richards, P. (2016). *Racismo. El modelo chileno y el multiculturalismo neoliberal bajo la Concertación 1990-2010*. Pehuén.
- Salas, R. (2010). Saberes y sociedad del conocimiento. Una perspectiva intercultural de la ética y del medioambiente, en *El desafío del conocimiento para América Latina*. Ediciones IDEA. 285-301.
- Salas, R. (2011). Intersubjetividad, memoria y reconocimiento. Perspectivas interculturales de la ética y del medioambiente. *Revista brasileira Desenvolvimento e Meio Ambiente*. (23), 11-23.
- Salas R. (2019a). Democracia, territorio y conflictos interétnicos en Wallmapu, en Org. Antonio Gludeior Brasil, *Democracia no século XXI: crise, desafios e perspectivas*, Sao Paulo, ANPOF, 227-239.
- Salas R. (2019b). Justicia contextual, derechos indígenas y empresas multinacionales en Ngulumapu (Chile). *Revista Nuestra América*, 7 (14), 315-336.
- Salas, R. (2019c). Contexto, justicia y universalidad en la filosofía política actual. Algunas críticas y aportes a la Teoría de la Justicia de Habermas. *Estudios Políticos* (55), 163-181. <https://doi.org/10.17533/udea.espo.n55a08>
- Salas R. (2020a). Teoría crítica, política contextual y derechos en América Latina. Notas para una teoría política de los derechos humanos, *Revista Encuentro Latinoamericano*, segunda época, 4, (1), 30-45. <https://ojs.fhce.edu.uy/index.php/enclat/article/view/615/526>
- Salas, R. (2020b). Poderes coloniales, violencias y territorios interétnicos. *Revista Wirapuru* (2), 40-53. http://www.wirapuru.cl/imagenes/pdf/2020/2/art04_40_53.pdf
- Salas R. (2021). Poderes coloniales, violencias y territorios interétnicos. *Revista Wirapuru* (2), pp.40-53.

http://www.wirapuru.cl/images/pdf/2020/2/art04_40_53.pdf

Sauerwald, G., y Salas, R. (2017). *La cuestión del reconocimiento en América Latina. Perspectivas y problemas de la teoría político-social de Axel Honneth*. Lit Verlag. *Hermenéutica Intercultural Revista de Filosofía*. (29), 209-224. <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/6510185.pdf>

Silva, H. y Guerra, F. (2017). *Derechos humanos y pueblos indígenas en Chile hoy: las amenazas al agua, a la biodiversidad y a la protesta social*. Observatorio Ciudadano. <https://observatorio.cl/wp-content/uploads/2018/05/derechos-de-los-pueblos-indigenas-oc-fhb.pdf>

Tully, J. (2019). Life Sustains Life 1: Value: Social and Ecological, in BILGRAMI A., ed. *Nature and Value*. Columbia, University Press. <https://doi.org/10.7312/bilg19462-014>

BIOGRAFIA DE LA PERSONA AUTORA

Ricardo Florentino Salas Astrain, filósofo chileno, nacido en la ciudad de Rengo. Es profesor de Filosofía (1981) y Licenciado en filosofía (1984) de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Se doctoró en la Université Catholique de Louvain (1989). Es director del Doctorado de Estudios Interculturales de la Universidad Católica de Temuco, Chile. Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-4765-1567>. Correo electrónico: rsalas@uct.cl