

***Pensar La Interculturalidad:  
Debates teóricos desde el  
diálogo intercultural***

## **Filosofía intercultural, Mundos de Vida y Pueblos de la Tierra: re-aprendiendo a dialogar con mundos diversos**

*Dr. Ricardo Salas Astrain<sup>1</sup>*

<https://doi.org/10.56643/Editorial.LasalleOaxaca.26.c137>

### **Introducción**

El presente trabajo revisa y destaca el valor cognoscitivo y de praxis de los diálogos interculturales que contribuyen a abrir miradas disímiles para pensar la convivencia humana y consideran, de un modo propositivo, una respuesta esperanzada a los graves conflictos que afectan a los pueblos y abonan a la emergencia de un mundo plural y justo. Se trata de pensar y sopesar los vínculos asimétricos entre mundos en una escala que abarca al conjunto de la humanidad y diagnostica un hecho mayor, relativo al estrechamiento del mundo producto de una época tecnocientífica en la que el predominio del mundo financiero global se cierne sobre y se ensaña con los otros mundos humanos, fragilizándolos y reduciéndolos. A partir del predominio del imaginario del “One World”, se revisará la necesidad de apertura a múltiples mundos desde los que podamos cuestionar ese mundo hegemónico de poderes fácticos que no reconocen la centralidad de la vida humana ni el valor de la vida planetaria. La filosofía intercultural intenta ensanchar esa reducción del mundo e intenta mostrar que, tras la cosificación de los seres humanos sin valor, subyace una ideología universalista que enmascara y valida tal “orden de cosas”, legitimando el poder de los más fuertes, al tiempo que no reconoce los mundos de vida de las mayorías y, en especial, de los más vulnerables y débiles. Por tanto, cuestiona la prevalencia de un mundo dominante que se impone por sobre los otros mundos diversos y genera la resistencia de los pueblos.

En este trabajo recogemos algunas reflexiones ya destacadas en ponencias y artículos anteriores que, de alguna manera, nos permiten sistematizar y proponer algunos corolarios de investigaciones académicas sobre el estrechamiento de mundos en que vivimos en un mundo global y que ya hemos discutido en la red de estudios interculturales en oducal y en la Escuela Internacional de

---

<sup>1</sup> Doctor en Filosofía, Universidad Católica de Temuco-Chile, director del doctorado en Estudios Interculturales: [rsalas@uct.cl](mailto:rsalas@uct.cl). <https://orcid.org/0000-0003-4765-1567>



Filosofía Intercultural. Con el propósito de enmarcar la discusión en torno a estos mundos latinoamericanos de vida, nos referiremos a los eventos que, desde 2015, en Chiclayo, y luego en Temuco, Medellín y Quito, nos han hecho revisitar los procesos diversos, específicos de los territorios, a fin de reaprender a asumir los compromisos ético-políticos que las universidades tienen para contribuir a generar una mirada justa sobre los mundos plurales de América Latina y el Caribe. En el trabajo interuniversitario realizado durante esta década, las redes reflexivas y amicales han tematizado críticamente las múltiples realidades culturales y mundos de vida en que vivimos en América Latina, que abren nuevas interrogantes que desafían a la filosofía intercultural/decolonial. En dichos encuentros académicos se coincide con otros colegas procedentes de distintos puntos espacio-temporales de América Latina en la reducción del mundo que experimentamos en esta época globalista. Este encuentro, que tuvo como lugar de reflexión el emblemático territorio multicultural de Oaxaca, lugar de encuentro de decenas de mundos indígenas, permite proponer una nueva lectura interpretativa de la pluriformidad de los mundos.

El lema central de “reaprender del mundo y su diversidad” es actual, porque la situación presente de los pueblos de la tierra en medio del huracán global que afecta hoy a la mayoría de los países plantea muchos problemas e interrogantes sobre la superación de un proceso colonial y neocolonial que se mantiene vigente. La temporalidad larga es clave para un pensar contextualizado intercultural, pues hace posible responder a las graves tensiones y contradicciones de la vida histórico-social de los países periféricos y el sostenido aumento de los conflictos en territorios indígenas. Esta tesis, propia de una hermenéutica histórica, permite ocuparse de tópicos específicos de la espinosa relación con los poderes hegemónicos y el modo en que mantienen su hegemonía estructural sobre las diversidades subalternas en un mundo global, en las que siguen definiendo como rasgo social predominante de sus procesos sociales, políticos y económicos la dependencia política y la subordinación cultural. La mayor parte de los mundos populares de vida son ignorados por los centros de poder del Primer Mundo, donde surge como fenómeno principal la recolonización de la pluralidad de mundos por una civilización tecnocientífica. Este desordenado mundo global se presenta a lo largo del planeta con rasgos profundamente inequitativos y asimétricos, mostrando inequidad, pobreza y sufrimientos para las mayorías. Por lo que da lugar a una conflictividad

estructural global que afecta al conjunto de los pueblos, comunidades y extensos grupos humanos.

Desde nuestra trayectoria filosófica se podría indicar algo que ya ha afirmado la fenomenología contemporánea; ésta ha puesto en un lugar principal la cuestión del mundo de la vida, pero lo que dicho análisis muestra es que no existe un solo mundo humano, sino que siempre nos encontramos con mundos humanos en plural. Dicho de otro modo, el encuentro con la mundanal diversidad refiere a las múltiples historicidades de las experiencias humanas. Para entender estos encuentros y desencuentros —no exentos de tensión—, es necesario llevar adelante un diálogo entre tradiciones, legados y memorias. La perspectiva intercultural aparece cuando mostramos las fronteras entre esas experiencias, sin que una se sobreponga a las otras; en ellas aparecen, siempre en tensión, las historias y las memorias existentes en los territorios interétnicos. En los mundos de vida de las mayorías priman los procesos de la dominación colonial y las brutales consecuencias del racismo y la discriminación que siguen pesando hasta el día de hoy sobre los pueblos de la tierra.

En este sentido, cabe indicar que en muchos países los estudios interculturales tienen limitaciones en el sentido de reducir la conflictividad de esos mundos a una perspectiva multicultural de la diversidad. Por otra parte, a veces las instituciones académicas presionan a sus programas para reducir la complejidad de los procesos docentes, investigativos y de vinculación con los plurales mundos existentes, por lo que siguen estudiándolos desde una mirada neopositivista, para la cual es indispensable que predomine lo objetivo, lo neutral y lo autónomo. Esta mirada academicista prefiere obviar los temas más sociopolíticos, porque se impone la idea de que las ciencias deben mantenerse al margen de las contiendas y fricciones que tienen lugar en esos mundos. La perspectiva de que la academia requiere estudios objetivos y neutrales es algo cuestionado seriamente, pues sabemos que las ciencias están profundamente enraizadas en la estructura del poder.

La expresión hegemónica del mundo actual aparece tensionada por unos aparatos científico-tecnológicos que se imponen a través de la ampliación de las plataformas y de la digitalización de los datos, del aumento de redes sociales en todos los ámbitos que puedan conectar y difundir millones de datos.

Por medio de la unilateralidad de los medios masivos de comunicación, estas nuevas tecnologías nos proponen la mirada de la Inteligencia Artificial y las noticias de ese nuevo mundo virtual, definidas desde un prisma ideológico en el que la interpretación general sólo ayuda a difundir una interpretación sesgada del mundo global. Más aún, la tecnologización predominante del mundo de las mayorías conectadas aparece como un guion basado en una mirada hegemónica de los *mass media* que interesa a la civilización del capital y muchas veces está destinada a generar un mundo virtual lleno de promesas que no responde a las dinámicas de los mundos de vida cotidiana.

En este sentido, en los medios de comunicación, el mundo contemporáneo de las mayorías aparece casi siempre definido por un manto gris, pleno de aspectos negativos, en un espacio de deterioro progresivo de sus necesidades básicas. Esto es, en parte, cierto, ya que hoy nos encontramos con enormes y conflictivos procesos económicos, políticos y culturales que casi nunca son positivos y el mundo mediático define nuestra mirada señalando aspectos muy nocivos sobre las guerras, la amenaza nuclear y la crisis ambiental ocasionada por el grave cambio climático. Empero, las vidas de los seres humanos y de las comunidades que éstos conforman no sólo se definen por esta mirada negativista. Los mundos de la vida cotidiana nos muestran siempre muchas más tensiones entre valores de vida, de cuidados y esperanzas como expresiones propias de humanidad. Aun en los lugares donde predomina el sinsentido, existen semillas y brotes de sentido de la vida humana. En síntesis, aunque el mundo contemporáneo se presenta como más centrado en el poder de la muerte que en el valor de la vida, la vida brota y se proyecta para perdurar. Si este mundo no tuviera ese sentido permanente de las luchas y las resistencias, carecería ya de un sentido humano. El prisma intercultural nos trae un modo de entender que los mundos no se definen únicamente por la ampliación de un modo nihilista de comprender el mundo predominante, sino que en los mundos cotidianos de vida lo que se halla es el encuentro y la convivencia de los seres humanos.

La oposición creciente entre el mundo de conexiones virtuales de una minoría y el mundo efectivo de las mayorías desconectadas es probablemente otra de las características violentas de la contemporaneidad actual, siendo fundamental para repensar las brechas entre los mundos que necesitarían ser objeto

de una revisión intercultural crítica y que cabría revisitar, junto a otros tópicos que caracterizan a las sociedades latinoamericanas actuales. Este marco, en el que se enfrentan los múltiples mundos cotidianos y la predominancia de un mundo tecnológico, es el de la realidad intercultural del mundo actual y de la apertura a otros mundos que interesa a este Congreso. Sobre las relaciones entre las memorias de esos mundos y las soterradas formas de violencia permite precisar hechos y situaciones límite que son parte del mundo contemporáneo y siguen teniendo múltiples consecuencias dramáticas para definir el sentido y el significado de los mundos actuales, no sólo en la historia intelectual y filosófica de Occidente, sino en el sentido de los mundos cotidianos en que viven las mayorías, definidas por la explotación, la subordinación y la violencia simbólica y/o real.

En lo que sigue a estas iniciales reflexiones, consideraremos sucintamente cada uno de los ejes problemáticos esbozados en el título: la filosofía intercultural, los mundos de vida y los Pueblos de la Tierra. Concluiremos señalando algunos aspectos de la controversia en torno a una filosofía intercultural de la historia y en especial de las memorias públicas en disputa.

## **La propuesta de filosofía intercultural en las discusiones contemporáneas**

Para dar cuenta de los aspectos más significativos de la noción de filosofía intercultural y de los diversos diálogos filosóficos que los pensadores latinoamericanos hemos tenido sobre la diversidad de mundos, la contribución de Raúl Fornet-Betancourt es decisiva, ya que su obra ayuda a tematizar los rasgos principales de la situación contemporánea de los países. En este acápite los sintetizaremos en dos tópicos: por un lado, la emergencia del pensar intercultural, y, por otro, el necesario recurso a la contextualización del pensar y del saber. Para decirlo de un modo acotado, lo sintetizaría en la siguiente expresión: la interculturalización como proceso vital. Uno de los puntos claves del planteo de Fornet-Betancourt es que no es preciso entender aquello que en general y a secas se denomina “la interculturalidad” como un concepto a definir, sino como una actitud existencial de la humanidad. Dicho así, en su planteo original lo intercultural no alude un concepto o categoría que es necesario definir, sino



más bien a una dinámica propia de una nueva matriz de relaciones humanas; ésta refiere a una antropología en la que la actitud principal es que permite interactuar con otros que no son como uno y hace posible entenderlos desde sus propios contextos, posibilitando la recuperación de saberes y vivencias de las diversas comunidades humanas y sus proyecciones. Así, la actitud propia de lo intercultural nos permite unas relaciones intersubjetivas y el encuentro con los otros distintos y arraigados en sus respectivas situaciones y contextos.

Para resguardar esta comprensión intercultural del espacio sociocultural diverso, hemos señalado la relevancia del pensar de Raúl Fornet-Betancourt en un trabajo acerca del caso particular de Chile, aunque también puede encontrarse en otros países latinoamericanos (Büchel, 2023). En este sentido, es preciso dar un primer paso en el que no sólo es menester ejercitar la tolerancia, sino que se requiere una apertura no etnocéntrica a otras formas de ver, de valorar y de creer. Para hacer el camino en torno a estos diálogos siempre plurales en sociedades asimétricas, para lograr reconocimientos y heterorreconocimientos múltiples, es necesario asumir que no tenemos toda la verdad sobre lo que significan el diálogo, el encuentro y la convivencia. Por ello es indispensable asumir críticamente el disenso, el desencuentro y las dificultades surgidos de relaciones socioculturales que se dan en estructuras históricas que cargan el peso de la discriminación, del racismo y la xenofobia que conforman efectivamente las sociedades. Por ejemplo, en muchas situaciones descritas por los grandes medios de comunicación en estos días, y que son por todos nosotros conocidas, se observa una mirada unilateral y prejuiciada de los “conflictos interculturales” en el modo como se elaboran los relatos predominantes sobre los pueblos indígenas, los migrantes y las clases populares (Salas, 2006). Esto resulta evidente en la forma pública en que se informa sobre situaciones violentas que suceden entre mayorías, frecuentemente plagada de estereotipos y prejuicios de diversa índole; así acontece en las regiones interétnicas de América y en las sociedades en que las relaciones entre grupos y sujetos se han racializado. En muchas de estas situaciones, los estereotipos impiden reconocer las diferentes miradas y voces en juego.

El proyecto dirigido a construir una filosofía intercultural, al menos tal como aparece en la obra de Fornet-Betancourt, permite entender que un filosofar de este tipo no renuncia a la universalidad ni a la comunicación, sino que cabe

entender el pensar intercultural en tanto “exigencia normativa que brota de la realidad misma de nuestra situación histórica y del reto de la convivencia solidaria en una humanidad diseñada por diferencias singulares e insustituibles” (Fornet-Betancourt, 2006, p. 51). En uno de sus libros programáticos, *La transformación intercultural de la filosofía*, aparece fuertemente la temática de una filosofía que “se hace” bajo una forma universal y contextualizada, definiendo una constitución dinámica de la subjetividad humana. Así, nos dice: “La cuestión de la intersubjetividad no es otra que la de tomar procesos reales de solidaridad, como lugar para rehacer la subjetividad humana y sus expresiones identitarias situacionales” (Fornet-Betancourt, 2001, p. 34). En otras palabras, Fornet-Betancourt busca abrir la filosofía a la “práctica de un universalismo concreto centrado en el valor de la hospitalidad y de la justicia” (Fornet-Betancourt, 2003, p. 141).

A partir de estas ideas, el autor critica la fuerte tendencia de la filosofía europea occidental a pretender dominar los contextos diversos o bien a invisibilizarlos: “Las contextualidades son topologías de lo humano y por eso su recuperación es indispensable para rehacer el mapa antropológico de la humanidad en toda su diversidad” (Fornet-Betancourt, 2003, p. 23); por ello aboga con fuerza por su desoccidentalización, para que lo esencial sea avanzar hacia una actividad política emancipadora, consecuente con los verdaderos sujetos reales: “reformulando la política como la praxis comunitaria de sujetos contextuales, la filosofía la asume como la dimensión en que su exigencia ética se hace mundo, es decir se concretiza en mundos justos que responden a las necesidades de vida digna de sus sujetos” (Fornet-Betancourt, 2003, p. 58).

Recapitulando, la filosofía intercultural sería, entonces, una “toma de conciencia de los límites y de la medida de lo que culturalmente podemos expresar, el reconocimiento de la contextualidad es inseparable de la experiencia de que las diferencias son insustituibles” (Fornet-Betancourt, 2003, p. 58). Es desde aquí que brota una visión renovada del diálogo de eticidades que lleva a proponer que la filosofía intercultural es aquella que colabora en el difícil arte de comprender los propios procesos discursivos que no pueden realizarse nunca de un modo claro sin el apoyo de los otros. El ideal moral de co-vivir con otros, en el respeto de las distintas maneras de vivir que aseguran una vida moral plural, exige este re-conocimiento de las reglas discursivas.

Esl esfuerzo teórico de Fornet-Betancourt, que hemos interpretado en *Ética intercultural* (2003), exige definir la dinamicidad de los procesos discursivos que forjan los reconocimientos recíprocos. Se trata, entonces, de un diálogo universal y contextual que asume las dificultades históricas de la convivencia humana cargadas de a-simetrías y de discriminación. Por ello, en el modelo del diálogo intercultural resulta preciso considerar la “razón discursiva”, en el sentido de la hermenéutica crítica antes referida, como un proceso de constitución del sentido de una vida y de un conjunto de prácticas significativas para el propio mundo de vida, como también para el de otros.

Estas afirmaciones conducen al foco mismo de este trabajo en cuanto el comprender intercultural tiene que hacerse cargo de la problemática de las modalidades cognoscitivas de los mundos de los otros, precisamente porque esos mundos son parte de los sujetos históricos, en los que se unen la vida y el pensamiento; no es nunca un proceso que sea constituido ni reconstruido de una manera objetiva o neutral desde la posición de otro sujeto. Frente al otro no cabe, entonces, la reconstrucción teórica desde mi forma de pensar, sino la reserva teórica del que escucha el discurso de otra forma de pensar y ya vislumbra en esa escucha el comienzo de la transformación recíproca. Así, la tarea consistiría en emprender la reformulación de nuestros medios de conocimiento desde el pleito de las voces de la razón o de las culturas en el marco de la comunicación abierta, y por la reconstrucción de teorías monoculturalmente constituidas (Fornet-Betancourt, 2001, p. 42).

Empero, esta tesis no puede sostenerse de cualquier manera; supone varias mediaciones, ya que todo indica que es preciso distinguir entre la comprensión referida a un otro al interior del propio mundo de vida, el que comparte rasgos relevantes de la misma matriz discursiva cultural, y la comprensión que refiere a un otro que forma parte de una cultura totalmente diferente. En ambos casos, con diferencias notorias, por cierto, existe alguna obligatoriedad de aceptar una cierta tensión entre la unidad-diversidad de la modalidad intersubjetiva, que justamente puede resolverse si apelamos al concurso de una discursividad propiamente dialógica. En este sentido, Fornet-Betancourt es consciente de las dificultades inherentes a la comprensión del otro y de las vinculaciones con el predominio de la racionalidad monocultural, que no es consciente de todas las mediaciones contextuales que existen en la comunicación comprensiva de los otros diferentes.

La filosofía, desde lo que nos recuerda en sus orígenes griegos, se hizo en la organización misma de la sociedad, es un pensamiento eminentemente ligado a la polis y a lo que nos entrelaza como *zoon politikon*. Es, asimismo, un pensar que se hizo sobre los bienes y el destino común de una colectividad. Por ello, es un quehacer que tiene un claro sentido social, político y ético que hemos ido perdiendo de algún modo. Empero, la filosofía intercultural no es nunca una especulación teórica que elabora un universo de relaciones conceptuales, sino que se propone una perspectiva singular para confrontarse a la acción humana y a las diversas praxis que tenemos que asumir como sujetos enraizados en una sociedad efectiva. De este modo, se requiere comprender las prácticas sociales no sólo en un sentido positivo, no sólo en el sentido de la armonía o estabilidad societal, sino entender los conflictos inherentes a la polis y a todas sus posibles desviaciones ideológicas. Para avanzar un segundo movimiento, señalemos lo que está contenido en los “mundos de vida”.

## **Las aproximaciones a los mundos de la vida**

La cuestión del mundo actual aparece como un tópico reiterado en las investigaciones de la fenomenología y la hermenéutica sobre la cuestión del “Lebenswelt”, acerca del que se han producido varios trabajos especializados desde la mitad del siglo pasado. Esta problemática, que hizo conocida la fenomenología de E. Husserl, se puede considerar desde varias perspectivas (de la filosofía y/o de las ciencias sociales y de la educación). Aquí nos apoyaremos únicamente en una determinada figura predominante de la razón científica, que es la que ha prevalecido en las investigaciones científicas desde el siglo xix hasta nuestros días. Por ello, al concebir el mundo de la vida en tensión con la racionalidad científica es preciso considerar el necesario despliegue de una crítica de los sentidos epistémicos y ontológicos del mundo que priman en las comunidades científicas. El pensar intercultural contemporáneo, en el que trabaja una red internacional de académicos e investigadores a nivel planetario, destaca con fuerza el papel que ha tenido la reducción del conocimiento científico en la era moderna. Siguiendo la propuesta ya elaborada por Husserl (1991) acerca de la crisis de la ciencia europea, publicada póstumamente en *Husserliana* (1954), sigue siendo relevante profundizar un trabajo crítico sobre la epistemología decimonónica. Dicho de otra manera, la racionalidad intercultural contribuye a resituar esa y otras concepciones históricas de la ciencia

y cuestiona, además, cierta concepción de la ciencia que se ha transformado en hegemónica y se vincula hoy a un proyecto tecnológico predominante. Este ejercicio de comprensión histórica que seguimos llevando adelante está enraizado en una filosofía fenomenológico-hermenéutica, pero ha sido revisado y completado por los renovados planteos teóricos que provienen desde un pensar intercultural/decolonial.

En una serie de trabajos publicados sobre el mundo de la vida en los últimos 50 años, autores europeos y latinoamericanos han demostrado la relevancia de estas indagaciones acerca del *Lebenswelt* para hacer una crítica de los supuestos de la ciencia racionalista y naturalista del siglo xix. Esta concepción del pensar europeo de inicios del siglo xx ayuda a comprender los principales logros y limitaciones de las expediciones científicas que han estudiado otros contextos histórico-culturales, que no se desprendieron de los sesgos del racionalismo y el empirismo europeos propios del siglo xix. Esto ha impedido avanzar una crítica contextual de la ciencia, pues no permite visualizar los otros saberes; en el caso latinoamericano es dramática la invisibilización del saber de pueblos originarios, afrodescendientes y de las comunidades populares. Dicho de otro modo, aquí nos interesa demostrar que la expansión del proyecto científico-tecnológico está en el punto de partida de la descalificación de los sofisticados mundos espirituales ancestrales por una civilización europeísta, racista y racionalista, que impuso los conocimientos científicos en boga y que, junto con la imposición de credos teológicos foráneos, fue y es parte del desastre que vivieron y viven los actuales Pueblos de la Tierra en todo el territorio americano. Por lo que acontece en muchos territorios interétnicos se sabe que la ciencia positiva del siglo xix avasalló, dominó y destruyó los ecosistemas como condición para su pretendida civilización del “mundo salvaje”. Por ello es preciso recorrer otra vía y dejar caminos abiertos para los necesarios aprendizajes sobre las otras experiencias de vida, según lo definen las sugerentes ideas de Fornet-Betancourt: “como el proceso mediante el cual se sustituye el ‘conocer/humano contextual’ que es conocimiento lento de inteligencia atenta a la vida y los diversos mundos en que se realiza como convivencia, por el ‘saber funcional de...’ por el saber rápido de las funciones, que es un saber técnico de información para ‘andar por el mundo’ global, sin la preocupación que acompaña la conciencia de que somos orgánicamente parte implicada en su destino” (Fornet-Bentancourt, 2017, p. 41).

Al perder el contacto con las experiencias de los sujetos arraigados, la filosofía europea y las ciencias particulares derivaron un conjunto de conocimientos teóricos abstractos, propios de especialistas y expertos científicos que consideraron a estos pueblos simplemente como “laboratorios antropológicos”. Este enfoque cognoscitivo naturalista legitimó una visión científica del mundo que termina considerando a la antropología y la etnología como los saberes especializados del mundo de los otros. Es preciso reconocer que a veces en éstas hay cierta conciencia de sus operaciones cognoscitivas, pero casi nunca presentan aquellas teorías en formas provisionales y, menos, cuestionadoras de los defectos de sus propios mundos. Empero, dichas teorías no van al fondo del cuestionamiento antropológico y cultural al que nos veríamos obligados si realizamos un genuino diálogo de saberes. Como lo refiere correctamente Fornet-Betancourt: “la gran limitación de la filosofía crítica europea es su tendencia a universalizar sin más sus análisis”. En este sentido, el ejercicio poco crítico de la ciencia decimonónica puede hoy ser revisado a partir de los diálogos entre saberes y de las nuevas prácticas socioculturales y filosóficas en apertura a estos otros mundos espirituales, todo lo que supone una seria revisión antropológica de los quehaceres humanistas tal como son propuestos aún hoy por las instituciones académicas.

## **El pueblo mapuche y los conflictos de la sociedad conosureña actual**

En este penúltimo acápite señalaremos que muchos de estos conflictos de tierras o de áreas protegidas se relacionan con un proceso de apropiación y despojo de los territorios ancestrales. En el caso del Cono Sur, más allá de la reivindicación histórica de las tierras usurpadas en dos países vecinos, cuando tuvieron lugar los procesos denominados, de un modo eufemístico, “La pacificación de la Araucanía” en Chile y la “Campaña del desierto” en Argentina, se esconde una secular guerra de formas de conocer el mundo y de estilos de desarrollo; de eso que se entendió como los modos de vida civilizada aceptables y de lo que Domingo Faustino Sarmiento hizo clásico el litigio entre el mundo de la civilización y el mundo de la barbarie. Esta guerra decimonónica, que legitimó la usurpación y la explotación de los territorios indígenas, tuvo consecuencias dramáticas en el sur del continente, además de diezmar a los pueblos fueguinos, últimos habitantes de los confines de América.



El arduo ejercicio reflexivo sobre la cuestión intercultural permite indagar cómo se analizan hoy estos conflictos, en muchos casos sin la presencia de los actores primeramente involucrados. Si se considera como un ejemplo ilustrativo lo que acontece en el Wallmapu, que refiere a las comunidades habitantes del Ngulumapu (territorio mapuche chileno) y el Puelmapu (lado argentino), el conflicto histórico nace ante el desconocimiento del mundo mapuche por ambos Estados, que se expresa en el modo de entender lo que sucede con las tierras indígenas. Dicho de otra manera, el conflicto interétnico que afecta a Argentina y a Chile alude a una colisión de mundos que no pueden dialogar. Desde hace ya varias décadas se ha posicionado una agenda política regional y nacional relativa a la cuestión del codesarrollo y, en especial, a los problemas ecológicos del planeta que no toma en cuenta la posición de los pueblos indígenas (De la Fuentes y Salas, 2021). En general, este singular proceso conflictivo ha sido desatendido por las autoridades argentinas y chilenas y, en particular, por las élites políticas y empresariales de la capital, que reaccionaron en forma defensiva para luego criminalizar las protestas indígenas; éstas sólo refieren unilateralmente los derechos de los proyectos empresariales, sin considerar los derechos económicos, políticos y culturales de los pueblos indígenas. En este proceso queda de manifiesto que los diferentes proyectos gubernamentales de desarrollo siguen fracasando, porque las soluciones que provienen de los centros financieros descuidan los diferentes factores étnicos y contextuales, crítica que puede hacerse extensiva al resto del continente.

En un sentido sociopolítico, la situación que viven el Ngulumapu y el Puelmapu es parte del principal lugar de enunciación en que se ha ido instalando un prisma intercultural/decolonial de cara a los enormes conflictos territoriales que son parte de los espacios interétnicos, en los que imponen modelos económicos que no consideran las formas sustantivas de vida y las memorias comunitarias de los pueblos de la Tierra. Si se observa la dinámica de atropellos permanentes que empujan a la movilización y la radicalización de los movimientos indígenas, se verá que la mayoría de los Estados y los gobiernos están mucho más preocupados por la inserción de sus economías en el marco del mundo de la economía global. Las economías provenientes de los mundos indígenas no son incorporadas en modelos de desarrollo propios de sociedades plurales y democráticas en las que pudieran coexistir formas económicas variadas, y en las que no debiera ser contradictorio que las formas modernas

coexisten con los tradicionales modos de producir y consumir de poblaciones y etnias.

En el marco de los territorios americanos actuales, la disputa no es sólo económica; se trata de mundos en disputa y, por ello, las respuestas a sus demandas, además de ser históricas en relación con el despojo de las tierras comunitarias, son las barreras para seguir sus propios procesos económicos y políticos. Esto aparece con fuerza en los conflictos ambientales, porque tiende a destacar unilateralmente los derechos de explotación de los recursos naturales, sin respetar las formas culturales de pueblos que viven ahí desde tiempos inmemoriales ni reconocerles sus saberes comunitarios y sus prácticas culturales ancestrales. Entender los problemas que acarrean las actividades extractivistas económico-culturales de las empresas multinacionales desde un prisma intercultural, supone al mismo tiempo abordar el irrespeto generalizado de los derechos humanos y de las memorias comunitarias de los pueblos. En el marco actual, como en otros países, estos procesos se viven siempre en tensión, ya que se insertan en lento reconocimientos institucionales que son resultado de un ambiguo proceso de democratización de sociedades que siguen incorporando las políticas neoliberales.

Las pautas tradicionales de los pueblos indígenas son frecuentemente holísticas e integrales y responden a una cosmovisión comunitaria de respeto por el vínculo sacro entre la vida humana y no humana; por ello, el modelo desarrollista aplicado en Chile y en Argentina, al igual que en otros territorios interétnicos, se basa en minimizar el sentido de los mundos indígenas y sostiene el estatuto político intercultural. Lo que en el discurso gubernamental se denomina “paradigma desarrollista” es simplemente una práctica propia de una “interculturalidad funcional”. En general, en un contexto económico en el que prevalecen las políticas neoliberales no hay lugar para establecer alternativas a la economía predominante. Así, el desarrollo es considerado de un modo plano y es simple y llanamente una inserción en la economía global, considerada en términos cuantitativos y productivos. Lo que es claro es que, entendida de esta manera, no se traduce en beneficios ni en bienestar general para todos los habitantes indígenas del territorio y, por ello, no responde a las exigencias éticas y políticas del Buen Vivir, que es la propuesta que cabe reconocer económicamente a una interculturalidad que alcanza la vida práctica.

Por “buen vivir” cabe entender el vínculo que se establece entre todos los seres vivos en su íntima relación (*Itrofill mogen*). Este concepto es clave para dar cuenta del conjunto de derechos económicos, políticos y sociales centrales en la propuesta de los derechos económicos de los Pueblos de la Tierra y de los pueblos indígenas. La disputa radica en que las políticas estatales chilenas no reconocen debidamente el derecho consuetudinario (az mapu), ya que en sus propias pautas tradicionales las comunidades indígenas tienen una claridad cultural sobre cómo producir y cómo distribuir sus bienes y recursos con vistas a responder a sus necesidades humanas. Esta crítica intercultural al modelo de desarrollo refiere a una disputa entre visiones individualistas y comunitarias. El punto nodal de este debate es que el concepto de derecho individual del liberalismo y de la modernidad capitalista no responde a la dinámica de los pueblos originarios, pues éstos conciben estas prácticas económicas dentro de matrices con frecuencia de interconexión tensionada de modelos de desarrollo, cuando no bajo bases estrictamente religioso-simbólicas y comunitarias. En consecuencia, las estrategias económicas tradicionales generalmente son consideradas obstáculos para el logro del crecimiento productivo, lo que hace que no sean suficientemente reconocidas en las políticas del desarrollo instrumental que llevan adelante los Estados y sus principales instituciones.

En las relaciones socioculturales y económicas entre la sociedad chilena y la sociedad mapuche ha predominado una asimetría estructural que hace pre-  
valer un mundo hegemónico sobre otro mundo que no se reconoce, que está invisibilizado. Aun cuando el movimiento social y político del pueblo mapuche reivindica permanentemente su identidad y sus rasgos culturales persistentes, desde el poder hegemónico del Estado se ha implementado una relación de subordinación y dependencia, al punto de llegar a su negación. Ello ha implicado un desconocimiento profundo de la actual complejidad y heterogeneidad del pueblo mapuche, de su cultura, de su lengua, de su espiritualidad y de la lucha sostenida durante cinco siglos para defender sus formas de vida (*az mogen*). Así, por ejemplo, aunque desde hace tiempo se tiene el conocimiento suficiente para entender 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 estatales suelen reducirse a establecer relaciones sobre la base de una eco-

onomía meramente instrumental de tipo neoliberal, que descarta el entramado de modos de producción de la economía mapuche y su vinculación permanente con dimensiones espirituales, sociales y prácticas basadas en el saber ancestral (*mapun kimün*) y el buen vivir (*Küme Mongen*).

Estos elementos constituyen el basamento de una reflexión situada y exigen una primera interpretación en el campo de la filosofía política intercultural que está en el centro de las redes interculturales y se encuentra en las investigaciones actuales. Esta larga reflexión que nos lleva de la filosofía intercultural a los mundos de la vida y los pueblos de la Tierra, nos lleva a concluir algunas ideas sobre la filosofía de la historia y las memorias públicas en disputa.

### **Conclusión sobre filosofía de la historia y memorias en disputa**

Este apartado final es un intento de síntesis que reitera lo que está tras la idea de repensar la cuestión del mundo dentro del conjunto de los nuevos problemas económicos, políticos y culturales que apremian a todos y todas los que vivimos en países y territorios atravesados por una recuperación, a veces muy lenta, de la democracia y de los derechos humanos y culturales de las minorías, en medio de múltiples contextos históricos en los que se despliegan día a día poderes despóticos globales de diferente tipo y en los que siguen abundando las violencias múltiples, las discriminaciones y los racismos. Por ello, la noción de mundo que se requiere discutir en clave intercultural debe cuestionar el mundo hegemónico y propiciar la apertura a los diversos mundos invisibilizados de los Pueblos de la Tierra. Por eso, plantearnos estas nuevas interrogantes y profundizar en ellas en un cierto nivel de la discusión teórica de los estudios interculturales, nos permite entender y responder, creativamente y con esperanza, a ese mundo hegemónico que se impone sin límites ni cuestionamientos, al tiempo que hace posible avanzar en las necesidades de la acción inmediata y urgente que requieren muchos de estos problemas a nivel concreto.

Las diferentes consideraciones del mundo contemporáneo están cada vez más atrapadas en un escenario global ligado a las relaciones económicas entre las potencias económicas y militares y a los límites del modelo económico actual y la posibilidad de buscar la sustentabilidad planetaria. Estas temáticas están cada vez más presentes en la opinión pública y en las conferencias inter-

nacionales sobre la economía y el medio ambiente, pero en lo grueso refieren a la delicada situación que afecta la sobrevivencia de los diversos mundos de los pueblos indígenas. Este diagnóstico del mundo actual y la mayor conciencia cada vez más presente en las percepciones y acciones de las nuevas generaciones y de los organismos internacionales, nos permitirá de algún modo argumentar que la época del calentamiento global y del cambio climático actual ya han iniciado un proceso de mayor conciencia socioambiental de la responsabilidad que tenemos frente a la posibilidad de una eventual catástrofe irreversible. Esto, que viene siendo anunciado desde hace más de medio siglo y recién aparece en los grandes discursos políticos y en los medios de comunicación, exige cada vez más responsabilidades a los proyectos formativos, que ya no sólo tienen impactos locales sino también nacionales y multinacionales.

Lo que se busca desarrollar aquí es un pensar crítico en redes cada vez más amplias, con los prismas propios de universidades enraizadas en sus contextos específicos, en los que éstas deberían ponerse al servicio de los mundos de vida de las mayorías. Para un pensar intercultural/decolonial como el que proponemos, los estudios interculturales son parte de un pensamiento ético-político de la esperanza y la convivialidad, que son parte de una filosofía latinoamericana crítica y comprometida.

Las instituciones universitarias interesadas en las cuestiones interculturales están llamadas a asumir estas exigencias y responsabilidades éticas y sociopolíticas de un pensar intercultural del pasado y del presente, en el que se anudan, reflexiva y críticamente, unos mundos y unas temporalidades marcadas por múltiples virulencias y contradicciones, pero en los que requerimos una mirada de futuro. La mirada intercultural crítica exige, entonces, una visión crítica del poder y que no se enmascare y descuide la superación de las múltiples formas de violencia que nos rodean. Por ello indagamos en las dificultades, para pensar nuevas sendas que trasciendan las controversias de los mundos beligerantes y potenciar nuevas búsquedas en los espacios universitarios. Una búsqueda comprometida con las expectativas de las mayorías que resisten en sus mundos de vida.

Esta tesis refiere al modo de asumir los mundos de la vida de todos los Pueblos de la Tierra en un mundo plagado de artefactos tecnológicos pensados

desde la lógica del sistema del capital. Se trata de que el problema intercultural de la filosofía no sólo se entiende desde las memorias ancestrales y de la memoria viva que se agita en ellas y se rearticula con el mundo de la virtualidad. Aquí se demuestra una tesis filosófica acerca de la intersubjetividad y el reconocimiento en el marco de lo que venimos pensando contextualmente y nos une a la cadena de las generaciones a partir de un pensar filosófico crítico e intercultural. Para decirlo de una manera mucho más asertiva, la cuestión del vínculo con el mundo hegemónico mecanocapitalista es central para precisar la destrucción y resistencia de los mundos menospaciados y subalternizados por los procesos coloniales. Se trata de pensar en la vida y la muerte de millones de seres humanos, en su dignidad fracturada, en la facticidad de un rearme creciente a nivel global, en que la nueva maquinaria de guerra introduce el temor sobre el futuro de la humanidad y afloran procesos que buscan amordazar el pensar y la crítica al interior de las universidades y al interior de la sociedad y de las mismas comunidades de vida.

En ese campo de estrechamiento del mundo, varios de los últimos trabajos de la filosofía política intercultural/decolonial se abocan al análisis del papel de las disciplinas científicas en la negación y la invisibilidad de esos mundos. Estas formas de epistemocidio están en la base de los graves problemas sociales, políticos y ambientales existentes en los territorios interétnicos americanos y en las periferias de nuestras populosas ciudades. En estos contextos, la filosofía intercultural abona a la ampliación del mundo y contribuye a un paradigma dialógico de justicia entre mundos, que necesita responder teórica y prácticamente a una larga historia de asimetrías vividas por los mundos de vida en Nuestra América. América Latina y el Caribe son regiones marcadas por diversas experiencias de injusticia que finalmente dieron lugar a sociedades construidas por asimetrías de mundos, que fueron decisorias de los aconteceres políticos pasados y presentes y esperamos que no lo sigan siendo. Ellas cuestionan contundentemente los intereses de la mera facticidad de los poderes imperiales, neocoloniales y hoy neoliberales que codician los recursos naturales y hasta el día de hoy se caracterizan por una situación geopolítica que desvaloriza a los seres humanos, como acontece en muchos países periféricos del orbe.

## Referencias

- » Büchel, H. (2023). *Caminos de la filosofía intercultural hoy*. Wissenschaftsverlag Mainz.
- » De la Fuente, J., y Salas, R. (Eds.) (2021). *Introducción al ecomunitarismo y a la educación ambiental*, Santiago de Chile, Ariadna Ediciones.
- » Fornet-Betancourt, R. (2001), *Transformación intercultural de la filosofía*. Bilbao, Desclée de Brouwer.
- » Fornet-Betancourt, R. (2006). *La interculturalidad a prueba*. Mainz.
- » Fornet-Betancourt, R. (2003). *Interculturalidad y filosofía en América Latina*. Mainz.
- » Salas, R. (2006). Ética, políticas del reconocimiento y culturas indígenas, en *Estudios Interculturales, Hermenéutica y sujetos históricos* (pp. 69-84). asafti.

Derechos de Autor © 2025 por Ricardo Salas Astrain



Este texto está protegido por una licencia [Creative Commons 4.0](#). Usted es libre para Compartir —copiar y re-distribuir el material en cualquier medio o formato — y Adaptar el documento —remezclar, transformar y crear a partir del material— para cualquier propósito, incluso para fines comerciales, siempre que cumpla la condición de: Atribución: Usted debe dar crédito a la obra original de manera adecuada, proporcionar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que tiene el apoyo del licenciatario o lo recibe por el uso que hace de la obra.