

CAPÍTULO III

Filosofía, epistemología y política: las vicisitudes de los estudios interculturales

Ricardo Salas Astrain
Universidad Católica de Temuco-Chile
rsalas@uct.cl
<https://orcid.org/0000-0003-4765-1567>

Introducción

En el marco del círculo fuego quiero exponer una hipótesis acerca del papel que asumen los estudios interculturales-decoloniales en nuestras universidades y centros de investigación en las últimas décadas en América Latina. Nos encontramos hoy con varios hitos distintos a lo que aconteció hace un par de décadas, cuando irrumpía con fuerza la cuestión intercultural en las universidades. En el título propuesto quiero dar cuenta de una conciencia naciente en estos últimos años; seguimos haciendo frente a un conjunto de nuevas “vicisitudes” teóricas y prácticas que no solo refieren al contexto pandémico y la polarización creciente que aflige a todo el planeta, sino que también, refieren a presupuestos, problemas y discusiones que hablan de un largo despliegue de los estudios interculturales y decoloniales en múltiples mundos de vida; en las luchas de los movimientos étnico, sociales y en especial, en el proceso de descolonización de los pueblos indígenas, que han permitido aflorar

la relevancia de los contextos sociohistóricos para pensar las interacciones y fricciones culturales.

Dicho de otro modo, me parece que estamos cerrando una primera etapa de valorización del pluralismo y de las diferencias en los estudios interculturales e iniciando una segunda, donde se plantea de una manera más clara el problema del “poder”, de los procesos de dominación y subalternaciones en juego en medio de esas interacciones. Se podría decir, que vamos transitando gradualmente a una nueva fase: la política del conocimiento, como lo dejan entrever las expresiones de “injusticia cognitiva”, “violencia epistémica”, “epistemicidio”, que tienen su contraparte en la búsqueda del “diálogo de saberes”, “ecología del saber” y “justicia entre saberes”. Dichas categorías polarizadas nos invitan a asumir la forma de gestar un encuentro genuino entre saberes, y la crítica a la adhesión injustificada a las pautas de una “ciencia hegemónica” (Fornet-Betancourt, 2017). Se puede inferir entonces que la discusión de las últimas décadas ya superó el primer momento de instalación del debate intercultural y decolonial en nuestras universidades, y donde la tarea propuesta ahora es el despliegue de una ecología de los saberes y donde los diálogos de saberes es un asunto, de cierto modo, que los estudios van incorporando. Empero, el asunto que nos ocupa hoy es reflexionar cuáles son las implicancias políticas de esta discusión acerca de la ciencia universal y de los saberes culturales comunitarios que involucra esta ecología de los saberes para una visión universalista de la ciencia y del sentido de las pautas de la “ciencia mundial” en las instituciones universitarias.

Me propongo explicitar conjuntamente: (1), las implicancias filosóficas, epistemológicas y ético-políticas que llevan a precisar y des-implicar los complejos horizontes de este momento epistémico, que siendo propios de la crisis de las de la razón occidental, nos ponen (2) frente a una discusión acerca de los sentidos emergentes de las contextualidades; (3) nos obligan a proponer un pensamiento político que haga frente a las enormes dificultades actuales de la convivencia sociopolítica y el desbordamiento de la co-existencia entre

los humanos y no humanos, y nos exigen definir (4), las perspectivas del nuevo horizonte de estos estudios interculturales, en lugares de enunciación ligados al frágil mundo de la vida.

Esta conjunción entre filosofía, epistemología y política, es parte de un talante político global que alude aquí a los graves y dramáticos problemas que vivimos en la sociedades periféricas y donde, las referencias a la filosofía política y a la ética intercultural no nacen de un diagnóstico abstracto de las relaciones entre los poderes dominantes, sino, de una visión ético-política del sentido de las relaciones humanas y sociales en tiempos donde la humanidad se ha visto cuestionada en su proyecto de solidaridad entre humanos y en que, es necesario repensar y recuperar los ideales incumplidos del pensar la vida (Leff, 2018), de las profundas interacciones entre seres vivos. En síntesis, señalaremos los tres puntos evocados en el título:

- Los supuestos contextuales de la filosofía intercultural/ decolonial
- La crítica de la ciencia y la desobediencia epistémica
- La opción política por la vida humana y la vida planetaria.

El principio de la simetría entre los supuestos de la ética decolonial y su opción decolonial

Hay un punto central que la filosofía intercultural ha destacado en estas últimas décadas, que es una relevante cuestión ligado al futuro de la humanidad y a la dinámica que supone el encuentro entre “diferentes”, los “otros” que han destacado con mucha claridad Bonilla, Fornet-Betancourt (2017), Olivé (2004), Tubino (2016), Walsh, por mencionar a los más destacados que han influido en el debate latinoamericano. En este sentido, se ha argüido en textos personales y colectivos que el diálogo es una cuestión fundamental, pero que es preciso entenderlo bien, a fin que no quede atrapado entre el pseudo diálogo de las ideologías y el uso retórico de los defensores del monoculturalismo y del multiculturalismo liberal.

Para esta visión de una interculturalidad crítica, se trata de encontrar caminos nuevos para la intercomunicación como una modalidad paciente que dé cuenta de las diferencias de los contextos y mundos de vidas en un planeta cada vez más interconectado y desafiado por problemas asociados a la globalización que nos plantean en la actualidad: situaciones, mediaciones y consecuencias biológicas, sociales, económicas insospechadas para todos. No es preciso abundar en ello ya que diversos fenómenos que hemos vivido y sufrido este último tiempo, como lo ha demostrado particularmente la Pandemia que nos aflige hoy, obligan a pensar en términos globales. Además, en el horizonte planetario aparece un calentamiento global con su corolario en la desertificación de los territorios, exceso de lluvias y tormentas, el interés por proteger la Amazonía y las selvas tropicales, las guerras económicas por apropiarse de los bienes alimentarios y productos básicos para la vida humana, y muchas otras “evitables” situaciones dramáticas ligadas a las guerras entre pueblos y entre regiones, al aumento del poder de las mafias, la trata de personas, etc.

Por decirlo de una manera sucinta: la mayor parte de los problemas que afectan a los países, obligan a pensar en un destino planetario común. Se apela al diálogo en estas situaciones porque se sabe que hay actores diferenciados con intereses no compatibles y ese es un avance ya que se tiene que escuchar hoy las múltiples voces en interacción, pero sabiendo que no existe fuerza suficiente para contrarrestar visiones dominadoras que se apoyan en el monólogo fáctico de la fuerza y del poder del conocimiento hegemónico.

Dicho así, la filosofía intercultural paradigmáticamente contribuyó, antes que muchas otras formas occidentales de pensar, a reflexionar que, aunque seamos muy diferentes los pueblos que habitamos este planeta, con ideas, creencias, lenguas, sonidos y colores disímiles, somos parte de una común humanidad y podemos aspirar a relacionarnos de un modo justo y solidario. Se sabe por la experiencia del siglo XX que no hay soluciones producto de la fuerza militar ni de la violen-

cia, porque la dominación fáctica puede ser derrotada por el espacio de las razones en disputa como lo diría el filósofo R. Forst (2014).

Por tanto, un filosofar intercultural crítico aspira avanzar en generar condiciones para un entendimiento de las posiciones en disputa y buscar nuevos modos de desenredar las complejas relaciones de interacción entre diferentes; apelando a la imperiosa necesidad de una apertura a los otros desde las propias articulaciones discursivas y práxicas de los contextos históricos y culturales en que estamos inmersos. En suma, se trata de sostener el poder de las palabras y de los discursos, desde una visión donde la propuesta aparezca marcada por la convivialidad mutua, y no por la enemistad o por las secuelas de la primacía de una “civilización del mal común”, con las consabidas lógicas destructivas que aumenta la riqueza y el poder de las grandes potencias mundiales y de sus empresas multinacionales que proveen de armamento sofisticado a los bandos y etnias en conflicto.

Si la ampliación del lenguaje solidario y humanista que incorpora la propuesta intercultural sigue vigente en el complejo sistema universitario actual, es porque contribuye a sostener un régimen epistémico y ético definido por la apertura hacia los otros, pero sobre todo, porque contribuye a pensar en unos horizontes de igualdad entre los actores donde las relaciones pueden hacerse recíprocas. Por ello, algunos consideramos que se trata de avanzar en unos principios de simetrización operantes en las formas de traducción que nos permite entender las razones de los otros (Salas, 2023). Sostiene así la filosofía intercultural las tesis epistémicas y éticas ligadas a los necesarios diálogos entre seres humanos y a la relevancia de comprenderlos a partir de sus contextualidades, y por ello, entonces acepta gradualmente la posibilidad histórica de una visión nueva de una humanidad menos hostil y desgarrada, y la posibilidad de afirmar una convivencia nunca definitiva: sedimentada en una fraternidad y solidaridad con y entre todos los pueblos y sus culturas.

Esta propuesta, que era parte de un proyecto utópico, hoy se ha vuelto mucho más caótica, ya que si volvemos los ojos al pro-

blema de la universalidad: esta no se puede entender sin referir a la situada mirada gnoseológica y ética que brota de la experiencia humana y no humana y de un destino planetario de todos los pueblos de la tierra. En esta tensión se encuentra el problema filosófico que se quiere evocar aquí, y que, en términos sintéticos, diría así: si existen lenguajes diferentes, formas de racionalidades bien distintas para justificar lo que es bueno y justo (dinámica del contexto), ¿cómo pueden convivir eventualmente estas experiencias disímiles?, y así se plantea el problema de la comunicación inconmensurable. Si el diálogo eventual no es posible, entonces se desliza un manto de dudas sobre la convivialidad misma.

Esto que acabo de mencionar es lo que ha acontecido en las dos últimas décadas en el debate sobre una ética intercultural (Salas, 2005); el problema filosófico se ha trasladado hoy al denominado postulado de simetría o postulado de simetrización que es —para decirlo abstractamente y en términos lingüísticos— una vía discursiva para lograr una experiencia compartida, que da paso a nuevas producciones semánticas, con capacidad limitada de comprensión de modos de decir de los otros. Este asunto refiere a una discusión amical mantenida con el filósofo belga Maeschalck (Valdés, 2020).

Según la perspectiva de Maeschalck (2021), en este modelo, las desigualdades comunicativas podrían superarse. En mi opinión, esta interpretación, compartida por otros colegas, no solo aborda la propuesta de una ética arraigada, sino que también es teóricamente correcta en relación con nuestro tema. Facilita la comprensión de limitaciones inherentes y los supuestos de la actividad de traducción en un contexto de complejas fricciones culturales y políticas entre comunidades y pueblos. Sin embargo, es posible que se originen algunos malentendidos en torno a la idea de un “diálogo abierto”, ya que, aunque se percibe como la base sólida para un encuentro auténtico y libre de dominación entre culturas y pueblos, podría interpretarse de manera ingenua. Esto significa no tener en cuenta las imposiciones e ideologías vinculadas a los poderes hegemónicos

y coloniales. En este sentido, la llamada “ética intercultural” parece no abordar de manera clara las “astucias de la razón” y menos aún la “hegemonía del poder de las sociedades dominantes coloniales y neocoloniales”, planteando así la opción decolonial.

En este contexto, la idea de la simetrización, se refiere a algo que debe considerarse como algo en constante evolución y sujeto a debate. Puede concebirse como un proceso interminable, donde ninguna de las posturas está libre de ese terreno fronterizo, que es nada más que el intento de superar los desafíos inherentes a la comprensión de las “otredades” arraigadas. Desde esta visión el encuentro-desencuentro es una parte fundamental del trabajo de traducción intercultural, junto a la desobediencia epistémica y el papel destacado del intelectual crítico, que asume las luchas en el horizonte intercultural/decolonial. En este sentido, Maeschalck destaca:

El riesgo fundamental del postulado de simetrización para el actor intelectual de una ética decolonial, radica en la obliteración de las relaciones entre subjetivación y poder. Ahora bien, son estas relaciones las que deben hoy revisarse para desarrollar una nueva comprensión de las condiciones específicas de los procesos de emancipación colectiva en un espacio decolonial potencial. De hecho, solo la discontinuidad reflexiva, engendrada por la sobredeterminación de las contradicciones sociales en la comunidad de subjetivación entre víctimas e intelectuales comprometidos, transforma realmente el poder, es decir, las condiciones de factibilidad del orden social mismo. (2021, p. 294)

Estas observaciones al trasfondo de mi postura filosófica (2005) sostenida en el campo de la ética intercultural y en el marco de ese trasfondo epistémico de las éticas en diálogo; surgen estos supuestos histórico-contextuales sobre las posibilidades de la inter-comprensión humana a partir del sentido que se puede derivar del proceso de traducción intercultural (De Sousa Santos, 2017), donde señalo que es preciso entenderlas en medio de este debate del giro lingüístico que es el verdadero trasfondo filosófico de una ética discursiva universalista como lo quisieron exponer Apel (2005) y

que parte de un relevante debate entre la ética discursiva y las éticas de la liberación, hace más de 20 años.

La disputa entre la ética del discurso de Apel y la ética de la liberación de Dussel —como representantes en la discusión ética contemporánea— es relevante para comprender la filosofía intercultural desde una visión crítica y una ética normativa. Esta aproximación teórica establece una conexión entre la ciencia y la ética en relación con la formulación de normas, al tiempo que, aborda explícitamente los problemas generados por la racionalidad instrumental dentro de la sociedad moderna.

Además, es crucial considerar su axiología ya que, la crisis de valores específicos planteados por la modernidad tecnocientífica —que pretende ser universal— remite a procesos de desestructuración y estructuración de nuevos valores transmitidos por las culturas, como sugirió Ladriere (1974).

Es importante destacar que, a finales del siglo XX, la conexión entre la ética discursiva y el contexto latinoamericano evidenciaba fricciones por el predominio excesivo de una visión logocentrista del pensamiento racionalista occidental. Al respecto, nuestra interpretación de esta controversia concluía que, si bien la ética del discurso al explicitar el vínculo entre ética y lenguaje en clave universalista, proporcionaba una perspectiva relevante, no era suficiente para entender los aportes de los contextos de las culturas de la región y que necesita ser plenamente reconocido, lo cual exigía una comprensión fáctica: todo diálogo es un “diálogo de eticidades” (Fornet-Betancourt, en Salas, 2005).

Desde las sociedades periféricas, se aprecia un esfuerzo teórico desde las ‘políticas del reconocimiento’. Esto se debe a la necesidad de considerar la compleja dinámica de todos los procesos discursivos y prácticos. Este enfoque tiene como objetivo evaluar las posibilidades reales para comprender la acción de los sujetos en disputa en sociedades complejas que transitan en el multiculturalismo

y el horizonte de la interculturalidad, para destacar las posibilidades de traducciones eventuales que resiste a la simetría total.

Siguiendo esta interpretación, lo que se encuentra en juego es la concepción de un diálogo intercultural concreto, situado entre lo universal y lo contextual, evitando inclinarse hacia ningún extremo precipitadamente. Esta perspectiva filosófica permite abordar de manera más efectiva las dificultades históricas de la convivencia humana, marcadas por asimetrías y discriminación, abogando por la construcción política de un espacio fundamentado en razones y no en imposiciones.

En resumen, el diálogo intercultural implica la aceptación de la categoría de las “razones de los otros”, requiriendo aceptar que la reflexividad humana no es algo externo a los procesos productivos de los contextos, sino que opera internamente a través de la articulación de formas discursivas. Esto, a su vez, exige acuerdos básicos sobre reglas y procedimientos. La conexión entre la reflexividad contextual y los procesos de mediación normativos, no puede limitarse únicamente a los usos específicos de cada cultura, ya que eso no garantizaría la comprensión mutua.

La crítica de la ciencia moderna y la desobediencia epistémica

De un modo más abstracto en la primera parte, queda claro que, una filosofía intercultural se construye necesariamente en el espacio del verdadero diálogo ético-político donde las ciencias no pueden desvincularse de los saberes. Por ello, la tesis se enmarca es una postura intercultural/decolonial, que considera que: los procesos son partes de un *polemos* en el que se asumen las eventuales intercomprensiones como parte de luchas identitarias de autoafirmación y de resistencias. Para decirlo de una manera más asertiva: sin lucha no hay diálogo; sin luchas entre saberes no existe el diálogo de saberes.

La filosofía intercultural se forja a partir de una concepción crítica del diálogo entre culturas. En este sentido, contribuye al desafiante arte de comprender los propios procesos discursivos. El diálogo, tanto en epistemología como en política, se presenta de manera opaca, ya que no se limita únicamente a justificaciones racionales, según lo expone la línea idealista de la ciencia. Más bien, implica un conjunto complejo de intereses donde el conocimiento científico ha sido y sigue siendo parte integral de las sociedades dominantes. En este contexto, el acto de conocer se entrelaza con la materialidad de la vida; en otras palabras, el conocimiento conlleva poder. Muchas formas de colonización se fundamentan en el menosprecio y la sistemática invisibilización de los saberes vernaculares de los pueblos de la Tierra.

El pensamiento crítico ha logrado demostrar de manera acertada el papel del epistemicidio, legado de las epistemologías predominantes en las ciencias, debido a su estrecha relación con la tecnología y otros patrones vinculados al poder económico. La epistemología predominante, que se autodefine como universal, actúa como la medida hegemónica que establece los patrones y fundamentos de la geopolítica mundial. Lo expuesto se hace más evidente en la convivencia entre culturas, donde el reconocimiento a la diversidad no se logra dimensionar y mucho menos asegurar condiciones de vida propias, porque partimos de la base de la descalificación de los otros, de considerar sus discursos como incorrectos o falsos, donde se tematiza la lógica de los amigos y de los enemigos. Por lo tanto —si queremos dialogar sobre los valores y las normas— se precisa un modo de concebir el razonamiento práctico como búsqueda de una inter-comprensión con otros sistemas de moralidad.

A lo largo de las dificultades para asumir la producción filosófica latinoamericana e intercultural actual en nuestros sistemas universitarios, se puede observar como los sesgos utilitarios de los sistemas de producción de conocimientos científicos, se van acrecentando, de modo que, el rasgo principal que poseen nuestros sistemas de producción del conocimiento es: estimular el financiamiento

de la investigación sobre la base de producir competencias productivas y su inserción en el mercado y en la lógica del Capital. Es notorio el abandono que tienen los sistemas formativos actuales, en lo que refiere a las potencialidades dialógicas de los seres humanos, y al necesario intercambio teórico-práctico de las culturas y civilizaciones, para imaginar futuros de paz y convivencia. Si ello no lo ponen en práctica nuestras propias universidades, es como dice esta expresión: “dispararse a los propios pies”.

En este sentido —de lo que acontece en sistemas que valoran lo utilitario y lo instrumental— ¿cómo puede el proyecto del diálogo intercultural— en tanto respuesta epistémica-cosmopolita avanzar en conocimientos que ayuden a superar los conflictos humanos de diversa magnitud, que afectan a la humanidad entera en un escenario geopolítico y geocultural?

La tesis que busco exponer es que la crítica intercultural de las ciencias predominantes, conduce a valorizar los saberes comunitarios, étnicos y populares para plantearse la necesaria desobediencia epistémica frente a los paradigmas prevalecientes. Se trata así no solo de una crítica de los conocimientos tecnocientíficos sino del devenir mismo de la razón, que demuestran la dinámica moderna de las ciencias — así como lo hizo el tardío pensar de Husserl (2009) sobre *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*— donde ellas han perdido su *telos* porque han perdido su conexión con los sentidos fundamentales de la vida humana. Una filosofía intercultural busca así recuperar y defender los saberes de los pueblos, y cuestiona aquellos paradigmas desconectados de sus dimensiones éticas y políticas.

Desde el escenario político-jurídico de tipo liberal universalista —que parece tener la capacidad de estructurar la legitimidad de los estados democráticos a partir de una concepción de la democracia universal— en anteriores publicaciones sobre este marco, se postula la existencia de una “razón pública global” a través de la cual estas

estructuras políticas serían las únicas que parecerían ajustarse a los fundamentos teóricos de la universalidad en un estado de derecho.

En los últimos años, se ha reexaminado el significado que la teoría del reconocimiento de Honneth y la teoría de la justificación de Forst podrían tener para las sociedades periféricas. Con esto, continúa la búsqueda de una teoría política basada en el principio argumentativo de la justificación, que profundice en la idea de un Estado democrático legitimado a través de una teoría universal del discurso. Esta teoría busca asegurar la plena validez de la comunicación racional, aunque reconoce varias objeciones significativas.

Es evidente que existen problemáticas y controversias compartidas entre los seguidores del pensamiento de la *Escuela de Frankfurt* y los del pensamiento *decolonizador del Sur Global*; sin embargo, queda pendiente la discusión sobre la universalidad de la crítica en contextos asimétricos de poder (Salas, 2023). Las perspectivas críticas convergen en la consolidación de un enfoque filosófico comprometido que debe saltar el complejo orden global. Esto exige abandonar localismos y buscar una acción conjunta para articular las diversas luchas sociales y redefinir la búsqueda de convergencias surgidas desde cada contexto social y cultural.

Se trata, entonces de cuestionar un orden económico y político global asimétrico, que no contempla mirar a las pequeñas naciones y grupos debilitados por el propio sistema mundo. La nueva conciencia social, debe instar a delinear nuevas idealidades políticas que conduzcan a reconfigurar y reconstruir el espacio social en disputa. En este espacio, los sujetos sociales y los movimientos sociales necesitan conquistar nuevos lugares de poder basados en sus convicciones éticas, relacionadas con imbricadas acciones y utopías colectivas de los pueblos.

Es necesario trascender la expectativa pueril por el diálogo ético-político, que no logra generarse de manera clara por la invisibilidad de ese otro vulnerado. En este sentido Husserl desde la teoría

de la intersubjetividad, aclara esta perspectiva desde la reelaborada fenomenología francesa contemporánea.

Para una efectiva reflexión intercultural en clave decolonial, es importante revisar el sentido e implicaciones de una liberación, para ello el ejercicio del reconocimiento mutuo que aporta de Bonilla (2020) es esencial. Desde la experiencia de pueblos y movimientos sociales en busca del diálogo político, se sabe que siempre están instados a una participación desigual, midiéndose en un campo de fuerzas con adversarios donde los acuerdos se traducen expectativas ambiguas; sin embargo, saben reconocen que sin esta lucha se borra la posibilidad de disputar ese poder junto las nuevas ciudadanías emergentes, que buscan afirmar el valor de la vida (Leff, 2018).

La opción política por los saberes comunitarios de la vida humana y planetaria

En la argumentación que se propone —y que se apoya estrictamente en los planteos interculturales/decoloniales de una pedagogía crítica— existe una preocupación por pensar una desobediencia epistémica presente en el planteo intercultural/decolonial (Walsh, 2018) que nos ayude a encontrar, en este momento de grandes riesgos de la vida planetaria y de la humanidad, el camino para dialogar con otras formas de saberes existentes en todas las culturas invisibilizadas y subalternizadas y contribuya a precisar formas descolonizadoras y de avanzar en una comprensión plural de los mundos existentes, a través de una ecología de saberes.

Dicho de otra manera, al ubicarse la cuestión de los saberes comunitarios en el marco del pensamiento político intercultural y de la teoría crítica contemporánea, nos replantea nuevas problemáticas relativas a convicciones e ideas que ayuden a repensar la debida crítica a las epistemologías dominadoras y acriticas. Nos parece que esta concepción decolonial de los saberes comunitarios es sugerente para repensar, en clave contextualizada, las diferentes críticas a las formas institucionalizadas de injusticia cognitiva que siguen estando

presentes en las sociedades contemporáneas y en nuestras universidades— dejando instalada la pregunta ¿cómo es posible consolidar tales diálogos de saberes?

Tal como lo demuestra, la incesante producción en el campo de los estudios interculturales y decoloniales de estos últimos años, existen varias convergencias con la actual teoría crítica, en especial en relación con la cuestión de comprender críticamente el sentido de la educación para dar cuenta del modo cómo opera el poder de la ciencia global y de la dominación tecnocientífica en el escenario mundial (Salas *et al.*, 2021). Sin embargo, lo que aparece como dificultad y posibilidad, al mismo tiempo, refiere a la cuestión de cómo logramos hacer un tipo educación intercultural descolonizadora que sea al mismo tiempo contextual y global, de modo que encarne la idea de un diálogo intercultural universalizable que contribuya a superar los nuevos problemas ético-políticos y jurídicos de la globalización capitalista, y, sobre todo, de su interpretación neoliberal. Que profundice los procesos de pedagogías críticas que abordan la intersección de los contextos donde se sitúan las experiencias de dominación y de injusticia entre las personas y entre los pueblos.

En el esfuerzo por centrar la visión crítica descolonizadora, desde la interpretación ideológica y política de los procesos de resistencia social —manifiestos frente a los poderes dominantes del mercado— esperamos que estas reflexiones puedan ser de utilidad para descubrir un camino inédito para recobrar la democracia arrebatada a los pueblos, manifiesta en el escaso margen del goce de derechos fundamentales a lo largo de la historia de la humanidad. Los movimientos étnicos y sociales, así como las diversas luchas culturales, nos demuestran que los conocimientos siguen operando en las experiencias de los sujetos, de las comunidades y a la vez se siguen recreando. Los conocimientos y los saberes no están nunca pasivos ni pierden su protagonismo en la conducción de las prácticas sociales, ellos comparten un espacio común junto a las convicciones y a las

luchas de resistencias por parte de los movimientos emergentes de índole diferente: ambientales, sociales, étnicos y populares.

Existen posturas progresistas que olvidan el carácter integral de las luchas de los pueblos por un auténtico proyecto democrático. No puede haber un ejercicio de derechos sin abarcar la dimensión social por fuera de las otras dimensiones como la económica, la cultural y la política; es decir, es posible enfocar ciertos aspectos con mayor centralidad, pero no bajo visiones desconectadas unas de otras. Es decir, no se debe disociar las conflictividades propias de la diversidad cultural y política de las posibilidades de llevar a cabo la emancipación de los pueblos. De manera general, los procesos de resistencia, nos conducen a adentrarnos en escenarios complejos que nos instan a ver formas creativas para identificar estrategias que nos alejen del consenso.

Mis trabajos en tierra mapuche y en otros contextos interétnicos, me han llevado a moderar las posibilidades inherentes de un diálogo universal pacífico a nivel de los conocimientos y de las prácticas de descolonización, ya que, con mucha facilidad, el diálogo se lo reduce muchas veces a una visión muy simplificada y apta para ser interpretada como técnica de manipulación de los adversarios; por tanto, lleva a desconfiar de la capacidad de universalización y de la potencialidad dialógica sin más, sin observar todas las dificultades y límites de la instrumentalización.

Por ello quisiera destacar en este texto sobre las vicisitudes de los estudios interculturales una visión mucho más política del diálogo que impida esa ideología pueril de usar del vocabulario del diálogo para realizar pseudo-diálogos que tapan las diferencias e intereses legítimos entre las partes. De este modo una filosofía crítica de tipo intercultural/decolonial necesita asumir los complejos problemas definidos por los poderes fácticos y las múltiples violencias que viven los pueblos. No considerar seriamente la cuestión política intercultural, amenaza el postulado de la simetría en pos de una acción emancipadora en reciprocidad. De ser así, este diálogo presupone

espacios de disputa por el poder, lo que limita la capacidad de definir una postura sin tregua.

La lectura central que adoptamos bajo la filosofía política crítica, es la inexistente transparencia desde lo político y lo convencional, y, bajo esta sintonía nos preparamos para afrontar posturas divergentes. En un mundo global permeado por la ciencia, la tecnología confrontados por el poder político, económico y una realidad social en ciernes, la matrix se desborda es un permanente fluir pendular (Salvat, 2014). Frente a este escenario en construcción y deconstrucción, es necesario desarrollar altas dosis de tolerancia, sencillez y respeto a la divergencia y aprender del antagonismo maniqueo como ejercicio estratégico para no caer en la provocación inútil que desgasta el proceso y distancia del horizonte civilizatorio. No siempre poseemos la verdad, asumiendo además que no es singular, por tanto, hay más de un camino, más de una visión y más de un resultado; por tanto, la apuesta es al proceso. En este contexto, se abre este espacio para ir alimentando esa filosofía política que busca ser pensada desde lo no hegemónico y desde lo diverso. Agradezco en particular al colega Freddy Simbaña, que ha facilitado con esta invitación abrir ideas contextualizadas que provienen de mis experiencias interculturales en los territorios del sur, en diálogo con el universo mapuche, con la finalidad de robustecer el tejido educativo y comunitario de nuestros proyectos formativos e investigativos en Abya Yala.

Conclusiones para el círculo fuego y nuevas perspectivas de una política contextual en y para Abya Yala

Este IV Congreso se ha convocado bajo el lema: “Saberes para la interculturalidad educativa y comunitaria”, lo que precisa entender justamente las cuestiones propias de la filosofía intercultural, la crítica de la epistemología como forma de resolver los problemas y una política del conocimiento. Toda esta discusión, nos ha llevado a una reflexión central respecto de cómo se podrían cuestionar los poderes

y dominaciones inherentes a las ciencias hegemónicas, pero donde la cuestión más interesante es plantearse sobre las posibilidades de las universidades actuales para superar el “epistemicidio” de los saberes culturales presentes en las comunidades de vida. Lo más relevante de este planteo es que la mejor respuesta que encuentran los estudios interculturales es la que lleva consigo la tarea de consolidar nuevas prácticas cognoscitivas pluriversas que son relativas a una genuina ecología de saberes. Estos rasgos de una política del conocimiento ya descritos, definen el modo como necesitamos avanzar en la crítica de la hegemonía epistémica de la modernidad europea y a la imperiosa apertura a los conocimientos invisibilizados. Esta crítica del totalitarismo de la tecnociencia constituye una matriz de los poderes cognitivos universales, es la que posibilita un cuestionamiento político-cultural a los nuevos ejes de la geopolítica mundial y que se expresa tan desigual en los territorios interétnicos americanos.

Nuestro prisma político, lleva a pensar que la cuestión debatida acerca de la justicia entre los saberes, necesita abrirse a las diversas contextualidades sociohistóricas donde se tensionan los conocimientos y nos instruyen sobre los saberes de la vida. No se trata de destacar las dificultades de pensar modelos abstractos y los problemas relativos a su traducción, pensando que tales conocimientos puedan ser aplicados en cualquier situación. Este análisis crítico de los sistemas cognitivos que llevan adelante el pensar intercultural y la opción decolonial nos ayuda a visualizar: quiebres, fisuras y formas de alienación, que valorizan las experiencias educativas abiertas a las comunidades de vida. Por ello destacamos las potencialidades que puede tener la figura de la traducción para resolver las tensiones beligerantes y potenciar las ideas vivas expuestas por el P. Rector de la Universidad Salesiana y el presidente de Oducal; y, a subscribirnos al pensar de Enrique Leff sobre el “fuego de la vida”, referidas por la doctora Patricia Campos en sus palabras iniciales.

En este trabajo se señalan ciertos tópicos abstractos acerca de la traducción en que gravita el tema de las luchas de resistencias cog-

nitivas, y donde opera el postulado de simetría, como lo propone el citado artículo de Maeschalck (2021). Esta postura filosófica se sitúa en un punto intermedio entre un universalismo abstracto y un particularismo crítico frente a esa imponderable diversidad cultural. Nos abrimos entonces al encuentro de todas las culturas y de todos los seres humanos en contexto, para delinear una epistemología de la comunidad donde se nutren las ciencias y las sabidurías. Esos son parte de nuestros actuales desafíos cognoscitivos de lo que cabría denominar una espiritualidad de los profundos saberes que nos lleva a afirmar los cuatro elementos sagrados de la vida.

Avanzar en búsqueda de la simetría es un ejercicio epistémico y político, no se puede llevar a cabo sin mantener abiertos todos los espacios de una humanidad situada, que son parte de un camino nunca recorrido del todo. Por ello, una traducción parcial, es mucho menos polémica que la idea del encuentro comunicativo ideal, que es inherente a una genuina tesis dialogicista. Para configurar una visión del poder, fuera de los límites del conocimiento universalista, es crucial considerar las ideas prudenciales de reconocimiento y justicia en constante búsqueda de universalización, especialmente en sociedades marcadas por asimetrías, injusticias y desigualdades en las mayorías. Los desafíos de los estudios interculturales nos llevan a sentir y pensar de manera contextualizada, exigiéndonos proponer niveles y escalas. Aquí radica lo esencial del diálogo intercultural en el pensamiento crítico, que promueve el protagonismo de los individuos y las comunidades humanas en busca de su emancipación cognitiva y vital. Los estudios interculturales nos ayudan a comprender que el devenir de la humanidad implica profundizar las dimensiones teóricas y prácticas de una formación del carácter moral de las personas y los pueblos.

Referencias bibliográficas

- Apel K. O. y Dussel E. (2005) *Ética del Discurso. Ética de la liberación*. Trotta.
- Bonilla A. (2020). La “hora” de las ciudadanías interculturales emergentes. En VVAA, *Luchas sociales, Justicia contextual y Dignidad de los Pueblos*. Ariadna Ediciones.

- Fornet-Betancourt R. (2017). *Elementos para una crítica intercultural de la ciencia hegemónica*. Wissenschaftsverlag Mainz, Aachen (Band 71).
- Fornet-Betancourt, R. (2018). (ed.), *Bildung, Espiritualität, und Universität*. Verlag Mainz, Aachen, Band 43.
- Forst, R. (2014). *Justificación y Crítica: Perspectiva de una teoría crítica de la política*. Katz editores.
- Husserl, E. (2009). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Prometeo.
- Ladriere, J. (1972). *El reto de la racionalidad*. Ediciones Sígueme.
- Leff, E. (2018). *El fuego de la vida*. Siglo XXI Editores.
- Maeschalck, M. (2021). La interculturalidad frente a la opción decolonial: subjetivación y desobediencia. *Utopía y Praxis Latinoamericana* 93, 278-299.
- Olivé L. (2004). *Interculturalismo y Justicia Social*. UNAM.
- Salas, R. (2005). *Ética Intercultural*. Abya-Yala.
- Salas, R., Fornet-Betancourt R. y Saldaña Duque, R. (2021). Educación e interculturalidad. Desafíos y retos hoy. *Revista Campos en Ciencias Sociales, USTA*, 9(1).
- Salas, R. (2023). Poderes y asimetrías globales. Aclaraciones sobre la metáfora de la traducción como modelo teórico-práctico en filosofía política. *Utopía Y Praxis Latinoamericana*, 28(100), e7538413. <https://produccioncientificaluz.org/index.php/utopia/article/view/e7538413>
- Santos, B. (2017). *Justicia entre saberes*. Morata.
- Tubino F. (2016). *La interculturalidad en cuestión*. Fondo Editorial de la PUCP.
- Valdés, C. (2020). Consideraciones críticas en torno a interculturalidad y decolonialidad. *Utopía y Praxis Latinoamericana* 88, 29.
- Walsh, C. (2018). Interculturality and decoloniality. En W. Mignolo y C. Walsch, *On Decoloniality* (pp. 57-80). Duke University Press.