



Utopía y Praxis Latinoamericana  
ISSN: 1315-5216  
ISSN: 2477-9555  
diazzulay@gmail.com  
Universidad del Zulia  
Venezuela

## Las categorías de reconocimiento y dignidad en el pensamiento crítico latinoamericano. Homenaje a Ricardo Salas Astraín

**RUBINELLI, María Luisa**

Las categorías de reconocimiento y dignidad en el pensamiento crítico latinoamericano. Homenaje a Ricardo Salas Astraín

Utopía y Praxis Latinoamericana, vol. 25, núm. 88, 2020

Universidad del Zulia, Venezuela

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=27962172009>



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-CompartirIgual 4.0 Internacional.

## Las categorías de reconocimiento y dignidad en el pensamiento crítico latinoamericano. Homenaje a Ricardo Salas Astraín

The categories of recognition and dignity in latin american critical thinking. Tribute to Ricardo Salas Astraín

*María Luisa RUBINELLI*  
*Universidad Nacional de Jujuy, Argentina*  
marirubinelli@gmail.com

Redalyc: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=27962172009>

Recepción: 30 Septiembre 2019  
Aprobación: 02 Diciembre 2019

### RESUMEN:

Recorremos algunas producciones del pensamiento crítico latinoamericano, del que participa Ricardo Salas Astraín, en diálogo con otros autores. Entre las categorías que se constituyen en preocupación reflexiva común mencionamos; el reconocimiento, la dignidad, la cotidianidad como ámbito de los sujetos concretos e históricos. Destacamos en Salas Astraín su preocupación por la categoría de mundo de vida, eje central de su reflexión, considerando a la hermenéutica crítica latinoamericana vía de interpretación de las concepciones de pueblos indígenas y afrodescendientes. Su propuesta de complementación de la hermenéutica así entendida con la pragmática abre un campo fértil para la interpretación y el diálogo intercultural.

**PALABRAS CLAVE:** Pensamiento filosófico alternativo, filosofía intercultural, hermenéutica, cotidianidad.

### ABSTRACT:

We go through some productions of Latin American critical thinking, of which Salas Astraín participates, in dialogue with other authors. Among the categories that constitute a common reflective concern, we mention: recognition, dignity, daily life as a sphere of concrete and historical subjects. We emphasize in Salas Astraín its concern for the category of the world of life, the central axis of its reflection, considering Latin American critical hermeneutics as a way of interpreting the conceptions of indigenous and Afro-descendant peoples. Her proposal of complementation of hermeneutics thus understood with pragmatics opens a fertile field for interpretation and intercultural dialogue.

**KEYWORDS:** alternative philosophical thinking, intercultural philosophy, hermeneutics, everyday.

## INTRODUCCIÓN

En América Latina la filosofía más crítica nunca se ejerció en el aislamiento de la tarea académica, sino contextualizada desde posicionamientos relativos a los procesos sociales, políticos y económicos por los que han atravesado y atraviesan nuestros países, por lo que muchas de sus producciones pueden ser calificadas como expresión de un “pensamiento alternativo”. “La categoría acuñada con las palabras ‘pensamiento alternativo’ expresa tanto una exigencia como una esperanza, aun cuando en sí mismas no manifiesten algo nuevo. ¿Acaso la filosofía no se ha desarrollado en su historia ofreciendo alternativas? ¿No se han dado, además, alternativas diversas y en más de un aspecto, contradictorias? Casi podríamos decir que lo alternativo constituye uno de los modos de señalar la inquietud filosófica” (Roig: 2006, p.11), de considerar a los diversos sujetos, sus preocupaciones y necesidades. Desde allí es posible rescatar, en el pensamiento latinoamericano, las huellas de gestación de posibilidades más humanas, más dignas y justas para todos.

El pensamiento filosófico alternativo alude a lo distinto, lo otro, y está relacionado con el cambio. Implica ansias de modificación de un orden social, político y económico injusto. En distintas épocas generó perspectivas diferentes a las dominantes, aceptadas como inmutables e irreversibles, y en ese sentido también generó esperanzas. Es pensamiento de esperanzas y utopías, pero con los pies en la tierra de los desposeídos que no se resignan, y buscan las grietas que se producen en el poder para reclamar sus derechos, emergiendo –en palabras de Arturo Roig- como expresiones de moralidades de la protesta frente a la eticidad del poder.

“Tenemos (...) el derecho a la alternativa, así como tenemos el derecho a la utopía de un mundo mejor. Ejercemos un pensamiento alternativo con la mayor seguridad posible” (Roig: 2006, p.12). Las filosofías que responden a esta perspectiva, así como el pensamiento intercultural forman parte de un pensamiento alternativo. Es extensa la trayectoria latinoamericana de expresiones de pensamiento alternativo.

## UNA TRADICIÓN DE PENSAMIENTO ALTERNATIVO

En sus escritos, José Martí describe a la Cuba de su época como una nación naciente en que muchas diversidades se entrecruzan, se encuentran y se enfrentan, y en ello identifica una potencialidad, no sólo para su Patria, sino para toda América Latina, potencialidad que tendrá que plasmarse en un proyecto de nación y de acuerdo entre naciones en las que quien gobierne sepa “con qué elementos está hecho su país, y cómo puede ir guiándolos (...) para llegar, por medios e instituciones nacidas del país mismo, a aquel estado apetecible, donde cada hombre se conoce y ejerce, y disfrutan todos de la abundancia que la naturaleza puso para todos en el pueblo que fecundan con su trabajo y defienden con sus vidas” (Martí: 1980, p.11). Martí analiza las condiciones de la existencia cotidiana de los sectores más marginados de la población cubana de fines del siglo XIX: Campesinos, mujeres, indios, negros, presidiarios políticos, haciendo hincapié en la necesidad de construcción de acuerdos entre quienes procuran mejores condiciones de vida para sus pueblos, para lo que es preciso sobreponerse a los conflictos suscitados por intereses mezquinos, y aportar a la construcción de frentes comunes en que puedan encontrarse quienes ansían justicia y respeto por su propia dignidad y la de todos los seres humanos, entendiendo que mientras haya sectores oprimidos e impedidos no sólo de satisfacer sus necesidades, sino de ser reconocidos como seres humanos dignos, toda la humanidad pierde en dignidad (Arpini: 2005, p.33).

En un contexto de lucha por la independencia de Cuba no sólo respecto de España, sino de los EEUU, se pronuncia decididamente por la necesidad de aunar fuerzas consolidando compromisos de solidaridad y cooperación en el desarrollo de proyectos de emancipación y liberación de los seres humanos. “Con los oprimidos había que hacer causa común, para afianzar el sistema opuesto a los intereses y hábitos de mando de los opresores” (Martí: 1980, p.14). Es relevante la importancia que confiere a la educación, que concibe basada en el ejercicio de la razón, en el conocimiento de la ciencia, en la práctica del trabajo y en el respeto de la integridad de la persona. Así, la educación actuaría como reaseguro de la continuidad de las culturas, y también de la integridad y conciencia de sí de la humanidad, en tanto no existen individuos ni pueblos aislados, responsables tan sólo de sí mismos y que permanezcan al margen de lo que acontece a los demás. Sostiene Martí la necesidad de que la educación esté sustentada en el respeto del pensamiento ajeno, brinde respuestas a las necesidades de desarrollo integral de las personas, recoja los frutos del conocimiento universal y los adapte a las condiciones, características y requerimientos del país. La educación debe enriquecer nuestra mirada sobre la vida cotidiana, dando respuesta a las preguntas de quienes reconocen su saber como insuficiente, desde una posición de anhelo y de búsqueda que se constituye así en ansias de verdadera sabiduría. Por eso la tarea del educador no consistirá en deslumbrar con conocimientos e información, sino en demostrar su convencimiento de la validez de sus saberes para el logro de los resultados que le son requeridos. Pero también es responsable de mostrar múltiples caminos posibles de nuevos aprendizajes. En ese sentido, afirma: “no enviaríamos pedagogos por los campos, sino conversadores (...) gente instruida que fuera respondiendo a las dudas (...), y observando dónde cometían errores de cultivo o se desconocían riquezas explotables, para que relevasen éstas y demostraran aquéllos, con el remedio al pie de la demostración (...) Se necesita abrir una campaña de ternura y de ciencia” (Martí: 1997, p.49-54). La escasez de conocimientos, lejos de justificar el menosprecio de quien la padece, debe hacernos conscientes de las posibilidades que hasta el momento le han sido negadas, pero que aún puede desarrollar en tanto ello lo constituye como persona más plena. El maestro colabora a la liberación de sus estudiantes-campesinos-obreros en tanto personas, ya que la educación es concebida como un instrumento del proceso emancipatorio, que requiere como

condición un primer momento de autoafirmación que posibilite el desarrollo de las propias potencialidades, no compitiendo con otros, sino en conjunto con ellos. Martí defiende enfáticamente el derecho de la mujer a la educación, la que entiende le proveerá “medios honestos y amplios de subsistencia, que le vengan de su propia labor [de modo que] enalteciendo su mente con sólidos estudios, vivirá a la par del hombre como compañera y no a sus pies” (Martí: 1882, p.287-290).

José C. Mariátegui, analizando los proyectos desplegados por sectores dominantes de la sociedad peruana, aliados a potencias occidentales hegemónicas, advierte que aquéllos intentan ser legitimados desde la descalificación de los grupos indígenas, quienes –considerados étnicamente diferenciados- son tildados de “raza inferior”. Afirmo que la cuestión indígena no puede ser correctamente abordada sin tomar en cuenta su dimensión económica y que la posibilidad de liberación de la condición de servidumbre y dominación reside en la solidaridad y en la fuerza de los propios movimientos de emancipación. La reivindicación indígena requiere ineludiblemente “la defensa de la ‘comunidad’ indígena [y ella] no reposa en principios abstractos (...), sino en razones concretas y prácticas de orden económico y social” (Mariátegui: 1996, p.72-76). Es preciso asegurar al indio el ejercicio de sus derechos y su participación como sujeto comunitario, exigiendo reconocimiento de sus concepciones, idioma, costumbres, sentimientos y mitos, su lógica y su temporalidad.

Para José María Arguedas, la educación es un camino para la construcción de la identidad del País, siempre que asegure el conocimiento “de la cultura, de las costumbres de cada pueblo (...) [ya que] somos un país que constituye una mezcla que todavía no ha acabado de definirse. Nosotros, los maestros, somos los que debemos impulsar a esta definición y a esta integración de creencias” (Arguedas: 1986, p.78). Y agrega que se trata de que “el maestro (...) [descubra] la fe que hace posible que el ser humano viva, el impulso que lo anima a seguir adelante (...) [sin el cual] el hombre es cero” (Arguedas: 1986, p.78).

Leopoldo Zea, por su parte, sostiene que la diversidad nos hace semejantes, en tanto es preciso que sea respetado el modo particular de ser hombres y mujeres concretos, protagonistas de la historia. Afirmo que una relación entre culturas que no se sustente en la exclusión y la negación, deberá reconocer como base la mutua comprensión. Sin embargo, el afán de distanciamiento y diferenciación que caracteriza a la cultura occidental ha dificultado que nos comprendamos como sujetos convivientes.

En el Foro Social Mundial celebrado a principios de 2009 en Brasil, - en consonancia con el pensamiento de Mariátegui- se afirma que los derechos individuales no pueden ser pensados sin los derechos colectivos del propio pueblo de pertenencia de los sujetos concretos, ya que “sólo defendiendo los derechos colectivos e individuales se puede construir la democracia, la convivencia y la paz universales, la soberanía alimentaria y el desarrollo sostenible”. En ese Foro Social, los movimientos indígenas proclaman: “Nosotros (...) practicamos y proponemos: la unidad entre Madre Tierra, sociedad y cultura. (...) Estados plurinacionales, autodeterminación de los pueblos. Unidad, dualidad, igualdad y complementariedad de género. Espiritualidad de la vida cotidiana y de la diversidad. Liberación de toda dominación o discriminación racista/étnica/sexista. Decisiones colectivas sobre la producción, mercados y economía (...) Como resultado (...): una nueva ética social alternativa a la del mercado. Pertenece a la Madre Tierra no somos dueños, saqueadores, ni comerciantes de sus bienes: con el criterio de que “lo que no es útil no es necesario” el capitalismo imperialista ha demostrado no sólo ser peligroso por la dominación y violencia sino también porque mata la Madre Tierra y conduce al suicidio planetario”. De esta manera cuestionan la legitimidad del orden actual y de sus sustentos epistemológicos y éticos, plantean como sujeto activo de sus propuestas a la humanidad en su conjunto, y la naturaleza aparece no como proveedora de recursos sino como activa hacedora de la vida, en tanto es con quien conjuntamente ejercemos –como humanos- la crianza de toda criatura. Pregonar la vida como fin implica la afirmación de la dignidad de la naturaleza tanto como la de la humanidad.

En el constitucionalismo latinoamericano, según Zaffaroni, “la ecología constitucional, en el marco de la concepción que proviene de nuestras culturas originarias,(...) recupera [ la dignidad humana] de su camino perdido por el afán de dominación y acumulación indefinida de cosas”, tendencias en las que -sostiene-

“alguien detectó los signos de una neurosis civilizatoria, como resultado de su incapacidad para incorporar la muerte a la vida, traducida en la acumulación ilimitada de bienes” (Zaffaroni: 2012, p.127).

Para Yamandú Acosta la superación de un universalismo excluyente de la diversidad o invisibilizador de la misma bajo postulados homogeneizadores, es necesaria y posible sólo desde la construcción de la alternativa de un “universalismo incluyente, respetuoso de la heterogeneidad, que haga lugar a todas las particularidades de forma que (...) la multiculturalidad no (...) [sea] resuelta en la monoculturalidad como pretendida superación de la diversidad, sino en la armonía de la interculturalidad” y señala que los problemas mayores residen “más en el cómo que en el qué, dificultades que seguramente deben potenciarse en un proyecto de interculturalidad que exceda los márgenes de la filosofía” (Acosta: 2005, p.20).

La filosofía intercultural así planteada implica entonces una necesaria transgresión de fronteras y la problematización tanto intra como intercultural, basada en el reconocimiento de posibilidades de apertura que el diálogo genera, a través del intento de comprensión del otro. Está transida por el requerimiento de la acción conjunta, que supera el afán de un desinteresado conocimiento de los otros y sus culturas, y el compromiso militante en pro de la dignidad como punto de partida irrenunciable.

En ese sentido y enfatizando la necesidad de encarar la complejidad de la conflictividad social atendiendo a sus dimensiones materiales, Arturo A. Roig se pregunta “¿cuáles son las relaciones de “interculturalidad” que se podrían generar dentro de la heterogeneidad cultural de una sociedad capitalista, en la que nos encontramos con una “sociedad de consumo” que practica una “cultura del consumo”, y una “sociedad marginal” que ha desarrollado una “cultura de la pobreza”?, ¿será posible una autocrítica cultural que parta de las mismas culturas para alcanzar alguna forma de interculturalidad?” (Roig: 2004, p.163,164). Y es que en tanto la interculturalidad pregona una pretensión liberadora, es preciso que aborde el tratamiento de las profundas asimetrías económicas, sociales y políticas que en el contexto actual tienden a profundizarse y a cercenar cada vez más las posibilidades de participación de los sujetos sociales más desposeídos.

## EL PENSAMIENTO ALTERNATIVO Y CRÍTICO DE SALAS

Ricardo Salas Astraín, en el marco de un pensar intercultural alternativo y crítico como el que venimos exponiendo, se preocupa por “las nuevas formas culturales emergentes”, entendiendo por tales “las configuraciones plurales de identidad que se van forjando en los nuevos contextos. [Señala] entre las más relevantes subjetividades que no encuentran espacio en un modelo homogeneizado en estos contextos de exclusión (...) a los pobres, los indígenas, los jóvenes, los campesinos desplazados y emigrantes” (Salas Astraín: 2003, p.15). Sostiene la necesidad de indagar acerca de los sentidos que ellos otorgan a su cotidianidad en los actuales tiempos de globalización, exclusión y consiguiente conflictividad (Salas Astraín: 2003, p.13,14). Pero la conflictividad es entendida también en sentido positivo, en tanto es propia de toda existencia humana, a nivel subjetivo e intersubjetivo, al hacerse presente en la convivencia en la diversidad cultural y la heterogeneidad. Entonces, al ser el conflicto “una estructura constituyente del diálogo intercultural” es asumido como dimensión constituyente de la vida misma. Pero advierte la necesidad de indagar acerca de “los niveles crecientes de conflictividad que trae aparejada la globalización (...) dentro del propio mundo de vida que habitamos como con las formas de cohabitar los diversos mundos de vida” (Salas Astraín: 2003, p.26-33, 35). Y señala como aporte de una educación para la integración, concebida desde perspectivas interculturales, su contribución a una “relación de intercambio entre los pueblos y comunidades en contacto (...) [respondiendo] al desafío de formar a comunidades y grupos humanos diferentes en valores culturales de respeto a los otros, a valorar la comprensión y el trabajo mancomunado (...) Se trata de una apertura hacia la diversidad (...) con una perspectiva que democratiza, que pone en una disposición horizontal las relaciones” (Salas Astraín: 2006, p. 202-203). Sin embargo cuestiona un enfoque de lo intercultural que se limite a “la visión tradicional concebida desde el Estado en donde existen sociedades que “deben” interactuar como imperativo político o estratégico, y funcional por tanto a los intereses de la sociedad

mayor”. En ese sentido se pregunta “¿por qué miramos el contexto global para concluir que es necesario una educación intercultural? (...) La respuesta está dada por la visión de una sociedad homogénea, que en el mejor de los casos (...) se puede dividir entre indígenas y no indígenas, pero que desconoce o quiere desconocer la constante reformulación identitaria que contiene en su interior” (Salas Astraín: 2006, p.210). Y sostiene una concepción de educación intercultural que “responda a un desafío de formar a comunidades y grupos humanos diferentes en valores culturales de respeto a los otros, (...) [de] comprensión y (...) trabajo mancomunado” (Salas Astraín: 2006, p.205), para lo que es indispensable asegurar el real desarrollo de un trabajo cooperativo y continuo con los grupos originarios, desde posicionamientos lo más simétricos posibles, y a partir de la consideración de sus contextos fácticos cotidianos, sin aceptar como natural ningún nivel de desigualdad fáctico. El pensar crítico latinoamericano, tal como lo concibe el autor, se ejerce desde los mundos de vida históricos tensionados por conflictos socio-económicos y políticos que constituyen su contexto. En él los discursos cobran dimensión axiológico-política y se proyectan en acciones que implican la problematización de las categorías que ponemos en juego al analizar nuestra realidad.

Ese pensar crítico, vinculado al mundo de la vida busca visibilizar y desestructurar “toda forma de poder verticalista que no somete su saber al cuestionamiento de sus pretensiones cognoscitivas y de disciplinamiento institucional” (Salas Astraín: 2007, p.150). No es éste un pensar exclusivo de la filosofía, incluye el de otras disciplinas así como otras racionalidades que se han ido gestando históricamente y se encuentran simultáneamente vigentes hoy en nuestras culturas. Por ello sostiene que “es desde este mundo de la vida presupuesto por la racionalidad de las ciencias crítico-hermenéuticas, donde se requiere entender la emergencia del pensar crítico y desde donde se pueda avanzar en la teoría de la reconstrucción de los saberes y consolidar el aporte de las ciencias sociales y humanas” (Ibídem, p. 154). Una reconstrucción que exigirá la problematización, sometimiento a crítica y remisión a diferentes mundos de la vida en que se hayan gestado, de las categorías empleadas. Es sumamente importante en ese sentido, su contundente afirmación respecto a la necesaria limitación de los alcances de la argumentación, que ya no es entendida como única forma válida de comunicación. Desde la explicitación de ese límite es posible dar lugar a otras formas de comunicación y entendimiento intersubjetivo. “El problema de la lingüística contextual permite comprender las relaciones intersubjetivas, lo que implica poner de relieve conjuntamente la perspectiva pragmática y la hermenéutica en el análisis de las razones” (Ibídem, p. 157). También este posicionamiento, que entiende ambas perspectivas teóricas como complementarias, es de gran importancia en la apertura de vías de acceso a pensamientos plurales y se constituye en una propuesta de gran potencialidad crítico-creativa de categorías y de interpretaciones abiertas al diálogo y a sus relaciones con sus contextos. De modo que se piense a “la racionalidad práctica (...) como conjuntos discursivos pluriformes y dinámicos, desde donde se hace posible asumir la reconstrucción de las categorías abstractas que provienen de la filosofía europea o de cualquier otro contexto” (Ibídem, p. 158). Una tarea en que su reflexión se halla profundamente comprometida. La racionalidad crítico interpretativa en acción promueve interpretaciones del nosotros en que “lo que llamamos ‘propio’ o ‘nuestro’” devenga en un proceso que implique la participación interpretativa del otro” (Fornet Betancourt: 2005, pp. 406-407), así como la permanente traducción cultural entre sujetos socio- culturales diferentes.

El constante esfuerzo de desocultar y negar legitimidad a toda relación que se plantee en términos de dominación y/o de asimetría es un postulado ineludible para la perspectiva de la filosofía intercultural en que se ubica Salas Astraín. Por ello es necesario desarrollar actitudes reflexivas y críticas, reforzando la autoestima desde el reconocimiento de identidades personales, sociales y políticas ineludiblemente construidas desde una cultura de origen, asumida como propio punto de partida histórico. Este posicionamiento implica asumir la importancia del esfuerzo de descentramiento de sí, que es capaz de generar la reflexión autocrítica y el respeto del otro y de mí mismo, tanto en la dimensión subjetiva como histórica y social.

## LA CUESTIÓN DEL RECONOCIMIENTO

El reconocimiento de nuestra diversidad nos requiere una práctica de permanente visibilización de la puesta en acción de prejuicios y discriminaciones -de los cuales el racismo es uno de los más presentes-, así como el ejercicio de la reflexión acerca de nuestras relaciones con los otros, a partir de la cotidianidad. La valoración positiva y el reconocimiento de la complejidad y conflictividad presentes en la cotidianidad, en tanto dimensión autoconstituyente de nosotros mismos en tanto sujetos históricos concretos, no deben quedar invisibilizados tras estereotipos funcionales al ejercicio de formas de dominación. Por ello es preciso asumir la necesidad de analizar críticamente y también de actualizar nuestras propuestas de construcción de relaciones interculturales, a fin de que éstas sean lo más abarcadoras posibles de los aspectos más conflictivos de la complejidad latinoamericana. La identidad autorreconocida, asumida, y reconocida por los demás, es una construcción social y cultural que se constituye en punto de partida del desarrollo de alternativas creativas y de elección de formas de vida en que la dignidad sea posible.

La heterogeneidad cultural no es de por sí un obstáculo, pero sí un aspecto fundamental a ser considerado en los proyectos de desarrollo, de ciencia y tecnología, así como en las políticas educativas y culturales. “La diversidad de (...) culturas es una riqueza, pero es también con frecuencia el reflejo de las profundas desigualdades sociales en cada país del continente. No será posible la integración de las naciones sin la incorporación social de los pueblos originarios.” (Bravo: 2000, p.65).

Por nuestra parte, y en concordancia con el pensamiento de Salas Astraín, insistimos en la importancia decisiva de la reflexión crítica, con el aporte de las diferentes disciplinas del conocimiento, acerca de nuestra cotidianidad. Con ella están relacionados no sólo los llamados conocimientos previos de los protagonistas del proceso educativo, sino la coexistencia de diferentes concepciones de vida, cuya indagación ayuda al descentramiento de nuestras certezas y al descubrimiento de nuestra ignorancia, colocándonos en situación de continuo aprendizaje. Pero, la existencia misma y el reconocimiento de esa diversidad de concepciones convivientes se encuentran insertos en redes de sentido que involucran diferentes proyectos políticos, desiguales posicionamientos en relación al acceso a recursos, a la satisfacción de necesidades y al reconocimiento de la dignidad humana. Aun siendo fundamental, no basta con sólo ejercer la reflexión acerca de estas cuestiones que implican tanto a la humanidad como a la naturaleza y la continuidad de la vida misma.

Salas Astraín plantea una política del reconocimiento –basándose en proyectos desarrollados con pueblos mapuches chilenos- que aborde el tratamiento de los conflictos (choque de racionalidades) que la fuerte irrupción de la economía globalizada ha exacerbado en las comunidades, produciendo la desintegración parcial del sistema productivo tradicional. Descartando la idea de un pueblo mapuche aislado de la sociedad, contextualiza históricamente sus permanentes interrelaciones con la misma, las apropiaciones que ha realizado de técnicas y conocimientos, adaptándolos a sus matrices culturales, así como sus aportes a aquélla. Señala el dinamismo de este tipo de procesos, en que los indígenas van consolidando un movimiento “que resiste cultural y políticamente a la forma homogeneizante de globalización económica” (Salas Astraín: 2006, pp. 69-83). Su pensamiento se vincula estrechamente a la gestión de proyectos acordes a la viabilización del reconocimiento de sectores emergentes a través de procesos de resistencia, larga y penosamente concretados, como los de los pueblos indígenas.

Para Roig, el discurso de una filosofía intercultural deberá ser entendido como conjunto de voces dentro de un universo discursivo en que se manifiestan presencias y ausencias, siendo estas últimas, expresión de la conflictividad social. Si bien el autor no cuestiona la necesidad de avanzar hacia formas más justas de convivencia, al preguntarse por las posibilidades de que ello ocurra en los marcos de una sociedad organizada en base a cánones capitalistas, desnuda los límites de tolerancia del sistema en torno al que se organiza el mundo actual.

Con Martí, Roig, Fonet Betancourt y Salas Astraín, pensamos que es preciso aunar cada vez más esfuerzos para que sea posible oír otras voces que se constituyan en expresiones propias de formas de moralidades

posibles, alternativas emergentes y cuestionadoras del orden actual. Será necesario -entonces- reforzar circuitos de circulación y la valoración crítica de las creaciones y producciones latinoamericanas en distintos campos del conocimiento y las artes, lo que no excluye el diálogo continuo con el conocimiento universal, que no refiere tan sólo al de Occidente. La variedad y diversidad de perspectivas existentes en nuestra América, entre ellas las de los pueblos indígenas, debe constituirse en una forma de afirmación de nuestras identidades, que siendo históricamente construidas, emergen con características propias.

Roig sostiene que la diversidad es constituyente a los latinoamericanos. Afirma -en coincidencia con Albó- que los sujetos latinoamericanos deben afirmarse sobre el reconocimiento de sí mismos como valiosos, desde el autorreconocimiento y desde el reconocimiento de los otros. Entiende que el ser humano es siempre un ser social, plural e histórico, y que la afirmación de su dignidad es punto de partida de la existencia de cualquier pueblo. Pero, además, en esa lucha por la propia dignidad, la responsabilidad del ser humano llega a abarcar a la naturaleza misma, en tanto necesita de ella para su propia humanización. Y es la “emergencia de moralidades” diferentes en nuestra América, capaces de hacer frente al orden de los poderosos, las que reclaman participar en la construcción de un orden más justo (Roig: 2002).

Luis Villoro, incluye la necesidad de disponer de un territorio, sin el cual pierden sentido las manifestaciones rituales y las creencias de las culturas originarias, como condición de la afirmación de la identidad y la dignidad de toda persona. Para el autor mexicano la identidad es una representación imaginaria de un ideal que pueda satisfacer las necesidades y deseos básicos de una colectividad. En tanto proyecto implica relaciones conflictivas de identificación y también de diferenciación respecto del otro. Su construcción requiere la pertenencia, o participación de una cultura específica, lo que implica de por sí la capacidad de elegir valores y fines en un marco social (Villoro: 1998, p.76).

En sus interpretaciones y reflexiones sobre las culturas originarias andinas, Rodolfo Kusch afirma la existencia de un vacío intercultural entre el paradigma occidental y el pensamiento popular de la América profunda, asumiendo que el trabajo de campo en claves fenomenológico- hermenéutico es una vía capaz de facilitar el encuentro con el otro y el diálogo.

Las identidades se configuran en relación con los otros que no son nosotros, por lo que en nuestras propias marcas identitarias están presentes esos otros. Las identidades no se constituyen como resultado del aislamiento y la soledad. No son estáticas, sino que se van configurando en el transcurso de procesos históricos, lo que hace que sean construcciones dinámicas, que van cambiando paulatinamente. Se incorporan aportes de otras culturas, como también se desechan costumbres, creencias, nociones de otras culturas diferentes, o de la propia. Lo importante es que en estos procesos existan prácticas participativas, necesarias para que podamos sentirnos parte del grupo al que pertenecemos, teniendo en cuenta que las culturas no son homogéneas. Siempre albergan en su devenir y en su cotidiano existir, conflictos que se plantean entre sus miembros y entre éstos y los extraños.

Las conflictivas categorías de civilización y barbarie han desempeñado, y aun lo hacen, importante función de legitimación de modelos que pretendieron ser universalizados, sosteniéndose en la supuesta validez científica de las diferencias raciales. Sarmiento, representante de la generación de 1837, las emplea profusamente en el análisis de la sociedad argentina de su tiempo, que es comparada con la europea de modo antinómico. Mientras la civilización es identificada con lo racional, la barbarie corresponde a lo “natural”. Ambos extremos se mantienen en relación de oposición. Sólo el triunfo sobre la barbarie posibilitaría el advenimiento de una racionalidad acorde a un proyecto civilizatorio. La categoría de barbarie, como supuesto ideológico, continúa actuando hoy como estigmatizadora en las prácticas cotidianas de instituciones como la escuela, la justicia, la administración pública, iglesias y otras.

Sin embargo, desde otra vertiente político- ideológica, y en consonancia con las ideas de Raúl Scalabrini Ortiz, José Luis Torres, identifica la barbarie con las prácticas de la oligarquía nativa asociada a los intereses de los capitales extranjeros. “Hay riqueza de civilización y riqueza de barbarie (...) La oligarquía maléfica instauró en el pródigo campo de la producción y del trabajo, la barbarie económica más cruda (...) Tan cierto

como que la riqueza benéfica puede contribuir a la felicidad humana, es que el capitalismo maléfico anda siempre del brazo, confundido con la barbarie, entre la humanidad estremecida por el horror, en campos encharcados de sangre por guerras tremendas, en los que se siguen haciendo maniobras para nuevas guerras, más terribles todavía” (Torres: 1953, pp.15-16). Reclama depurar las “democracias de forma” de las prácticas corruptas. La lucha por la verdad y la justicia son metas necesarias del progreso de la historia y de la sociedad tanto a nivel de los individuos como de los Estados, lo que implica la necesidad de la revisión de la concepción de ciudadanía y la práctica de la justicia social, como imperativo ético. La sociedad civil debe asumir una doble responsabilidad: Reconocer y reprobar a quienes ejercen el gobierno, y sancionarlos ante la práctica de la barbarie. De este deber nadie queda excluido porque “se pretende desconocer los fueros del espíritu en la historia que la Humanidad ha vivido, con la intención de borrarlos en la que habrá de vivir en el futuro” (Torres: 1945, p.21).

Para Roig, el reconocimiento de la dignidad inherente a la condición humana exige la consideración del sujeto como constituido en su praxis histórica y social, a través de su participación en conflictos, situaciones, acontecimientos, imaginarios y discursos que atraviesan su cotidianidad y lo constituyen. Pero la “dignidad humana” implica asumir el “tenernos a nosotros mismos como valiosos y tener como valioso el conocernos a nosotros mismos” (Roig: 1981, p.21). El autorreconocimiento y la autovaloración posibilitan formas de expresión en que emerge la humanidad, en especial de los oprimidos, cuyo sometimiento cuestiona la dignidad de la humanidad entera. Pero el nosotros no incluye a todos, en tanto es construido en el devenir de la sociedad como ente histórico-cultural, desde un determinado horizonte de comprensión, condicionado social y epocalmente, desde el cual se juega toda identificación y por tanto la afirmación del sujeto. En tal sentido el “ponerse como valiosos” debe ir imbuido de una profunda actitud crítica (Roig: 1981, pp.22-198). El sujeto de que aquí se trata es el que emerge en la cotidianidad. Requiere de una “voluntad consustanciada con la dignidad humana como principio ordenador de los derechos y de los sistemas de producción y distribución de bienes” (Roig: 1981, p.175), la que se expresa mediante “moralidades emergentes” de resistencia a las formas de ejercicio opresor del poder, que sustenten nuevas normas no para la sumisión sino para la emancipación. El compromiso con la construcción de esa dignidad no puede excluir a ningún ser humano, ni a ninguna dimensión del ser humano, por tanto tampoco a las diversas manifestaciones de la naturaleza, en tanto ésta nos constituye como humanos. La moral de la emergencia, es entendida “como propia de nuestros pueblos latinoamericanos”, y si bien de ella es posible desentrañar principios teóricos que la sustentan, se caracteriza por ser sobre todo una moral vivida. Esa emergencia pone de manifiesto la irrupción de grupos humanos en la búsqueda de ser considerados como “fines”.

Roig encuentra en el análisis de la cotidianidad una oportunidad de tematizar al sujeto que es real protagonista del filosofar latinoamericano actual. El desarrollo de lo que llama “una antropología de la emergencia” posibilitará rescatar lo episódico que irrumpe en la historia, cuando ese sujeto social hace visible su presencia, y con ella las contradicciones, conflictos y fisuras de la organización social y estatal que le niegan su capacidad de ser. El sujeto plural va adquiriendo conciencia de sí a través de los conflictos suscitados por la afirmación de su dignidad humana en la vida social y política. El proceso de surgimiento de moralidades emergentes que logren visibilidad en la sociedad a través de sus propias voces para que sus discursos sean escuchados y comprendidos, y sus prácticas se transformen en reales y concretas formas de participación que efectivicen el cumplimiento de sus derechos, requiere de un proceso de larga duración y creciente fuerza, así como del ejercicio del gobierno por funcionarios no involucrados con intereses de grandes consorcios internacionales. Hoy, en Argentina, al tiempo que se fomenta la “visibilización” de los pueblos indígenas a través de la creación de ministerios, secretarías y dependencias oficiales que supuestamente se ocuparían de preservar el ejercicio de sus derechos, se ocultan y silencian las complicidades entre gobiernos y consorcios transnacionales que se manifiestan en la depredación de sus territorios a través de la tala permanente de montes para sojizar, la autorización de prácticas extractivas mineras contaminantes en sus territorios, la desertificación por el consumo irracional y desmedido de millones de toneladas de agua, la creación de reservas

ecológicas que implican la expulsión de las poblaciones indígenas de sus hábitat, la venta de enorme cantidad de hectáreas, que incluyen reservorios de agua dulce, a capitales extranjeros. Si se entiende, en nuestro caso a los pueblos indígenas, como constituidos por sujetos ahistóricos y abstractos, la deshistorización u ontologización que así se opera se constituye en uno de los más fuertes y al mismo tiempo solapados fundamentos de su “minorización” y consiguiente exclusión.

Una vez más, es preciso analizar las condiciones empírico- concretas en que se gesta esa cotidianidad. Es allí donde se hallan las contradicciones que hacen a una historia marcada por la continua renovación de modalidades de sometimiento y exclusión de los pueblos indígenas y la intencionada construcción de visiones idílicas acerca de una historia prehispanica supuestamente armónica y desprovista de conflictos, que pueden clausurar todo esfuerzo de investigación sobre las concretas condiciones de vida de los pueblos. Por otra parte, más recientemente -en nuestro país- registramos los constantes esfuerzos de sectores en ejercicio del poder, por transformar los reclamos de los pueblos indígenas en amenaza terrorista y/o secesionista. En el actual proceso de autoafirmación de los pueblos indígenas de Nuestra América, es preciso cuestionar visiones dicotómicas simplistas, falacias generalizadoras y estereotipos ocultadores de los conflictos existentes al interior de los grupos y en sus relaciones con la sociedad en su conjunto. Es asimismo necesario el abandono de enfoques proclives a caer en ingenuidades funcionales al reaseguro de la continuidad de las relaciones de sometimiento y exclusión, a favor de la cual actúan –aun cuando a veces sean movidos por buenas y honestas intenciones- algunos defensores de posiciones fundamentalistas y radicalizadas, que proclaman la existencia de identidades incontaminadas y a-históricas, actuando muchas veces como reaseguro del mantenimiento de relaciones asimétricas.

Por esta vía, y desde otra vertiente que puede actuar complementariamente, las creencias y creaciones de estos pueblos pueden ser fácilmente presentadas como formas organizativas residuales de un pasado superado, restándoles protagonismo como sujetos históricos actuales, convirtiéndolos en integrantes de grupos minoritarios o “minorizados”. Mientras, los bienes culturales por ellos creados, podrían adquirir aceptable valor de cambio en el mercado. Transformando en objeto al sujeto cultural y en mercancía a sus producciones, se vacía a estas culturas del contenido histórico - vivencial y simbólico con que cotidianamente se nutren, se las separa de su mundo de vida. Se empobrecen y estereotipan las pautas culturales, al tiempo que –como piezas “folclóricas”- se las puede ingresar en lucrativas operaciones comerciales para unos pocos.

Nuestras propuestas de construcción de relaciones interculturales sólo podrán fortalecerse con la inclusión de aquellos que se ven privados de reconocimiento.

Para Ricoeur el reconocimiento del otro es “el reconocimiento de su capacidad de obrar, en su forma mínima de capacidad para sobrevivir (...) capacidad de ser y (...) obrar (...), capacidad real de elección de vida (...) [que] deviene una responsabilidad social (...) [y es un] criterio para evaluar la justicia social” (Ricoeur: 2006, pp.181-187). Por la negación de reconocimiento, una persona resulta afectada en la relación consigo misma y con los otros. La descalificación a que es socialmente sometida, es asumida como autodescalificación, y desde esa disimetría se relaciona con los demás. Ello se inscribe en el que, en opinión de Ricoeur, se constituye en el más grave problema de nuestro tiempo: la acentuación del contraste entre la afirmación universal de igualdad de derechos y la desigual distribución de bienes. El no reconocimiento reduce a las personas a la hetero-dependencia. El mutuo reconocimiento será posible en tanto ningún sector se apropie de los bienes indispensables para la continuidad de la vida. Pero Fernet-Betancourt advierte que las “concepciones occidentales del reconocimiento no son suficientes para garantizar la reparación histórica que se le debe al otro desconocido y humillado. E igualmente insuficientes (...) son para comprender (...) que el otro no necesita tanto “abogados” que hablen por él como (...) un cambio (...) de las reglas de juego” Y define al reconocimiento como “un proceso teórico- práctico complejo que debe ser considerado además como un proceso abierto y frágil de conquistas o logros” (Fernet-Betancourt: 2009, pp.63-68).

Fernet-Betancourt al entender a la interculturalidad como movimiento de pensamiento alternativo, la concibe como propuesta programática para la transformación del mundo globalizado actual, lo que requiere

asumir posicionamientos alternativos a la globalización y la creciente desigualdad que su modelo vigente promueve. Sostiene la necesidad de luchar por el reconocimiento de la pluralidad contextualizada de distintas prácticas de la razón a través de un continuo esfuerzo de traducción cultural, y de descentramiento.

Roig, al tiempo que sostiene el reconocimiento de la dignidad como necesidad primera de todo ser humano, amplía el imperativo del reconocimiento de dignidad a la naturaleza misma. Niega que el criterio de satisfacción de las necesidades se asimile al reaseguro de tan sólo el nivel de subsistencia, a través del consumo de los productos necesarios para la conservación de la vida biológica, reducción operada desde la concepción neoliberal. La cuestión de la satisfacción de las necesidades cobra una dimensión ética, por lo que “la forma por excelencia de toda necesidad humana que da sentido e introduce un criterio para la evaluación del universo de necesidades y de los (...) modos que la humanidad ha generado para satisfacerlas” es la de la “dignidad plena”, que siempre implica como presupuesto, la dignidad de toda la humanidad (Roig: 2002, p.115).

## CONCLUSIONES

La concordancia entre los autores latinoamericanos sintéticamente abordados y el pensamiento de Ricardo Salas Astraín está dada por el común interés y compromiso con las causas de reconocimiento de dignidad y derecho a la vida de los sectores más sumergidos de nuestra desigual sociedad, en que es necesario ejercer una cuidadosa escucha interpretativa de aquéllos para poder avanzar en el fortalecimiento de procesos de descolonización y de resistencia ante las formas de perpetuación de asimetrías, que se profundizan en pos de una cada vez más concentrada acumulación de riquezas, que niega posibilidades de vida a la mayor parte de los humanos y de los no humanos. En el mundo actual, signado por la multiplicidad de conflictos generados por una distribución cada vez más desigual de los recursos necesarios para la vida, es preocupación prioritaria del pensamiento crítico latinoamericano, del que Salas Astraín es prolífico representante, encontrar formas de practicar la convivencia, reconociendo su complejidad y sin aceptar como válida ninguna forma de indignidad, exclusión o silenciamiento de reclamos de justicia.

## BIBLIOGRAFÍA

- ACOSTA, Y. (2005). Sujeto y democratización en el contexto de la globalización. Montevideo. Norma-Comunidad.
- ALBÓ, X. (1999). Iguales aunque diferentes. La Paz. Ministerio de Educación-UNICEF- CIPCA.
- ARGUEDAS, J. M. (1986). El cuento folklórico como fuente para el estudio de la cultura. En *Nosotros, los maestros*. Lima: Ed. Horizonte.
- ARPINI, A. (2005) Espacio público, conflictividad y participación. De Jean J. Rousseau a José Martí. En Arpini A. (Coordinadora académica) y otros. *Espacio público, conflictividad y participación. Reflexiones desde América Latina*. Mendoza: Centro de Estudios Trasandinos y Latinoamericanos.
- BRAVO, N. (2000). El proceso de integración educativa. En Mesa Redonda. *Convergencia MERCOSUR - CAN*. Instituto Internacional de Integración.
- FORNET BETANCOURT, R. (1997). Aprender a filosofar desde el contexto del diálogo de las culturas. En *Revista de Filosofía*. México.
- FORNET BETANCOURT R. (2003). Interculturalidad: asignatura pendiente de la filosofía latinoamericana. Para una revisión crítica de la filosofía latinoamericana más reciente. En *Revista Erasmus*. Río Cuarto. ICALE. Año V. N° 1 / 2, p.177-200.
- FORNET BETANCOURT, R. (2005). Filosofía intercultural. En Salas Astraín, Ricardo (Coord.) *Pensamiento crítico latinoamericano*. Vol II. Santiago de Chile. UCSH.

- FORNET BETANCOURT R. (2009). Tareas y propuestas de la Filosofía Intercultural. Aachen: Concordia.
- FORO SOCIAL MUNDIAL 2009, en [www.rebellion.org/docs/87463.pdf](http://www.rebellion.org/docs/87463.pdf)
- KUSCH, R. (1976). Geocultura del hombre americano. Buenos Aires: García Cambeiro.
- MARIÁTEGUI, J.C. (1996). Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana. México: Era.
- MARTÍ, J. (1882). "Carta de Nueva York". En *La Opinión Nacional*, Caracas.
- MARTÍ, J. (1980). *Nuestra América*. Bs. As: Losada.
- MARTÍ, J. (1997). *Maestros ambulantes*. En *Ideario pedagógico*. La Habana: Ed. Pueblo y Educación.
- RICOEUR, P. (2006). *Caminos del reconocimiento*. México: FCE.
- ROIG, A. A. (1981). *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. México: FCE.
- ROIG, A.A. (2002). *Ética del poder y moralidad de la protesta*. Mendoza: UNCuyo. Ediunc.
- ROIG, A.A. (2004). *Sobre la interculturalidad y la filosofía latinoamericana*. En Fonet-Betancourt, Raúl. *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*. Madrid: Trotta.
- ROIG, A. A. (2006). A manera de prólogo. *Hacia una acotación teórico-crítica del pensamiento alternativo como esperanza*. En Biagini H y Roig A. (directores) *El pensamiento alternativo en la Argentina del siglo XX. Tomo II. Obrerismo, vanguardia, justicia social (1930-1960)*. Buenos Aires: Biblos.
- SALAS ASTRAÍN, R. (2003). *Ética Intercultural (Re) lecturas del pensamiento latinoamericano*. Santiago: UCSH.
- SALAS ASTRAÍN, R. (2006). *Educación intercultural, profesores de educación media y contextos urbanos*. En Amegeiras, A. y Jure (Comp.) *Diversidad cultural e interculturalidad*. Buenos Aires: UNGS-Prometeo.
- SALAS ASTRAIN, R. (2007). *Pensamiento crítico y mundo de la vida en la filosofía latinoamericana*. En *Estudios. Filosofía práctica e Historia de las Ideas*. Año 8/No.9. Mendoza: CONICET.147-160.
- SALAS ASTRAIN, R. (2008). *Hermenéutica*. En Biagini, H.y Roig, A.A (Direct.) *Diccionario de Pensamiento alternativo*. Buenos Aires: Biblos. UNLa.
- SALAS ASTRAIN, R. (2012). *Elementos para una teoría latinoamericana del pensamiento crítico*. En Insausti, X. y Vergara, J. (Eds.) *Diálogos de pensamiento crítico*. Santiago de Chile. Universidad del País Vasco, Red Internacional de Pensamiento Crítico y Universidad de Chile.
- SARMIENTO, D. F. (1999). *El Facundo*. Versión digital. Editado por El aleph.com, de [www.educ.ar](http://www.educ.ar)
- SCALABRINI ORTIZ, R. (1991). *El hombre que está solo y espera*. Buenos Aires: Ed. Plus Ultra.
- TORRES, J. (1945). *La década infame*. Buenos Aires: Ed. de Formación Patria.
- TORRES, J. (1953). *La oligarquía maléfica*. Bs. As: Centro Antiperduélico Argentino.
- VILLORO, L. (1998). *Estado plural, pluralidad de culturas*. México: Paidós.
- ZAFFARONI, E. R. (2012). *La Pachamama y el humano*. Bs.As. Ed. de Madres de Plaza de Mayo-Colihue.
- ZEA, L. (1992). *El descubrimiento de América y su sentido actual*. México: FCE.