



Wirapuru Revista Latinoamericana de Estudios de las Ideas

ISSN: 2452-5901

revistawirapuru@gmail.com

Ariadna Ediciones

Chile

Salas Astraín, Ricardo
Poderes coloniales, violencias y territorios interétnicos
Wirapuru Revista Latinoamericana de Estudios de
las Ideas, núm. 2, 2020, Julio-Diciembre, pp. 40-53
Ariadna Ediciones
Santiago, Chile

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.4640461>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=657769471008>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc

Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso
abierto

Poderes coloniales, violencias y territorios interétnicos

Colonial Powers, Violence and Inter-ethnic Territories

Ricardo SALAS ASTRAÍN*

Resumen: Los territorios interétnicos de Abya-Yala están marcados por enormes asimetrías y desigualdades históricas, étnicas y sociales. Desde Alaska a Patagonia, las primeras naciones y/o pueblos originarios no pueden entenderse sin ese conjunto de relaciones estructurales basadas en el poder colonial de estados nacionales basados en estados de guerra y de posguerra, difícilmente de paz. En todas esas historias y memorias diversas es preciso recoger múltiples violencias que trascienden las acciones represivas del Estado, ellas siguen siendo parte de los múltiples escenarios sociopolíticos y de los mundos de vida de los habitantes de los territorios interétnicos. En este texto abogaremos por una comprensión intercultural de la crítica decolonial del poder a partir de un análisis categorial de lo que aporta la violencia como un capítulo específico del poder colonial que ocupa al pensamiento político. Se trata así de repensar una filosofía política que articula el diálogo y el conflicto en el terreno de las relaciones interétnicas. La categoría del poder colonial y sus transformaciones requiere indagar por el fenómeno de la dominación y de la legitimación, ya que la violencia estatal, al pretenderse la única legítima en cuanto procura la contención de la violencia de la movilización social y étnica para ponerse al servicio del estado de derecho, del orden y de la propiedad, no consolida una efectiva convivencia intercultural, sino que acrecienta el espiral de la violencia histórica, anulando así las posibilidades de una política intercultural.

Palabras claves: Orden colonial, violencia, territorios interétnicos, filosofía política

Abstract: The inter-ethnic territories of Abya-Yala are marked by enormous asymmetries and historical, ethnic and social inequalities. From Alaska to Patagonia, the first nations and / or native peoples cannot be understood without that set of structural relationships based on the colonial power of nation states based on war and postwar states, hardly peace. In all these diverse stories and memories, it is necessary to collect multiple violence that transcends the repressive actions of the State, they continue to be part of the multiple socio-political scenarios and the worlds of life of the inhabitants of inter-ethnic territories. In this text we will advocate for an intercultural understanding of the decolonial critique of power based on a categorical analysis of what violence contributes as a specific chapter of colonial power that occupies political thought. The aim is thus to rethink a political philosophy that articulates dialogue and conflict in the field of inter-ethnic relations. The category of colonial power and its transformations requires investigating the phenomenon of

* Chileno. Doctor en Filosofía. Profesor en la Universidad Católica de Temuco. E-mail: [<rsalas@uct.cl>](mailto:rsalas@uct.cl)

domination and legitimation, since state violence by claiming the only legitimate one in that it seeks to contain the violence of social and ethnic mobilization to put itself at the service of the state of law, order and property, does not consolidate an effective intercultural coexistence but rather increases the spiral of historical violence, annulling the possibilities of an intercultural politics.

Keywords: Colonial order, violence, inter-ethnic territories, political philosophy

Recibido: 10 de septiembre de 2020 Aceptado: 12 de noviembre de 2020

Introducción

Hace algunos años, prologando el libro de Jesús Antona *Los derechos humanos de los pueblos indígenas. El AzMapu y el caso mapuche* (2014), destacábamos la relevancia de la tensión de la política del reconocimiento y del derecho indígena para resolver las diferencias étnicas, así como también relevábamos lo que se podría proyectar como “derecho intercultural”, una forma de responder a nuevos desafíos de la democracia y los derechos humanos e indígenas. Pensar estas cuestiones sigue siendo algo necesario y urgente en múltiples regiones de América en las que existe una presencia de pueblos y de comunidades indígenas que hasta el día de hoy están enfrascados en una desigual lucha de resistencia y de sobrevivencia sociocultural frente a los modelos y megaproyectos de empresas multinacionales y a las políticas que llevan adelante los estados (Salas, 2019c). Esta colisión de modelos de desarrollo, de políticas y de culturas tiene lugar en varios lugares emblemáticos de América; aquí los recuperamos simbólica y metafóricamente en tres nombres que resuenan desde el Norte al Sur, centrando la atención en los territorios interétnicos generalmente reconocidos como Chiapas, Amazonía y Wallmapu.

En estos territorios histórico-culturales y políticos, y en muchos otros desconocidos, invisibilizados y no tan publicitados, siguen ocurriendo gravísimos acontecimientos que amenazan la paz de regiones y países. En cada uno de ellos, acontecen día a día situaciones que obligan a una mirada cruda de cómo se llevan adelante las relaciones entre estados, empresas multinacionales y pueblos indígenas con sus secuelas de discriminación, xenofobia y racismos, y donde las acciones de civiles y de policías concluyen en asesinatos, desapariciones y violencias variadas que afectan principalmente entre los miembros de los pueblos indígenas (Rueda, 2020; Rezende, 2017; Le Bonniec y Salas, 2015).

Ciertamente todos los países tienen planteos políticos y jurídicos que se encuentran condensados en tratados, leyes y normas que dan cuenta de los vínculos existentes entre las sociedades neocoloniales y los pueblos indígenas. Los documentos existentes, frecuentes en estos cinco siglos, no agotan la cuestión, pues refieren a complejos imaginarios sociales y culturales que implican la “visión de los vencidos”, y donde se palpan los prejuicios, estereotipos y conductas acerca de la desigualdad y de la injusticia racial y social de los vencedores. A más de 500 años de la llegada de los imperios ultra atlánticos no cesan de abrirse viejas y nuevas cuestiones ético-jurídicas que no solo aluden a tal historia compleja de beligerancia y paz, sino que abren una serie de problemáticas actuales ligadas a la crítica de la monoculturalidad y de la posición hegemónica de los sistemas culturales y jurídico nacionales (Faundes y Salas, 2017). Nuestra reflexión aparece como una contribución a la crítica de la mono-legalidad que de partida se plantea como un aporte

relevante para el estudio de los sistemas jurídicos-legales en tensión y la elucidación de las identidades culturales como un derecho principal.

En última instancia, nos parece que la profundización de la problemática de la normatividad ética, política y jurídica en enclaves interétnicos abre nuevas vías para discutir la cuestión del poder y los mecanismos de legitimación en las relaciones internacionales e intranacionales. En este sentido, el espíritu crítico del derecho que se discute aquí, abre espacios fecundos en medio de las luchas del reconocimiento, es decir refiere al modo de construcción de lo normativo a partir de experiencias socio-culturales, las que permiten definir ideales compartidos de justicia, que se presentan como una “reconquista” social y cultural del derecho intercultural. La aplicación de los sistemas político-legales no se puede desvincular jamás de las injusticias cometidas por unos contra otros (Renault, 2017); el sentido del derecho no se reduce tampoco a la mera imposición del código del vencedor, sino que es una normatividad producto de una experiencia social y política que brota siempre desde los contextos de vida, al igual que la reflexión y la crítica, que generan normatividad.

Este texto apunta a comprender una mirada ético-jurídica de una conflictividad propia de los contextos sociohistóricos y socioculturales que presupone, por sobre la mera coherencia o articulación legal de un abstracto Estado de Derecho, una noción crítica de justicia intercultural que permita resolver litigios de propiedades y bienes en clave histórica, y es, al mismo tiempo, parte de una búsqueda inconclusa, contextualizada y en movimiento, de nuevos modos de establecer derechos mínimos que, por una parte, sean válidos universalmente y, por otra, aseguren las condiciones de existencia de los sujetos y sus culturas, personas, grupos o pueblos siempre en plural.

Este horizonte, que se denomina el “derecho de gentes”, se sustenta y legitima en la irrenunciabilidad recíproca del derecho a la existencia de un *corpus normativo* que requiere, a su vez, como condición también recíproca, las condiciones de existencia del otro y de su cultura, lo cual vuelve urgente y necesaria la elaboración de nuevos criterios y principios que, sobre tales presupuestos basales, permitan establecer relaciones interculturales genuinas en proceso permanente de transformación.

El conflicto de derechos, como se describe en esta investigación, no implica solo las luchas por recursos y reconocimientos, sino además una acción permanente en vistas a definir los mínimos y los máximos que permitan resolver la condición desigual entre sociedades que se han construido sobre la base de la dominación cultural, social y política. Esto nos interpela a la re-construcción “intercultural” de la sociedad y del Estado; asimismo, constituye un llamado a avanzar en pos de una democracia intercultural que rompa con las desigualdades y las discriminaciones de clase, cultura, lengua, género e ideología (Faundes y Salas, 2017), y que no se deja seducir por la tesis de la ideología de la violencia armada como criterio de la paz social.

Las ampliaciones del pensamiento decolonial (Lugones, 2011) han destacado en los últimos años una cierta ambigüedad del sentido político de la violencia en relación a los contenidos y significados de las prácticas, los discursos y las operaciones policiales que justifican la represión manteniendo al mismo tiempo una propuesta retórica de diálogo. Es acertada la idea de J. Rodríguez según la cual el enfoque decolonial ayuda a entender la invisibilización del poder oculto en el proyecto de la modernidad y que explica muchos de los actuales conflictos internacionales. Al respecto, afirma:

Por medio de la introducción de nuevas perspectivas respecto al origen de la modernidad a partir de la conquista de América, y el cruce de variables como el poder y la raza, el pensamiento decolonial visibiliza el lado normalmente oculto de la modernidad en los

estudios internacionales –o incluso problematiza la modernidad, dado las escasas reflexiones sobre este término– como el genocidio de las poblaciones indígenas con la llegada de los europeos, la explotación de su mano de obra y la usurpación de sus territorios, temas raramente abordados en la disciplina pero que permiten analizar y explicar algunos problemas internacionales contemporáneos. Así, el colonialismo se torna un período histórico importante para la comprensión de las estructuras actuales de poder internacional. (2020: 24)

En este marco de la crítica de la modernidad de los últimos 30 años, nuestro trabajo busca precisamente situar a la violencia en el marco de operaciones socioculturales que se inscriben en la historia sociopolítica de la furia, el furor y la ira propia de cada sociedad en la actualidad (Appadurai, 2007), y que se expresa asimismo en los territorios interétnicos, como es el caso de los ya mencionados: Chiapas, Amazonía y Wallmapu (Salas, 2019b). Listado limitado por la extensión de este breve trabajo, pero que debiera ampliarse y confrontarse a múltiples otros territorios. Una mirada reciente a lo que viene aconteciendo en los actuales territorios indígenas latinoamericanos resulta bastante ilustrativa porque, junto con encontrar elementos comunes compartidos, revela que la historia de la violencia no se puede homogeneizar sin más, puesto que se liga a procesos histórico-políticos con diferencias notables. La situación que vive la América Indígena en los últimos años, y que se repite en muchos otros lugares del mundo, hace propicio un análisis crítico de las violencias sociales, del recrudecimiento de la violencia sociopolítica asociada a muchos fenómenos ligados al control de los territorios, y a las nuevas formas de violencia represiva y mediática (Sevilla, 2017).

En sus historias políticas y memorias de violencia y represión recientes, refieren a un conjunto de situaciones estructurales de violencia política, social y económica que caracteriza la actual crisis de los estados nacionales, expresada en las últimas décadas en golpes de Estado, guerrillas, guerras sucias, embargos e intervenciones extranjeras, todo lo cual configura explícitamente lo que Žižek viene distinguiendo como violencia subjetiva y violencia objetiva. Respecto de esta última, indica:

...la violencia objetiva es precisamente la violencia inherente a este estado de cosas “normal”. La violencia objetiva es invisible puesto que sostiene la normalidad del nivel cero contra lo que percibimos subjetivamente como subjetivamente violento. La violencia sistemática es por lo tanto como la famosa “materia oscura” de la física, la contraparte de una (en exceso) visible violencia subjetiva. Puede ser invisible, pero debe tomarse en cuenta si uno quiere aclarar lo que de otra manera parecen ser explosiones “irracionales” de violencia subjetiva. (2009:10)

Lo que propone este autor es clave para desentrañar que la violencia no es un fenómeno simple, sino que se refiere a amplias formas de recortar la realidad social, tanto en el terreno subjetivo como en el estructural. En otras palabras, con esto queremos indicar expresamente que la violencia no se reduce necesariamente a las guerras internas o externas, ni tampoco a la muerte o el asesinato de los rivales; la violencia aparece siempre expresándose en la lógica del poder del que imagina y cree que puede doblegar al otro por formas no consensuadas ni dialógicas; por ello, termina por ser parte de las experiencias vitales que definen el mundo de la vida. Dicho esto, lo que puede terminar sucediendo en situaciones extremas cuando la indignación, la ira y la rebeldía se apodera de los sentimientos personales y colectivos es el culmen de un proceso de degradación posibilitado por ideas, creencias y prácticas que han ido llevando a considerar el conflicto declarado en términos bélicos y a creer que el aumento de la violencia es la solución requerida. Así considerada, la

violencia se constituye en una condición ya instalada también como situación estructural, propia de un modo de construir la sociedad desde variables económicas, políticas y culturales. Esta dimensión socio-estructural y de quiebre de la intersubjetividad es siempre la referencia mayor o fundante de lo que se va a ir constituyendo como la falta de convivencia y de civismo basado en una no identidad (Sevilla, 2017).

Siguiendo esta perspectiva, ofreceremos algunos elementos para un acercamiento filosófico y antropológico a los discursos y prácticas de la violencia, que nos permitan visualizarla interdisciplinariamente en sus múltiples pliegues y dimensiones dentro del campo de los conflictos sociales del capitalismo contemporáneo (San Martín, 2004). Esta modalidad de visualización interdisciplinaria de la violencia obliga a romper la mirada individual pueril, para pasar a concebir el orden social en su permanente despliegue conflictivo, hoy definido materialmente por la expansión de una globalización capitalista, y su interpretación neoliberal extrema, que favorece a las élites económicas y no tiene la misma preocupación por las necesidades de las grandes mayorías. (Dubet, 2019, Salas, 2020)

En los casos analizados es posible graficar muy bien la intersección de los ámbitos económico, político y cultural. No es nada desconocido que, donde existen protestas sociales e indígenas, existen problemas ligados con la vida material y la supervivencia. No es tampoco novedad que, al cuestionar los modelos de los grandes proyectos multinacionales, se cuestionan las formas político-sociales que asume un modelo económico definido por un enfoque neoliberal de los territorios. En otras palabras, podríamos decir que la lucha contra formas de explotación de los recursos de los territorios presupone una contienda económica que es al mismo tiempo cultural. El peso de la violencia, instalada y naturalizada en sistemas de vida que han normalizado la desigualdad racializada, es la base sobre la que se instala un tipo de economía ecológica y culturalmente no sustentable (Lugones, 2011).

Al mismo tiempo, y a pesar de las posiciones de los grupos más extremos, las recientes crisis de los territorios interétnicos abren la posibilidad de avanzar en nuevas formas de acuerdos. Las crisis apelan a la búsqueda de argumentos y de formas de justificación donde la insistencia en el control del orden social que incomoda y provoca oficia con agresividad y múltiples perjuicios contra la población indígena, mestiza y de desplazados (Blin y Marín, 2013).

En todos los casos, los territorios interétnicos forman parte de amplísimas regiones que se han ido fusionando y mestizando con múltiples formas agro-rurales y urbanas marginalizadas, donde se han venido configurando, en las últimas generaciones, modos de vida o subculturas definidos por desigualdades y violencias cotidianas, manifiestas y latentes. Es decir que las movilizaciones y protestas, en cualesquiera de sus formas, siguen siendo parte decisiva de la violencia en vida social y cultural de los territorios interétnicos; en este marco de análisis, ya no hablamos sólo de la violencia física o represiva, sino de las violencias simbólicas, y de las formas de violencia sutil, entre muchas otras (Sen, 2007).

El problema de fondo que nos interesa tratar es el de las formas complejas de la violencia en sociedades contemporáneas que han mantenido una ideología neocolonial hegemónica, que se reconstruye en una diversidad cultural de tipo neoliberal, y que sigue profundizando múltiples formas de asimetría, desigualdad y tratos discriminatorios que vive la población originaria. En este sentido, no se trata de considerar simplemente a las protestas indígenas masivas como causales del aumento de la creciente violencia social en las regiones con mayoría indígena y cimarrona; dichas protestas hacen visibles malestares profundos que la represión legal y policial no logra resolver (Dubet, 2019).

Una aproximación contemporánea al poder y al colonialismo

Lo primero que es preciso indicar es que no existe una teoría unificada de la violencia social en el espacio social del capitalismo global; existen muchas teorías diferentes (Forst, 2014: 23). Las conceptualizaciones disponibles son consideraciones de diferente tipo que van demostrando un aumento considerable de la violencia estructural ligada a un tipo de capitalismo esencialmente deshumanizado, cuyos objetivos estratégicos se logran al margen del valor de las vidas humanas y de los impactos sobre la naturaleza. Asimismo, constatan un aumento de la violencia subjetiva que se desdobra en una capacidad cada vez mayor de generar violencia cotidiana y de aceptarla como algo que de algún modo se naturaliza. Estos dos procesos nos llevan a la idea de que vivimos hoy en espacios sociales profundamente violentos, donde cada vez las operaciones discursivas de justificación alcanzan sólo partes específicas de dicho campo socio-político y cultural.

El filósofo frankfurtiano Rainer Forst ha planteado recientemente una tesis cognitivista del poder, que plantea una compleja relación teórico categorial entre poder, autoridad, comunicación y justificación. En su libro *Crítica y justificación* indica de manera sucinta:

El poder se desarrolla siempre en un espacio comunicativo, pero esto no quiere decir que esté bien fundamentado. Es siempre de naturaleza discursiva, y la lucha por el poder es la lucha por la posibilidad de estructurar o dominar este presupuesto de justificación de otros. Su *modus operandi* es de naturaleza cognitiva, pero no necesariamente de naturaleza reflexiva. (Forst, 2014: 44)

El elemento central de esta propuesta teórica es que existirían siempre mejores justificaciones del poder, unas más que otras, y que dicho espacio de razones es, de hecho, un espacio social. Proponemos vincular esta tesis forstiana de las razones de justificación, con la cuestión de la crítica del poder colonial y del imperio de poder político gubernamental a partir de las formas de comprender el sentido de la violencia en lo que llamamos territorios interétnicos (Salas, 2019e).

En esta comprensión, la tesis cognitivista, si es plausible en el marco de una teoría crítica de la política al modo frankfurtiano, nos parece que tiene varias dificultades para visualizar un espacio social desintegrado por conflictos históricos de larga data. Por ello, se puede llevar las categorías de Forst a lo que acontece en los territorios interétnicos y encontrar analogías convergentes, pero es preciso preguntar si cabe identificar el espacio social con la construcción política del poder por parte del Estado nación. Si se consideran las reacciones justificadas desde el aparato estatal como medidas de control y como expresiones de las causas mismas de las movilizaciones y resistencias sociopolíticas indígenas, se observa con claridad que enraízan en una violencia configurada desde las múltiples vivencias de dominación y desde las resistencias cotidianas al sistema neocolonial. El espacio social que se va construyendo no se define únicamente con base en razones, sino que se gesta en la confrontación misma de un orden de justificación de sujetos políticos. Las razones justificatorias del Estado aparentemente no pertenecen a un sujeto específico, ya que se presupone que esta categoría política moderna que es el Estado alude a un orden socio-jurídico que representa a todos los sujetos. Donde se observa con más claridad esta dificultad es en la violencia policial extrema: allí, quien administra los dispositivos públicos para contener agresivamente las protestas indígenas, desdibuja en la forma y en el fondo las relaciones sociales modernas y en muchos casos manipula la comprensión social por parte del conjunto de la sociedad. Es cierto que la noción de violencia que nos propone Forst, incorpora esta dificultad:

Finalmente, encontramos la *violencia* pura allí donde una relación de justificación, también asimétrica, que despliega fuerza inteligible, es reemplaza por la acción física. Entonces el poder está contrayéndose, lo que no quiere decir que aparezca la libertad; antes bien, desaparece, puesto que la libertad pertenece al poder en tanto éste afecte a sujetos animados cognitivamente. (Forst, 2014: 25)

Estos aspectos señalados por Forst no se relacionan solamente con prácticas de justificación, al modo propuesto en el párrafo ya citado, sino que remiten a una amplia concepción sociopolítica y cultural internalizada de la violencia, que involucra un modo de aceptarla, de rechazarla y/o simplemente de tolerar la parcial convivencia con sus causas y consecuencias. En este plano, y siguiendo a este filósofo alemán, no identificamos de ningún modo a la violencia con el poder, sino que destacamos la dificultad de estos procesos de justificación, entendidos en un sentido meramente cognitivo, para dar cuenta de la contraposición en el campo de las justificaciones como un espacio de razones. Aquí se ubicaría nuestra discrepancia con este modelo teórico: el poder no puede entenderse únicamente a partir del espacio de las justificaciones (Salas, 2019d).

En síntesis, si la propuesta de Forst puede proponer una reflexión desapasionada y crítica acerca de la compleja multidimensionalidad del poder, donde se instalaría al extremo la violencia como lo no-racional que, tal como lo indica el autor, abarca el conjunto de las no justificaciones de la vida sociocultural, al mismo tiempo que erosiona la presencia de la violencia en el espacio social, no logra empero asumir con realismo los conflictos raciales como un fenómeno histórico y sociocultural de masas instalado en las profundidades de los territorios interétnicos y no visibilizado por las sociedades modernas hegemónicas.

Ya en los primeros análisis tanto del pensamiento crítico y de las ciencias sociales como de los estudios interculturales, y de ahí, lo que sigue para un pensamiento político intercultural a través de todo el denso derrotero de las luchas del reconocimiento y de la justicia en todas las sociedades latinoamericanas, nos encontramos con posiciones de poder que refieren no sólo al espacio de razones, sino también al espacio de sinrazones, las cuales apelan a otros cuadros interpretativos. Esto se ve con claridad al considerar el modo de justificar las movilizaciones indígenas-populares y el modo de justificar la represión gubernamental. Desde esta última opción, se hace posible prestar atención y discutir críticamente los usos sociales y políticos de la violencia a que apelan los diferentes bandos en conflicto. En este sentido, nuestra investigación nos acerca a las ideas de Balibar (2005) y Renault (2017) respecto de la comprensión de los conflictos al interior de la cultura política actual a partir de considerar el vínculo entre historia, procesos culturales conflictivos y colisión entre Mercado, Ley y Emancipación. Este abordaje nos permite situarlo más allá, dentro del campo de disputa cultural que ha ido instalando la globalización capitalista en nuestros modos de producción, de participación y de convivencia con los otros, en nuestros modos de vivir (Carrasco y Salas, 2016).

Protestas sociales y violencia étnica en el actual contexto global

No es nada fácil relacionar las propuestas de estos referentes teóricos con las múltiples movilizaciones indígenas y campesinas que se reiteran en casi toda la América Profunda, y a los que cabe considerar como experiencias de injusticias y desigualdades que caracterizan a todos los territorios interétnicos plurinacionales. En suma, la relevancia de pensar sus conflictos y sus luchas radica en que ello nos permite entender que la violencia inter-étnica surge como un fenómeno epocal, que exige un necesario esfuerzo para clarificar el sentido de las críticas a unos poderes

gubernamentales atrapados en las lógicas de la monoculturalidad y de la diversidad cultural, críticas que buscan incidir y modificar los sistemas políticos de representación formal. Para el caso de los territorios mencionados de Brasil, México y Chile, los procesos de los últimos treinta años se han venido inclusive asociando a una pretensión de transformación de la Carta fundamental, a pesar de una larga historia en que las élites en el poder no lo han permitido.

La violencia interétnica se difunde en formas plurales de protesta y rebeldía que apelan a un conjunto de valores y argumentaciones que conducen a la elaboración de una visión política de lo que se ha llevado adelante en las luchas de resistencia indígenas en Brasil, Chile y México. Dicha lectura se instala, así, en un nivel crítico-reflexivo que permite situar al fenómeno no en la especificidad de la movilización étnica y social en un país específico, sino en la consideración político cultural de un campo de justificaciones controvertidas, en que las tesis de Forst requieren ser matizadas.

Experiencia del alzamiento en Chiapas

A partir del levantamiento del Ejército Zapatista en 1994 se promovió en el pensamiento crítico latinoamericano, aunque no solo en él, una tesis política que miraba con esperanza lo que acontecía en la selva lacandona. Diversos autores consideraron que lo que tenía lugar en territorio chiapaneco era parte de una movilización étnico-social en que surgía una organización a partir de la cual se generarían espacios e instituciones más o menos independientes del marco federal establecido para todo el país, es decir, espacios cuyos fines y formas se apegaban más a la realidad social concreta y menos a un imperativo nacional donde las diferencias indígenas se invisibilizaban, generándose nuevos procesos de dominación cultural (Rueda, 2020). El alzamiento zapatista demostraba la posibilidad de reconstruir lugares comunes en un territorio interétnico donde pudieran atenderse necesidades sociales básicas tales como salud y educación más en consonancia con las propias formas de organización ancestral de los pueblos mayas que ahí habitan.

Empero, después de más de veinte años del alzamiento, el territorio chiapaneco, que cruza todo el territorio de los pueblos mayas, sigue siendo, al mismo tiempo que protagonista del nuevo escenario geopolítico caracterizado por la enorme relevancia del movimiento indígena, parte de un escenario en el cual se despliegan los diferentes intereses geoeconómicos ligados a los nuevos megaproyectos empresariales, como el Tren Maya. Esta situación no ha cambiado del todo; Elisa Cruz en un trabajo reciente nos indica:

...al día de hoy en territorio chiapaneco se encuentran una serie de resistencias que organizaciones indígenas y no indígenas muestran frente a la nueva faceta que muestra AMLO [Andrés Manuel López Obrador] y la llamada 4T frente al proyecto neoliberal heredado de otros gobiernos en México. De igual forma y en este tenor, los datos para este análisis se obtuvieron como parte de nuestro trabajo con organizaciones de base tanto en Chiapas como en Campeche –uno de los estados de la república mexicana en lo que se conoce como la Península de Yucatán y donde justamente se está poniendo en marcha el llamado Tren Maya, (proyecto insignia del gobierno federal 2018-2024), violentando derechos humanos de indígenas y no indígenas a un ambiente sano y, sobre todo, a su pervivencia cultural. (2020: 51)

Experiencias de luchas en la Amazonía

La Amazonía es un amplísimo ecosistema que cubre una parte enorme de América del Sur, implicando a varios países y cobrando gran relevancia en las relaciones geopolíticas mundiales. En ella viven centenas de pueblos en diferentes niveles de contacto con las poblaciones mestizas, siendo casi imposible reducir todos estos contextos a ciertos factores comunes en lo económico, político y cultural. Por los diferentes niveles de contacto que tienen dichas poblaciones indígenas con la sociedad brasileña, aprovechamos las descripciones de Rezende y Pasos (2016), las cuales indican que existen algunos procesos políticos que podrían ser comunes a toda la Amazonía.

Un primer aspecto es la promulgación de la Constitución Federal de Brasil de 1988, que se ha vuelto un hito referencial. Los pueblos amazónicos han roto la mordaza que los mantenía en silencio y que los dejaba mudos en relación al reconocimiento étnico de la sociedad hegemónica brasileña. Por otra parte, los diversos y heterogéneos movimientos sociales volcados a luchar por la tierra: indígenas, MST y, más tarde, los quilombolas siguen viviendo graves conflictos con los intereses empresariales. Poco a poco, la situación política brasileña fue cambiando y las luchas se fueron intensificando en la búsqueda de la conquista de tierras para sobrevivir y, así, conseguir evitar de ser explotados por los sistemas tecno-agrícolas. Empero, los conflictos se siguieron agravando al tiempo que se sigue incendiando la selva. Nos dicen Rezende y Pasos:

Sin embargo, en estos territorios esas luchas de emancipación deparan aún muchas barreras represoras, y en momentos toman ribetes muy violentos. Los pueblos amazónicos han tenido diversas conquistas en la recuperación de algunos de sus territorios, que en el pasado habían sido invadidos. En la actualidad, el MST ha ocupado algunas tierras y los quilombolas han obtenido éxito al reivindicar para sí algunos de sus antiguos territorios. Todavía, esas luchas han estimulado a la organización de sectores económicos predominantes en la sociedad capitalista –los grandes empresarios y el agro-negocio. Ante el peligro de amenaza, ellos empezaron un golpe para destruir derechos conquistados en la Constitución. (2016: 197)

En un momento de grave crisis del calentamiento terrestre, en el cual se toma una conciencia más aguda de la importancia de la biosfera para el futuro de la humanidad, es grave el problema político de un gobierno tan deslegitimado internacionalmente que, junto a unas empresas transnacionales, sigue aprobando el incremento de pesticidas en los alimentos comercializados por Brasil, afectando tanto a sus gentes como para los demás países. Al final, las tierras, la vegetación y todas las formas de vida brasileña están en peligro, clamando por socorro. Todavía el apetito por ganancias ligado a la concentración de la riqueza hace que las voces de quienes gritan sean, de una forma o de otra, silenciadas, cuando no aniquiladas. El Senado está formado por personas que son contrarias a la reforma agraria, a las políticas de agricultura familiar, estableciendo como prioridad la agroindustria. Con eso, las iniciativas para legalizar las tierras indígenas o su ampliación son frenadas.

Para nuestros colegas Rezende y Pasos, los espacios de negociación y de poder de la sociedad siguen aún ocultos e intencionadamente invisibilizados. En el incierto momento político actual que vive el Brasil, no existen genuinos espacios democráticos para discutir políticamente la cuestión intercultural de los territorios.

Movimientos de descolonización en Wallmapu

Mucho más al sur del continente, en el territorio mapuche chileno y argentino, el Wallmapu sigue siendo un territorio de disputa en lo económico, político y cultural. Muy temprano el poder colonial definió al territorio mapuche sin poder controlarlo militarmente. Se trató de un territorio nunca sometido; de ahí el nombre de Flandes Indiano. La monarquía utilizó muchos recursos militares y económicos, pero terminó por reconocer que las mejores estrategias eran el comercio o la evangelización a través de la actividad educativa de las congregaciones religiosas. Esta visión asimilacionista generó muchísimos Parlamentos a lo largo de tres siglos para definir unas fronteras siempre movedizas. Sólo en tiempos republicanos se difundieron estrategias bélicas más agresivas que apoyaron políticamente la apropiación militar de dichos territorios. Con todo, la estructura hábil y diplomática de las autoridades mapuche logró mantener equilibrios sociales, políticos y jurídicos con el naciente país durante las primeras décadas. Pero ello no duró mucho en el tiempo, pues ya las ricas tierras y los bienes indígenas eran codiciados por las clases gobernantes, que encontraban apoyo en discursos parlamentarios que exigían la conquista militar, elemento clave para que los indígenas perdieran el poder político sobre su territorio ancestral y se quebrara para siempre el tránsito entre ambas sociedades que había sido la tónica de los tres siglos anteriores.

Luego de la conquista militar del territorio mapuche (1881), el estado chileno duplicó la estructura de sus instituciones generando divisiones administrativas calcadas sobre lo que acontecía en el resto del país. La destrucción de la sociedad mapuche previa a la guerra llevada adelante por el Estado que anexó territorios que nunca había logrado controlar la corona española es en buena parte una deuda histórica que ningún gobierno chileno ha logrado resolver (Antona, 2014, Le Bonniec y Salas, 2015). Desde inicios del siglo XX, muchos líderes mapuche tuvieron la posibilidad de gestar nuevos liderazgos y redes sociopolíticas orientadas a defender los reducidos intereses de las comunidades mapuches doblegadas; sin embargo, terminaron siempre en espacios de subordinación y de asimilación.

Los cuatro gobiernos posteriores al régimen militar han seguido instalando dispositivos político-jurídicos como las Comisiones de Verdad Histórica y nuevo Trato, o las Comisiones Presidenciales que prosiguieron un camino de despejar la verdad histórica, pero sin poder establecer una justicia histórica capaz de lograr una paz durable en el país mapuche.

En síntesis, el breve acercamiento a estas tres formas contextuales de experiencias moduladas por las tensiones y contradicciones con los estados nacionales respectivos, nos demuestra que en toda América los pueblos originarios, los grupos sociales, las minorías afrodescendientes y los movimientos populares se encuentran en medio de severas tensiones sociales y políticas por la defensa de sus territorios. Más allá de las problemáticas concretas y diferenciadas que tienen México, Brasil y Chile, aparece un conjunto de temáticas comunes propiciadas por la inserción de las economías de dichos países en el capitalismo global, la cual empuja a la gestación de megaproyectos de desarrollo que no toman en cuenta los intereses de los pueblos y en forma especial en los territorios interétnicos.

La descripción de las luchas de la América indígena nos invita a conocer mejor los conflictos de las contextualidades y no a proyectar ingenuamente el poder de cada estado como elemento decisivo de un aglutinamiento de los pueblos en una amerindia reunida; en efecto, el estado nación ha intentado configurar una realidad política social homogénea, pero esta perspectiva en nuestro tiempo ya traspasa las fronteras de los Estados por tratarse en muchas ocasiones de que cuestiones que aluden a la misma humanidad. La América Profunda está unida geoculturalmente por sus propios territorios y por sus gentes, que están en contacto desde la expansión del ser humano en estas tierras, y es una historia de los últimos cinco siglos que ha intentado desconocer y que lo

demuestran la acción de los estados nación durante los últimos dos siglos donde se ha intentado por razones nacionalistas de forzar y separar a los pueblos mismos.

En el campo de la teoría social y política del estado moderno ha quedado instalada la idea de los pensadores políticos de que “la única violencia legítima” es la “estatal”, indicando que el uso de la fuerza se relaciona con una construcción de estructuras de control de la sociedad que justifica lo que se puede hacer en contra de la sociedad civil y de sus organizaciones. Al concentrar en el estado moderno el uso legítimo de la fuerza, el poder político no logra generar un espacio donde no sea entendida como “violencia estatal” expresada en forma diferenciada en ejércitos, policías y grupos civiles armados. Así se dispone entonces el orden sociopolítico del statu quo, por encima de las demandas de los pueblos y de los movimientos sociales ciudadanos, prosiguiendo la dinámica del poder colonial y sus reinterpretaciones (Salas, 2019e).

Los movimientos étnicos y sociales definen lógicas de acción definidas por un rechazo a un determinado orden neocolonial claramente deslegitimado por la imposibilidad de abrir nuevas posibilidades de transformación estructural. En la óptica en que nos ubicamos, la justificación no es solo racional, sino que conlleva la voluntad de proponer desobediencias, cambios graduales o revolucionarios como parte de la historia social y política de cualquier sociedad. Entender esto es lo que permite seguir los diversos procesos independentistas o autonomistas que surgen en todas las sociedades actuales.

Mientras las ciencias sociales y la historiografía oficial callan o desdibujan los hechos violentos asociándolos a la lógica bélica de los estados, la memoria de los pueblos recuerda, recogiendo que las protestas étnicas y la movilización social casi siempre fueron la base de los cambios sociales, que existió una violencia estatal orientada a hacer perdurar el orden económico y que ella seguirá existiendo para causar miedo y angustia a los que sueñan con otra vida social. Esta es la base la moralidad de la protesta, como lo decía Roig (2002), y eso lo saben los pueblos indígenas y latinoamericanos que desde los primeros tiempos de la Conquista y Colonización hasta hoy han tenido que asumir los conflictos y asimetrías.

Conclusiones

Lo formulado hasta aquí permite repensar algunos tópicos de la filosofía política actual y del modo de entender el poder en contextos asimétricos transnacionales, y donde predomina la hegemonía de un estado que pretende estar más allá de las diferencias de los pueblos de la Tierra. Dicha concepción totalizante del Estado no puede responder por la pregunta relativa al derecho de gentes y a los derechos que tienen los habitantes de los territorios. En especial, el no reconocimiento de los derechos ancestrales en la mayoría de los casos, se siguió de la lógica de los estados modernos que se expandieron por la fuerza de acontecimientos bélicos. Esto tiende a reiterarse: en los últimos treinta años se sigue observando una creciente militarización de dichas regiones. A pesar de las palabras reiteradas que utilizan los estados –diálogo, reconocimiento, multiculturalismo–, dichos territorios siguen siendo espacios de lucha y de resistencia en pos de asegurar el protagonismo de los pueblos y de luchar contra el extractivismo. En esto coinciden los tres casos brevemente descritos.

En suma, al destacar la comunalidad de las protestas étnicas y la movilización social en la América Indígena; aunque no sea realizada por los mismos actores históricos, tiene el sentido de arraigo a una memoria transgeneracional que permite entender que una parte de las luchas más sentidas de los jóvenes y adultos actuales recuerdan en general las historias de los que les precedieron en la defensa de los territorios. Aunque dichas movilizaciones a veces promueven

eventos armados y violencias sobre las propiedades de particulares, las acciones de las mayorías son por lo general pacíficas. En los tres territorios analizados, se trata de acciones referidas a la Constitución, a las leyes que permiten medidas económicas, a propuestas políticas que no consideran las formas de poderes comunitarios y sus propias normativas. Por ello se enmarcan siempre en un debate sobre el carácter violento de la sociedad hegemónica. En su astucia, la razón de estado sabe que las protestas sociales masivas amenazan su hegemonía territorial nacional. Esto le impide comprender las violencias acumuladas y asumir la autolimitación del poder militar. Si el poder se establece en relación a una situación definida manu militari, se da la razón a los sectores más extremos que generan los hechos más violentos y sostienen dicha espiral como estrategia política. En esto, no hay que perder de vista que la comprensión de dicha violencia no lleva a su justificación.

Se trata entonces de considerar hasta dónde el cuestionamiento del statu quo puede ser considerado únicamente en su dimensión negativa y que no permite justificar una crítica meramente violenta. Por ello, la idea forstiana según la cual el poder se debe entender en un espacio de razones nos parece que queda corta para dar cuenta de la sistemática violencia represiva de los agentes e instituciones de los estados, y que se agrega a la violencia simbólica de las sociedades hegemónicas y de sus mercados que terminan folklorizando las diferencias políticas entre los pueblos.

No debe entenderse nuestra argumentación en contra del poder racional ya que la hipótesis principal de este trabajo es la aceptación de la violencia como un elemento más de las relaciones sociales, políticas y económicas. La violencia étnica es una forma compleja, instalada desde un horizonte preestatal. Por ello, no concebimos que las luchas de resistencia sean la única forma de lucha y de resistencia social para lograr autonomía y autodeterminación. En otras palabras, la consideración política de los procesos de resistencia que acontecen en los territorios interétnicos implica entender que se trata de una rearticulación de un complejo orden social definido ya por múltiples violencias histórico-culturales vividas y sufridas por los pueblos y que encarna en sujetos, familias y colectivos sociales. Nos parece que, para indagar las posibilidades de una gestión política de las profundas asimetrías que caracterizan a los territorios interétnicos, se precisa desarrollar un prisma reflexivo-crítico de la violencia como un fenómeno ambiguo y doble. Superar la concepción ingenua de la violencia obliga a repensar prácticas discursivas e ideológicas que visibilizan las acciones de resistencia indígena pero sin dar cuenta de las complejas violencias estructurales del estado, y por lo mismo que consideran inaceptables formas efectivas de realzar otras formas políticas de realzar sus derechos y demandas.

Pensando en clave prospectiva y propositiva: si la violencia tiene múltiples causas y sus consecuencias las padecemos todos los seres humanos, todos estamos concernidos por ella; por lo mismo, se requiere una mirada que no sea trivial. Ello implica, en primer lugar, que el discurso gubernamental debe superar la criminalización de las críticas masivas del poder estatal y necesita reconocer el derecho a la discrepancia y a la legitimidad de la protesta. Hemos dicho en otros trabajos que una democracia intercultural es inherente a una democracia en construcción. Tal proyecto no existe como tal; es propuesto como espacio utópico que puede permitir los graves y diversos conflictos que afectan a los Pueblos de la Tierra. Estimamos que se requiere avanzar además en otros discursos mediáticos mucho más críticos, que no distorsionen ni criminalicen las protestas, que no nieguen los espacios de disenso y, sobre todo, que no amenacen desde el inicio a la indignación étnica y popular con la desproporción de la fuerza policial y militar.

En el caso de la represión de los movimientos indígenas en toda América, concluyamos finalmente que la represión militar/policial ha sido ciertamente mucho más sangrienta y letal que las movilizaciones que se busca detener. Hay pleno consenso en torno a este punto. Tanto para los

organismos internacionales y nacionales de DDHH como para los sectores progresistas de cada una de estas sociedades, es claro que se trata casi siempre de un atropello sistemático de los derechos humanos de los indígenas y ciudadanos, y de un uso indiscriminado de la violencia como mecanismo para generar terror y miedo. Cabe preguntarse por qué estos modos culturales de la violencia no se frenaron ni se limitaron. El principal logro de las protestas de los pueblos indígenas y movilizaciones étnicas ha sido cuestionar el poder neocolonial que justifica el relato neoliberal de un territorio sin derechos de las poblaciones que los habitan. Ellas proponen una ácida crítica del poder del estado que ha sustentado durante tanto tiempo la dominación. Desde y más allá de los territorios, la ciencia social y política demuestra que la represión violenta, física, mediática y simbólica del Estado es incapaz de resolver por sí misma la cuestión de la justificación de los derechos que rigen los poderes democráticos.

El texto de J. Antona mencionado al inicio sugiere la idea de una “justicia intercultural”. Ella no es solamente parte de un momento particular de una comunidad atravesada por la globalización hegemónica actual. Constituye una renovación de la idea de justicia orientada a dar cuenta del pasado ético-político y jurídico existente al interior de los conflictos entre las sociedades hegemónicas –brasileña, chilena, mexicana– y los mundos indígenas en las tres últimas décadas, y que se proyecta dramáticamente en la casi totalidad de los mundos indígenas de vida del continente. Por sobre todo es la posibilidad de avanzar en un nuevo horizonte donde la crítica decolonial permita unos nuevos proyectos de convivencia intercultural. Los territorios interétnicos demuestran que la fuerza de las armas y de las leyes decimonónicas en contra de los pueblos que luchan por sus identidades y autonomías no resuelve los conflictos históricos. En este contexto de gran conflictividad, la violencia étnica ha adquirido una utilidad estratégica para los gobiernos, para consolidar sus políticas y diseminar ambigüedades, justificando la mera persistencia del statu quo.

Bibliografía

- Antona, J. (2014). *Los derechos humanos de los pueblos indígenas. El AzMapu y el caso mapuche*. Temuco: UCT.
- Appadurai, A. (2007). *El rechazo de las minorías. Ensayo sobre la geografía de la furia*. Barcelona: Tusquets.
- Balibar, É. (2005). *Violencias, Identidades y Civilidad. Para una cultura política global*. Barcelona: Gedisa.
- Blin, A. y Marín, G. (eds.) (2013). *Diccionario del poder mundial*. Santiago de Chile: Le Monde Diplomatique - FNGM - Editorial Aún creemos en los sueños.
- Carrasco, N. & Salas, R., (2016). “Examen crítico a la gestión capitalista de la diversidad cultural en el Manejo Forestal Sustentable. Un análisis del caso chileno”, *Revista Política*, vol. 54, pp. 153-173.
- Cruz, E. (2020) “Un nuevo constituyente y una nueva constitución para México: entre el levantamiento zapatista de 1994 y la cuarta transformación (4T)”, en: Salas, R. (ed). *Luchas Sociales, Justicia Contextual y Dignidad de los pueblos*, Santiago de Chile: Ariadna, pp. 51-64.
- Dubet, F. (2019). *Le temps des passions tristes. Inégalité et Populisme*. Paris: Éditions du Seuil.
- Dutermé, B. (2011). “Toujours rebelle l’Amérique latine ? Mouvements sociaux, contestations et pouvoirs de Tijuana á Ushuaïa”, en: *État des résistances dans le Sud. Amérique Latine*. Paris: Éditions Syllepse - Centre Tricontinental.

- Faundes, J. y Salas, R. (2017) “Justicia e interculturalidad. Conflictos y desafíos jurídicopolíticos en el Wallmapu (Chile)”, en: Ledesma, M. (coord.) *Justicia e Interculturalidad, análisis y pensamiento plural en América y Europa*. Lima: Centro de Estudios Constitucionales - Tribunal Constitucional del Perú. pp. 693-737.
- Forst, R. (2014). *Justificación y Crítica. Perspectivas de una teoría crítica de la política*. Madrid: Katz.
- Le Bonniec F. y Salas R. (eds.) (2015), *Les mapuches á la mode*. Paris: L'Harmattan.
- Lugones M. (2011). “Hacia un feminismo descolonial”, *Revista La Manzana de la Discordia*, vol. 6, n° 2, pp. 105-119.
- Rezende M. y Pasos A. (2016). “Educación indígena: el muelle real de la interculturalidad”, en: Sauerwald G. y Salas R. (eds.), *La cuestión del reconocimiento en América Latina*. Berlin: Lit Verlag. pp. 188-202.
- Rodríguez J. (2020). “Enfoque decolonial”, en: Álvarez S. y Devés, E. (Eds) *Problemáticas internacionales y mundiales desde el pensamiento latinoamericano. Teorías, escuelas, conceptos, doctrinas, figuras*. Santiago de Chile: Ariadna.
- Renault E. (2017). *L'expérience de l'injustice. Essai sur la théorie de la reconnaissance*. Paris: La Découverte Poche.
- Roig, A. (2002). *Eticidad del poder y moralidad de la Protesta*. Mendoza: Ediunc.
- Ross, M. (1995). *La cultura del conflicto. Las diferencias interculturales en la práctica de la violencia*. Barcelona: Paidós.
- Salas R. (2019a) “Justicia, pluralismo y democracia”, en: E. López, A. Niño & L. Tovar, *Claves de la Justicia en América latina*, Valencia: Tirant lo Blanch, pp. 163-182.
- _____ (2019b), “Democracia, territorio y conflictos interétnicos en Wallmapu”, en: Antonio Gludeior Brasil (org.). *Democracia no século XXI: crise, desafios e perspectivas*. Sao Paulo: ANPOF, pp. 227-239.
- _____ (2019c). “Justicia contextual, derechos indígenas y empresas multinacionales en Ngulumapu (Chile)”, *Revista Nuestra América* vol. 7, n° 14, pp. 315-336.
- _____ (2019d). “Contexto, Justicia y Universalidad en la Filosofía Política Actual. Algunas Críticas y Aportes a la Teoría de la Justicia de Habermas”, *Estudios Políticos*, Universidad de Antioquia, n° 55, pp. 163-181.
- _____ (2019e). “Justicia universal, contextos asimétricos de poder y pensamiento crítico latinoamericano”, *Utopía y Praxis Latinoamericana* n° 24, pp. 16-27.
- San Martín, J. (2004). *El Laberinto de la violencia. Causas, tipos y efectos*. Barcelona: Ariel.
- Sen, A. (2007). *Identidad y violencia. La ilusión del destino*. Madrid: Katz.
- Sevilla, H. (2017). *Homo violentus: aportes de la filosofía ante la violencia*. Ciudad de México: Colofón.
- Žižek, S. (2009). *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*. Barcelona: Paidós.