

ENTREVISTA

**Dialogando la dignidad y hacia otra academia:
entrevista al profesor Felipe Gómez Isa de la
Universidad de Deusto, País Vasco y profesor
Ricardo Salas Astrain de la Universidad Católica
de Temuco, Chile**

CAROLINA SÁNCHEZ DE JAEGHER¹

RESUMEN En esta entrevista los profesores Felipe Gómez Isa y Ricardo Salas Astrain reflexionan a través de un camino crítico que va floreciendo a través de propuestas enriquecedoras con respecto a los desafíos que la academia enfrenta en este siglo. Desde el marco del derecho internacional, la filosofía intercultural y el modelo universitario occidental desarrollado desde el siglo XVI, se emprende un diálogo que va al centro de los presupuestos científicos actuales y la manera en que éstos están siendo interpelados desde otras ecologías de saberes. De la entrevista se desprende la necesidad de una revisión completa del curriculum universitario para dar cuenta de una realidad holística que sea más coherente con el pluriverso humano, en todos sus ámbitos académicos, desde los derechos humanos e indígenas hasta la manera de hacer ciencia y orientar la praxis. En un momento de transiciones muy fuertes y de creciente deterioro de nuestra casa común, el planeta Tierra, esta entrevista a dos intelectuales ofrece un bálsamo dialogante y nos hace reflexionar sobre numerosos aspectos del trabajo en co-laboración y forjando una comunidad de saberes con los pueblos indígenas.

PALABRAS CLAVE Dignidad; inculturación; co-laboración; ideal lascasiano; conflictos inter-étnicos; propiedad cultural; pueblos indígenas; libre determinación.

1. Investigadora Candidata a Doctorado en Filosofía del Derecho y conflictos medioambientales en Université Catholique de Louvain, Belgium. Investigadora ICON Institute for Cultural Inquiry Utrecht University. Página Web: <https://carolinasanchez39.academia.edu/research>.

Introducción

A partir del siglo XVI, la modernidad se comienza a perfilar desde las colonias en el pensamiento europeo, y digo desde las colonias y no desde Europa, porque autores como Catherine Walsh, Walter Dignolo, Silvia Rivera Cusicanqui, Aníbal Quijano y Patricio Lepe Carrión, entre otros, han llegado –incluso– a afirmar que sin la inferiorización del continente americano y de sus habitantes, el paradigma de la modernidad no hubiera sido posible. Es de este pensamiento originado en el violento encuentro que tuvo occidente con Abya Yala (América Latina), que nace –entonces– una matriz de conocimiento que va a reproducir las asimétricas relaciones de poder en las colonias, dejando fuera las distintas tradiciones y saberes indígenas y africanas con sus diferentes patrones y formas de producción y circulación de conocimiento.

Sin embargo, hoy en día, ese modelo implantado al interior de las universidades y academia en general, está siendo presionado en dos frentes que se contraponen. Por una parte, el conocimiento universitario moderno empuja a reproducir un modelo hegemónico que, según Boaventura de Sousa Santos, también traiciona al modelo clásico de la universidad europea. Creo que aquí Boaventura de Sousa se refiere a los sectores más progresistas de esta academia, y en la cual yo también incluiría a las propuestas latinoamericanas. Por otra parte, es precisamente este espacio académico, el cual ha empezado a usar herramientas analíticas, como la idea del pluriverso, que básicamente nace con el pensamiento Zapatista, y que ha quedado resonando en los diferentes campos de la ciencias sociales y humanidades, como la idea de ‘un mundo donde quepan muchos mundos’ más allá de un entendimiento interdisciplinar y multicultural.

En estos mundos hay conocimientos éticos de convivencia y legalidad los cuales han permitido, por ejemplo, la emergencia de los derechos de la naturaleza en la constitución de Montecristi Ecuador con la propuesta del Sumak Kawsay (Buen Vivir), y más recientemente la propuesta del pueblo de Sarayaku ‘Kawsak Sacha’ (Selva Viviente), que fue anunciada en la COP21 de París en 2015 y luego ampliada en 2018 por el becario y líder indígena Felix Santi Santi² de la capacitación en derechos humanos de la Universidad de Deusto, en el encuentro EMPI del mismo año realizado en los Países Bajos.

Otros ejemplos los encontramos en el otorgamiento de personalidad jurídica al río Whanganui en Nueva Zelanda usando la ley ancestral Maorí ‘Te Awa Tupua’ que comparte algunos principios presentes en la propuesta Kawsak Sacha del pueblo de Sarayaku como la idea de un río como entidad viviente. También en 2016 la corte constitucional de Colombia reconoció el río Atrato como entidad de sujeto de dere-

2. Para escuchar a Felix en la COP21 de París: <https://www.dailymotion.com/video/x47rex6>.

chos y en 2017 los ríos Ganges y Yamuna en el estado de Uttarakhand en India recibieron el mismo estatus por un fallo inaudito de la corte regional, todo esto basándose en conocimientos indígenas y también de la religión hindú.

Y es precisamente en este contexto, que quiero encausar la entrevista para dialogar el concepto de dignidad con ustedes dos. Pero antes de ir a las preguntas, vamos a referirnos a la labor que cada uno realiza en sus departamentos.

Prof. Felipe Gómez Isa: soy profesor de Derecho Internacional Público e investigador en el Instituto de Derechos Humanos de la Universidad de Deusto (Bilbao, País Vasco, España). Llevo trabajando en investigación y acompañamiento en el campo de los derechos de los pueblos indígenas desde finales de los años 90. He sido director durante varios años del Programa de Formación en Derechos Humanos para Líderes Indígenas que se lleva a cabo en colaboración entre el Instituto de Derechos Humanos de Deusto y la Oficina de la Alta Comisionada de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos. Éste es un espacio bien interesante de formación y de compartir visiones y experiencias en el campo de los derechos de los pueblos indígenas. Pretende ser un espacio de de-construcción de la agenda *mainstream* de derechos humanos para enriquecerla con los aportes de las y los líderes indígenas. En los más de 20 años del Programa de Formación han pasado ya más de cien líderes y lideresas con las que compartimos la aspiración de un mundo en el que quepan todas las visiones y todas las epistemologías, incluyendo aquéllas que han sido invisibilizadas durante siglos.

He publicado extensamente en áreas como los derechos indígenas, la justicia transicional o los mecanismos de protección de los derechos humanos de las Naciones Unidas. Además, soy miembro de la Red de investigación sobre derechos indígenas, EMPI. Y, actualmente soy Vice-Decano de Relaciones Internacionales de la Facultad de Derecho de la Universidad de Deusto.

Prof. Ricardo Salas Astrain: la Universidad Católica de Temuco donde trabajo desde hace más de una década es una universidad ubicada en el epicentro del país mapuche, y desde su fundación hace más de 60 años se viene preocupando por responder a los desafíos formativos de los que laboran en estos territorios interétnicos; además, tiene una larguísima tradición de investigación y trabajo con las comunidades mapuches desde los años 60 en adelante. En esta trayectoria se ha contado con el trabajo pionero de estudiosos de talla internacional tales como Milan Stuchlik y como los chilenos Adalberto Salas y Teresa Durán, entre varios otros. Cuando llegamos a la UCT en 2008 esta tradición de más de 40 años estaba presente en su quehacer institucional y varias áreas de la Universidad habían recogido esta manera de compartir con el mundo mapuche, y su influencia se hacía sentir con bastante fuerza en las áreas de antropología y en general, las ciencias sociales. Recuerdo con mucha alegría la publicación del libro *Antropología del Sur* en el año 2014, de los discípulos de la Dra. Durán, que recoge los principales trabajos de esta maestra en antropología interactiva.

Considero que los aportes más significativos en esta última década han sido la formalización de espacios que contribuyeran a mantener y a generar nuevas redes en el plano de la extensión, en la investigación transdisciplinaria y en la docencia de pre y postgrado. A mí me ha correspondido colaborar en algunas instancias colectivas, junto a destacados colegas antropólogos, historiadores y lingüistas, con los que compartimos muchas propuestas, tareas y actividades que hoy en su mayoría se han ido concentrando en la actual Facultad de Ciencias Sociales y Humanidades. Como ejemplos relevantes de estos hitos institucionales, se podría traer a colación la creación de la Cátedra Fray Bartolomé de las Casas en los tiempos que era Decano de la Facultad, que hoy es dirigida por el Dr. José Quidel –que inauguró el EMPI 2018-, y que es un espacio interuniversitario donde se han podido realizar conferencias con destacados especialistas internacionales que ayudan a incorporar y mantener el ideario lascasiano en la Universidad y en la Región. Asimismo, se puede recordar el trabajo mancomunado por crear en la Universidad, un Núcleo de investigaciones sobre relaciones interétnicas e interculturales (NEII), hoy dirigido por dos buenos amigos y especialistas, la Dra. Gertrudis Payas y el Dr. Fabien Le Bonniec. A partir de estas experiencias investigativas mancomunadas se hizo posible la gestación de un magíster académico en Estudios Interculturales, que dirige hoy el filósofo Mario Samaniego, y luego con los años se construyó y definió un programa de **Doctorado en Estudios Interculturales**, hoy con 17 estudiantes, acreditado por las instancias oficiales y a régimen como lo indica la CNA, y reconocido por sus pares académicos de la filosofía intercultural.

Lo más relevante que dejan estas experiencias institucionales es que la Universidad Católica de Temuco ha desarrollado un conjunto de propuestas que son reconocidas a nivel internacional, y que se encuentra profundamente arraigada en un territorio interétnico e intercultural, a diferencia de otros proyectos universitarios de la Región. Colaborando en estas iniciativas, su proyecto universitario se encuentra al servicio de todos los habitantes de la macrorregión sur y especialmente de las comunidades mapuches, ya que más de un tercio de los estudiantes son de origen mapuche. El corazón intercultural de la UCT hace vibrar un conjunto de actividades académicas plurales, y se hace acompañar por una inteligencia intercultural que nos ayuda a visualizar los principales derroteros de la convivencia intercultural. Parafraseando algo recurrente, se puede decir que la UCT tiene claridad que el mundo que adviene es plenamente intercultural.

Carolina: Gracias, interesantísimas sus trayectorias. Bartolomé de las Casas fue un pensador, activista y, por sobre todo, un ser humano del siglo XVI y el único que se atrevió a ir en contra del poder colonial de su época por la defensa de los mundos indígenas.

1. ¿Cómo podríamos vislumbrar este ideal lascasiano hoy en día? Teniendo en cuenta las muchas lamentables ocasiones en que el cristianismo ha sido parte tam-

bién de la destrucción de los mundos indígenas a través de la imposición de un ideal civilizatorio que se ha venido cuestionando muchísimo, y también teniendo en cuenta la última encíclica que el papa Francisco dio a conocer en junio del 2015 titulada “Laudato Si” sobre el cuidado de la casa común.

Prof. Ricardo Salas Astrain: Me parece que la figura de Bartolomé de las Casas es relevante para comprender la compleja dinámica de la humanidad atravesada por la tensión de la dignidad de la vida humana y de todos los pueblos frente a poderes de diverso tipo que se nutren de las astucias, de la violencia por hacer creer que la lucha de unos contra otros es la cuestión decisiva. Sin lugar a dudas, la figura de Fray Bartolomé de las Casas no se puede idealizar, ya que es un hombre de su tiempo y lucha contra los poderes en los que se sustenta la aventura colonial de donde surgirán nuestros países. Para mí, lo esencial de la enseñanza utópica de este fraile dominico, se reduce a que el hombre no puede ser lobo del hombre, como lo señalaba el *Leviathan* de Hobbes, sino que los seres humanos estamos destinados a ser parte de una común heredad, que requerimos mantener valores y normas que nos hagan más seres humanos. Cuando eso no ocurre entonces hombres y mujeres estamos a merced de poderes y dominaciones que nos llevan al aniquilamiento como lo indica con claridad en la *Brevisima Destrucción de las Indias*, y cuya experiencia social más significativa será la de la injusticia. No es azaroso que el Papa Francisco ha levantado una Encíclica sobre el cuidado de la Casa Común, y que cabría complementarla con la Carta Post-sinodal por la Amazonía. En este sentido, el espíritu lascasiano permanece vivo en el Pontificado del primer Papa latinoamericano.

Carolina: La misma pregunta para ti Felipe, ¿Cómo podemos vislumbrar este ideal lascasiano hoy en pleno transcurso del siglo XXI?

Prof. Felipe Gómez: Bartolomé de las Casas fue un precursor de un trato justo a los indígenas, porque éstos también eran hijos e hijas de Dios. El Papa Francisco también apuesta por una evangelización respetuosa, una evangelización desde la inculturación y el respeto a las creencias indígenas. Asimismo, la Encíclica *Laudato Si* es una invocación al diálogo con otras cosmovisiones para encontrar puntos en común para la defensa de esa casa que es común. Es un documento muy interesante, que se aparta de las relaciones asimétricas y trata de valorar la visión de los “otros” sobre la realidad de la defensa del medio ambiente y del entorno, lo que él denomina muy gráficamente la “casa común”.

Pero hay que tener cuidado con los procesos de evangelización que no respetan las propias creencias y las propias cosmovisiones religiosas de los pueblos indígenas. Un ejemplo sangrante de atentado a los derechos indígenas en este contexto viene de la mano de grupos misioneros evangélicos en Brasil y en otros países que no respetan las propias formas de creer y de vivir de los pueblos indígenas.

Carolina: El concepto de dignidad nace principalmente desde una matriz occidental que se remonta a la filosofía clásica, el cristianismo, su renacer en la ilustración y en la filosofía de los pensadores alemanes, principalmente Kant. Es así que hoy la dignidad es la base de todos los derechos humanos. Sin embargo, en casi todos los encuentros interdisciplinarios de la red EMPI, los líderes indígenas siempre hablan de la defensa del territorio en dos planos: uno el propiamente comunitario, y otro que refiere a la defensa de todos los seres vivientes existentes en su territorio, y que dentro de sus sistemas de conocimiento cuentan con un valor que lo podríamos acercar a la idea de la dignidad. Digo ‘**acercar**’ porque para las cosmologías indígenas, en general, la idea de un valor superior humano por sobre todos los otros seres que componen sus universos sigue siendo resistido y mirado con sospecha desde sus nichos epistémicos y ontológicos³.

En otras palabras, las resistencias Indígenas en contra de la destrucción medioambiental y el avance del neoliberalismo en sus territorios están desvelando otras formas de existencia, de ser y estar en este mundo que han coexistido con el conocimiento hegemónico, y que ahora debido a situaciones coyunturales como la crisis medioambiental y las pandemias, están emergiendo con una fuerza desafiante al pensamiento occidental.

En relación a esta segunda introducción, sigamos dialogando la dignidad,

2. Carolina: ¿Hasta qué límite está preparada la legislación internacional de los derechos humanos para entender las realidades plurilegales que están emergiendo en cuánto a la idea de la dignidad para todos los seres vivientes desde los mundos indígenas?

Prof. Felipe Gómez Isa: Debemos reconocer que, tal y como ha surgido la idea de los derechos humanos a partir del siglo XVIII en Europa, nos encontramos ante un fenómeno esencialmente occidental, basado en el liberalismo y en el individuo como eje fundamental. Hasta bien entrado el siglo XX, han sido los países occidentales, básicamente Europa y Estados Unidos los que han pilotado la evolución internacional de los derechos humanos. Pero el proceso de descolonización en los años 60s y 70s incorporó a todo un conjunto de nuevos países que iban a cuestionar el statu quo en materia de derechos humanos. Así, la Carta Africana de Derechos Humanos y de los Pueblos (1981) trajo una nueva manera de entender los derechos humanos enraizada en las tradiciones africanas. Lo mismo ha ocurrido con las cosmovisiones indígenas que, a partir de la denominada “emergencia indígena” de los años 70s, comenzó también a plantear una manera plural y diversa de acercarse al concepto de derechos humanos. La culminación de esta visión ha sido la aprobación en 2007 de la Declaración

3. Esta resistencia, sin embargo, no tiene nada que ver con el uso instrumentalizado de la dignidad y de los derechos humanos como recurso de protección ante las violaciones de sus derechos.

de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas. En definitiva, observamos que el concepto de derechos humanos no es un concepto estático e inmune a los cambios. Al contrario, tiene la capacidad de ir incorporando otras perspectivas y otras maneras de entender la dignidad, las relaciones entre el individuo y la comunidad, o las relaciones entre los seres humanos y la naturaleza.

3. Carolina: ¿Y para la filosofía, hasta qué punto está preparada la filosofía para recibir el pensamiento indígena que, a diferencia del paradigma kantiano, otorgan dignidad, inteligencia y capacidad de expresarse a seres no-humanos?

Prof. Ricardo Salas Astrain: Considero que la filosofía contemporánea está abriendo muchos caminos para permitir que la propuesta de la filosofía europea se encuentre con un conjunto de tradiciones, mitos y cosmogonías de los pueblos indígenas, donde mucho antes que el pensamiento occidental lo considerara, ya existían conceptos para hablar de la plena dignidad de los seres humanos (Che en mapuzungun) en el marco de sus interacciones con la estructura misma del Cosmos viviente. Lo que no se dice frecuentemente es que el kantismo es una visión de la naturaleza que se funda en el determinismo de las ciencias físicas, tal como se entienden en el siglo XVIII, y que considera únicamente el terreno de la acción humana como el ámbito de la plena libertad. En este marco, la moral, el derecho y la religión son consideradas a partir de este principio de la conciencia y de la libertad humana. Empero el mundo indígena, nunca pensó esta disociación de esta manera porque el determinismo no define únicamente el orden de la naturaleza, ya que en ella se encuentran energías, subjetividades y espiritualidades que también tienen capacidad para interactuar con los seres humanos. En otras palabras, el kantismo es prisionero de una visión bipolar, y de cierta manera maniquea del ser de la realidad: realidad natural y realidad humana. Cada una de ellas con sus respectivas ciencias. Por ello el principal esfuerzo de la filosofía del siglo XX ha sido recusar esta dicotomía, y volver sobre un concepto de experiencia que anude ambas dimensiones como acontece en la fenomenología de este último siglo. Este acercamiento es el que asumimos al tratar de dar una interpretación filosófica de la persona, del Che en mapuzungun, en un trabajo que ha compilado la Dra. Ana Luisa Guerrero en un libro del CIALC-UNAM. Si el kantismo es aún relevante en nuestro tiempo es porque llama la atención a lo que es la racionalidad práctica en el terreno moral, político y jurídico. Nuestra hipótesis filosófica acerca del conflicto territorial en el Wallmapu chileno tiene una cierta deuda con esta comprensión y la hemos presentado en diversos trabajos publicados, incluyendo mi ponencia en la EMPI 2018. Al analizar las racionalidades en fricción aparece lo que permite explicar el lentísimo proceso de democratización de la sociedad chilena, que en mi visión es parte también del debilitamiento jurídico democrático frente a los avances de la ideología neoliberal que cruza la economía contemporánea, desregulando los sistemas económicos y las formas tradicionales de vida, y que se ve cuestionado por

los estallidos sociales y por el Covid-19. En otras palabras, está estrechamente vinculado a la expansión de un sistema altamente formalizado de racionalización económica que irrumpe por doquier, y que afecta profundamente la sociedad chilena desde hace más de cuatro décadas y muy en particular a los pueblos autóctonos. Los modos de planificación nacional y regional de la economía se rigen por un patrón de inversiones internacionales que impacta en las comunidades indígenas desestabilizando sus patrones y reglas que rigen el vínculo entre grupos, linajes y sub-linajes que son parte de la organización de los pueblos y etnias. Para nosotros existe un tipo de kantismo que ayuda a comprender una parte relevante de las nuevas reglas y estructuras que definen esta compleja intersección entre las lógicas de la racionalidad económica predominante y las lógicas derivadas de las formas sapienciales propias del mundo mapuche de vida. Por tanto, se requiere explicar las fricciones a partir de un proceso de reconstrucción de las racionalidades en conflicto, repensar la noción de territorio ligado a la génesis de movimientos y autoridades que requieren legitimarse en un contexto de fractura, y las posibilidades de fundar un proyecto autónomo basado en viejos y nuevos derechos. Todo ello exige una atención a la disputa permanente de los derechos en torno a la cuestión del desarrollo que aparece siendo todavía la panacea exclusiva para resolver los conflictos interétnicos.

Carolina: De acuerdo Ricardo...pero en el desarrollo capitalista estamos todos como envueltos en una matriz de la cual es difícil escapar, inclusive las comunidades...

4. Carolina: Entonces, ¿cómo podríamos visualizar un concepto de dignidad alejándolo de su carga profundamente antropocéntrica de manera que existan puentes de traducción con esos mundos que no tienen la división entre la vida humana y no-humana y que tampoco se hacen dentro de esta división?

Prof. Ricardo Salas Astrain: Desde la filosofía intercultural la cuestión de los puentes de traducción entre miradas y mundos es crucial. La tarea de hoy es tratar de ver hasta dónde podemos tensionar estas miradas, y potenciar el saber filosófico o la sabiduría (Mapun Kimün) para tratar de desaprender lo que hemos recibido del conocimiento científico positivista, y abrirnos a otras miradas de las racionalidades científicas, de tipo hermenéutico crítico. Estimo que esto redundará en un cambio de mirada de lo que se entiende por conocimiento (Rakizuum). Muchas de las investigaciones universitarias chilenas llevadas a cabo sobre los diferentes aspectos de la cultura, la sociedad y la lengua mapuche tienen una orientación reductiva producto de la fragmentación disciplinaria de las universidades occidentales que mantienen una hegemonía sobre las sociedades subalternizadas y que siguen invisibilizando sus mundos y negando sus propios saberes. Con nuestras colegas de traductología hemos aprendido que el problema de la traducción en estos términos socioculturales aparece muy presente hoy en día en diferentes propuestas de las ciencias sociales y humanas. Si tomamos como planteamiento base el que propone De Sousa Santos,

en su *Justicia entre Saberes: Epistemología contra el epistemicidio*, y particularmente el capítulo dedicado a la traducción transcultural, nos hacemos eco de su referencia explícita: "La necesidad de traducción reside en el hecho de que los problemas que la modernidad occidental propuso solucionar (fraternidad, igualdad y libertad) siguen sin estar resueltos, y que no se puede resolver dentro de los límites culturales y políticos de la modernidad occidental; nos enfrentamos a problemas modernos para los que no tenemos soluciones modernas". El aporte sustantivo de la traducción transcultural sería permitir que se vayan construyendo puentes, pero también que se destruyan falsos estereotipos que ayuden a romper los cercos del conocimiento y nos ayuden a abrir nuevas fronteras epistemológicas de las sociedades en contacto para visibilizar hasta qué punto los mundos y los saberes disímiles pueden reconocerse cada uno desde sus propias matrices lingüístico-culturales. Se trata de mostrar cómo dichos saberes, conocimientos y prácticas sociales pueden aportar a la maduración de proyectos sociales de carácter regional y de alto estándar intercultural. Tal perspectiva de traducción se vincula con la idea de justicia cognitiva basada en el diálogo de saberes, por la que se busca transformar las bases de conocimiento hoy disponibles para generar diálogos entre las sociedades hegemónicas y subalternizadas. Esta justificación cognitiva podría permitir descubrir otros mundos y epistemes en términos simétricos, aprendiendo del conocimiento y de la cultura de las sociedades indígenas en toda su complejidad. Me parece que lo que se discute hoy en día hemos avanzado bastante en este trabajo de relacionar íntimamente los seres humanos y lo que occidente llama los no humanos, como lo trabajan los enfoques decoloniales e interculturales, y donde la perspectiva de las ontologías relacionales es uno de los que permite destacar estas relaciones profundas existentes de todo lo viviente en las comunidades indoamericanas.

5. Carolina: Y desde la perspectiva de los derechos humanos, Felipe, ¿cómo podríamos visualizar un concepto de dignidad alejándolo de su carga profundamente antropocéntrica de manera que existan puentes de traducción con esos mundos que no tienen la división entre la vida humana y no-humana y que tampoco se hacen dentro de esta división?

Prof. Felipe Gómez Isa: Una vez más, el reto es de-construir un concepto de dignidad que ha estado profundamente condicionado por la filosofía occidental y re-construir ese concepto incluyendo otras visiones y otras maneras de entender el mundo y de entender las relaciones entre lo humano y lo no-humano. Sin dejar de lado la visión de la dignidad como herramienta para defender derechos de los individuos, debemos de dar entrada a visiones más bio-céntricas y más eco-céntricas que complementen las maneras de aproximarnos al concepto (necesariamente diverso y plural) de dignidad.

Carolina: Entonces creo que ahí Ricardo y tú, han creado ya un puente y una zona de contacto desde diferentes perspectivas...y es cierto Felipe lo que dices, pero en Occidente nos quedamos siempre en el ser humano cuando el paradigma indígena de pensamiento nos dice lo contrario...eso no quiere decir que se contraponen a su ser individual, o del ser Che, como lo diría Ricardo invocando las epistemologías éticas mapuche. En el fondo la pregunta te la dirijo pensando en el hecho de que un río, una montaña o el mar (hay más ejemplos) tienen inteligencia y voz propia dentro de los mundos relacionales, sin embargo, para la academia occidental esto sigue siendo muy problemático, principalmente para las bases filosóficas del derecho. Hace un tiempo un colega británico me decía que era 'cheesy' como dicen ellos defender la naturaleza de esta manera, y yo le respondí que tenía que mirar los casos legales en los cuales las cortes han incluido estos conocimientos para establecer un veredicto de protección medioambiental. Tomando en cuenta que la crisis medioambiental reúne diferentes actores con intereses similares y que Europa tiene un deber en establecer puentes de diálogo con lo que ha silenciado históricamente,

6. Carolina: ¿Cómo podemos conversar desde esta increíble ecología de saberes sin tratarnos de 'cheesy' en un tema tan candente como lo es el cuidado de la casa común y para el cual ya hay propuestas éticas de los mundos indígenas?

Prof. Felipe Gómez Isa: Ese es el reto, llegar a conciliar esas diferentes formas de entender las relaciones entre los seres humanos y la naturaleza. Todos tenemos mucho que aprender. La filosofía occidental que da primacía al individuo es interesante desde el punto de vista precisamente de la dignidad individual, el descubrimiento del individuo y sus derechos. Ahí los indígenas también pueden incorporar algunas dimensiones individuales que son interesantes y que, a veces, pueden quedar oscurecidas por el grupo. Me refiero, por ejemplo, al papel de las mujeres. El defender sus derechos como mujeres en contextos comunitarios es algo importante que hay que valorar.

Por otro lado, nos toca mucho que aprender de las cosmovisiones indígenas acerca de las relaciones del ser humano con la naturaleza, ese ser vivo del que todas y todos dependemos, como estamos viendo ahora con la crisis de la Covid-19. Estamos redescubriendo la importancia de respirar un aire limpio, del agua, de los alimentos. Nos toca ir más allá del antropocentrismo y del biocentrismo y de ser conscientes también de la importancia de la naturaleza per se, es decir, el ecocentrismo. Se trata de valorar la Naturaleza por el mero hecho de ser naturaleza, y ser conscientes de la profunda simbiosis en la que vivimos. Pero la racionalidad occidental y el progreso nos han hecho perder de vista esa dimensión ecocéntrica. Tenemos mucho que aprender de las tradiciones indígenas, budistas...

Carolina: Para la comunidad científica que monitorea el cambio climático, el tiempo de aprender en el contexto de la Tierra como tal y sin el Antropoceno se ha

acabado, y el contexto del aprendizaje se va a dar en situaciones extremas de supervivencia. Entonces, creo que el ecocéntrismo para occidente ya no es un pensamiento sino una demanda ética. Sin embargo, ecocéntrismo, biocéntrismo, eco-feminismo y otros caminos que han emergido en esta batalla global por preservar la vida siguen siendo occidentales. Paralelamente los pueblos indígenas no defienden sus territorios dentro de estos márgenes sino dentro de sus propios parámetros éticos y los instrumentos de la legalidad internacional y local. Como lo he dicho en uno de mis escritos...todas estas posturas son dialogantes pero no iguales.

7. Carolina: En 2017 se celebraron los diez años de existencia de la declaración universal de derechos indígenas. ¿Qué comprende más específicamente el derecho a la libre determinación dentro de los estados que han reconocido la declaración? ¿cuáles son sus obligaciones y cómo se relacionaría este derecho con la dignidad desde un enfoque de derechos humanos progresistas que incluya las ontologías indígenas?

Prof. Felipe Gómez Isa: En el fondo, la Declaración es un documento en el que se plasman muchos de los elementos sobre los que giran las visiones indígenas acerca de los derechos humanos y la dignidad. Un elemento interesante de la Declaración es que incorpora tanto los derechos individuales básicos como derechos de carácter colectivo que son fundamentales en las cosmovisiones indígenas. La clave está en cómo compaginar esas dos lógicas y esas dos tradiciones, ambas necesarias para poder construir un concepto inter-cultural de derechos humanos. Esa es la clave y ese es el reto: cómo utilizar la Declaración para articular conceptos y prácticas que sean respetuosas con las cosmovisiones indígenas. La Declaración debe ser concebida como un documento vivo, susceptible de ir evolucionando a medida que lo hagan las propuestas indígenas. En ese sentido, uno de los retos actualmente es cómo abrir la puerta al concepto de los “derechos de la naturaleza”, un concepto que desafía alguno de los fundamentos básicos de la filosofía (antropocéntrica) occidental y algunos de los pilares sobre los que se han asentado los derechos humanos desde su nacimiento. Esta va a ser una lucha epistemológica clave en los próximos años. Esperemos que la crisis sanitaria que estamos viviendo con la Covid-19 nos haga reflexionar acerca de la crisis ambiental y climática que nuestras formas de vida y de consumo exacerbado han generado. Creo que la actual crisis puede ser una oportunidad para replantear los fundamentos básicos sobre los que se ha asentado el sistema económico en los dos últimos siglos. Este sistema económico basado en el “progreso” constante y en el crecimiento económico sin límites es un sistema insostenible ecológicamente e injusto socialmente, por lo que necesita un profundo replanteamiento. Una vez más, las ontologías indígenas pueden aportar visiones y prácticas más sostenibles y más respetuosas con la Madre Tierra, con la Pacha Mama.

8. Carolina: Haciendo un puente entre el derecho y la filosofía ¿Qué implicaciones tiene la libre determinación de los pueblos indígenas visto desde la filosofía intercultural?

Prof. Ricardo Salas Astrain: Si bien los mapuche se sitúan en un nuevo escenario de conciencia étnica avalado por las exigencias internacionales de reivindicación de los derechos y de las autonomías de los pueblos indígenas⁴, continúan siendo hoy día –de acuerdo a diferentes estudios de estratificación social– uno de los grupos más invisibilizados, discriminados y empobrecidos social, cultural y lingüísticamente tanto en Chile como en Argentina. No obstante su condición subordinada y la forma como estos estados han objetivado a este pueblo, en los últimos treinta años se ha producido una eclosión creciente que los ha posicionado –como nunca antes– en la sociedad mayoritaria. Su presencia política, que ya no es posible eludir, los ha transformado en actores relevantes del presente y el futuro de estos dos países. No es realista pensar que el desarrollo de los países y en particular del territorio ancestral mapuche (*wall-mapu*) sea posible sin la presencia y el protagonismo de este pueblo originario, y lo que lleva a plantearse cuestiones como la autoderminación y la autonomía que inciden en la comprensión del poder y de la legislación. Estos aspectos eran impensables hace unas décadas atrás y hoy son cruciales para un verdadero diálogo político-jurídico. Esto lo hemos señalado con fuerza en un artículo publicado sobre Justicia e Interculturalidad. La gran cantidad de dilemas y contradicciones que han marcado el contacto sociocultural entre mapuche y no mapuche, las premisas simples y cuantitativas a partir de las cuales se ha venido produciendo este contacto –y que en determinados períodos del pasado y del presente han alcanzado ribetes trágicos–, han arrastrado permanentemente una condición de pesadumbre para los mapuche, sus familias y comunidades. En diferentes trabajos científicos, participación en espacios político-culturales y manifiestos a los que hemos adherido en los últimos 20 años destacamos que se ha intensificado la asimetría del contacto sociocultural en condiciones atentatorias contra los derechos existenciales básicos del pueblo mapuche. Existen de esta manera sendas contradicciones y límites entre los derechos demandados por los pueblos indígenas para disponer económica, política y cultural de sus territorios frente al paradigma abstracto de los derechos humanos defendido por algunos organismos internacionales, a las cartas constitucionales de los estados y a sus sistemas de leyes y normativas positivas. Los permanentes conflictos jurídico-políticos en los territorios interétnicos conllevan fundamentalmente, disputas irresueltas en el terreno político-jurídico. Por ello pienso con varios colegas que requerimos avanzar hacia otras formas de derecho intercultural. Tal construcción del derecho se liga con la refundación de una democracia multicultural en América Latina en la que se asuman formas de derecho alternativo que permitan avanzar en el proceso de justificación de los derechos por parte de todos los actores y pueblos involucrados. En este punto asumimos

4. Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo, sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes. Declaración 61/295 de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas, 2007.

las enseñanzas de Rainer Forst en su potente libro *Crítica y Justificación*. La cuestión teórica más compleja es que si en tales contextos asimétricos, que han sido definidos por relaciones de violencia militar y cívica, y que han constituido las relaciones históricas entre los estados y los pueblos originarios, tal reformulación político-jurídica sea aún posible. Nosotros argumentamos que sí porque lo esencial del derecho se juega en el acompañamiento de las transformaciones de las sociedades. Tomemos un ejemplo donde aparecen los derechos del medio ambiente en los discursos de los movimientos ambientalistas, feministas e indígenas. Existe hoy una sinergia a nivel internacional en la que coinciden tres movimientos que apelan a la justificación de los derechos específicos relativos al cuidado del territorio, medio ambiente o naturaleza de parte de los que viven en ellos o de los que vivirán las consecuencias funestas de la actual pendiente de devastación del planeta. Ésta se va volviendo una cuestión central en las nuevas transformaciones de los derechos humanos ligados a los ecosistemas. La neutralización de los procesos de justificación de los derechos al uso y a la preservación del territorio se vuelve hoy un punto álgido, lo que desestabiliza intereses económicos de la mayor importancia para los Gobiernos en América Latina. Esto no es lejano de lo que acontece en muchos otros puntos del planeta, donde la arrolladora expansión de las industrias transnacionales ha irrumpido con una violencia inusitada en todos los territorios ricos en recursos naturales que necesita el mundo desarrollado, lo que demuestra sus intereses de explotación desmedida de los recursos naturales y por lo general no sustentable ambientalmente. En suma, si entendemos los problemas jurídicos de esta manera es necesario asumir con toda seriedad las cuestiones heredadas del liberalismo para lograr trascenderlas. Nos parece que la justificación de los derechos y la interacción entre los derechos humanos y los derechos positivos implica hoy cuestionar tanto las tesis centrales del liberalismo político que han quedado condensadas en las diversas constituciones nacionales, instituciones y códigos jurídicos, como también la agenda neoliberalista que se expandió a nivel planetario y que hoy se ve severamente cuestionada. La controversia entre los derechos que resguarda el Estado liberal, los derechos humanos y los derechos que pretenden las grandes corporaciones multinacionales se vuelve así en uno de los problemas mayores de esta férrea lógica económica y socio-política de tipo capitalista que rige la economía actual y determinará el futuro político-jurídico de los conflictos territoriales y sobre todo medioambientales. En respuesta a ello, han emergido distintas voces provenientes del propio pueblo mapuche el cual, a través de sus autoridades tradicionales y de una nueva generación de intelectuales, poetas, artistas, historiadores, científicos sociales y educadores, asume un proyecto histórico de reconstrucción identitaria, donde es preciso la conflictividad histórica y los debates contemporáneos que ayudan a interpelar la sociedad *wigka* nacional. Todo esto requiere un cambio sustancial que reconozca las complejidades y la interacción en reciprocidad de las partes. Hasta

ahora, en el ámbito práctico de las relaciones interculturales que incluyen sobre todo las propuestas de desarrollo y las orientaciones de las políticas del estado en relación con los mapuche, han primado simplificaciones como las del hombre económico, y se han reducido –se diría que intencionalmente– las demandas que surgen de la vida de los mapuche en su integralidad. Así, por ejemplo, aunque existe desde hace tiempo el conocimiento suficiente para comprender la espiritualidad mapuche, su organización política, la presencia vigente y efectiva de los ancestros en los territorios y en sus modos de producción, las alianzas entre los linajes, las relaciones complejas entre el *ixofj mogen*, las prácticas productivas y la vida económica de los *lof*, las políticas del Estado tienden a reducirse al establecimiento de relaciones sobre la base de una economía neoliberal dejando fuera el complejo entramado de modos de producción de la economía mapuche y de su vinculación permanente con dimensiones espirituales, sociales y prácticas basadas en el *mapun kimün* y *mapun rakizuam*.

9. Carolina: Recordando los encuentros de la red EMPI en Europa, he percibido molestia y reserva de los colegas indígenas en cuanto al uso que a veces se hace de sus conocimientos de cómo existir con y en el territorio que tiende a olvidar sus necesidades de soberanía alimentaria, vivienda y servicios básicos como el agua potable y el acceso a internet, como si estos no fueran parte importante de las reivindicaciones de sus luchas.

¿Cómo puede la idea de la pluriversalidad y ecologías del conocimiento contribuir a incluir e institucionalizar a los actores hasta ahora excluidos como los intelectuales indígenas sin caer en otro juego de deshumanización a través de la excesiva romantización desde la academia de los conocimientos indígenas?

Prof. Felipe Gómez Isa: Esta es otra cuestión básica que están planteando algunos intelectuales indígenas. La colonización también ha afectado a la manera como se han establecido las relaciones con el pensamiento y los pensadores indígenas. Aquí viene otro reto, en este caso para la academia, una academia que ha reflexionado *sobre* los indígenas *sin* los indígenas, reproduciendo esquemas de dominación epistemológica colonial. Esta ha sido una preocupación de la Red EMPI desde sus orígenes, que fuera un espacio donde escuchar las voces de las y los indígenas. Por ello, siempre hemos tratado de impulsar la participación de los líderes indígenas del Programa de Formación de la Universidad de Deusto, ellas y ellos nos recuerdan constantemente el riesgo de “suplantar” sus voces y reflexionar reproduciendo lógicas coloniales. La producción de conocimiento en este contexto debe ser necesariamente un proceso de co-laboración.

Carolina: La misma pregunta para ti Ricardo, ¿Cómo puede la idea de la pluriversalidad y ecologías del conocimiento contribuir a incluir e institucionalizar a los actores hasta ahora excluidos como los intelectuales indígenas sin caer en otro juego de deshumanización a través de la excesiva romantización desde la academia de los conocimientos indígenas?

Prof. Ricardo Salas Astrain: No es suficiente recalcar que la historia de la relación del pueblo mapuche se ha extendido por casi la mitad de un milenio, primero con los conquistadores españoles, posteriormente con el naciente estado chileno en el siglo XIX, durante la consolidación de la República en el siglo XX, en el proceso de interrupción de la democracia en el último tercio de esa centuria y, en estas ya casi dos décadas iniciales del siglo XXI. Durante este largo período, esta relación ha sido casi siempre la del conflicto: guerra abierta durante la conquista, colonización que culmina con la ocupación de gran parte del territorio que los *mapunche* reconocen como su *Wajmapu*, la reducción y expropiación de la tierra y una política de integración y asimilación basada en el sometimiento y en la hegemonización cultural. Este proceso de radicación condiciona y determina la relación del Estado con el pueblo mapuche con todas sus contradicciones e intentos institucionales de consolidar el sometimiento del pueblo, lo que ha dado origen a una constante y creciente actividad política del pueblo mapuche llevada a cabo en los márgenes del sistema político nacional con algunos momentos de participación formal muy limitados y cuyo motivo orientador ha sido hasta el presente y en su proyección hacia el futuro, la reivindicación de sus derechos territoriales y la reconstrucción de una sociedad milenaria arraigada en sus inspiraciones ancestrales. No obstante, durante todo este largo proceso de relaciones socioculturales entre un pueblo que ha reivindicado permanentemente su identidad y sus rasgos culturales persistentes, por una parte, y un poder hegemónico, por la otra, la relación ha sido marcadamente asimétrica. Esta asimetría llega hasta el punto de la negación, que ha implicado –más allá de algunos círculos, principalmente académicos– un desconocimiento profundo del pueblo mapuche, de su cultura, de su lengua, de su espiritualidad y de la lucha permanente que ha sostenido por cinco siglos para defender sus formas de vida (*az mogen*). Comparto la crítica de los líderes indígenas que mencionan, ya que en cierto sentido, las sociedades nacionales hegemónicas tienden a apoderarse de los conocimientos y saberes que terminan en muchos casos siendo trabajos académicos señeros pero con escaso impacto ético-político. Mi convicción es que el conocimiento mientras sea clausurado en la investigación académica no tiene potencial transformador. Con esto, no abogo por una visión donde el mundo académico no pueda profundizar en los mundos indígenas, sino de entenderlo que eso es sólo una porción del valor mismo del conocer. Tampoco, concedo a los que piensan que dicho conocimiento y saber no pueda interrelacionarse con el conocimiento occidental. Tal como lo indicas hay sectores proindigenistas que al tomar conciencia de estas asimetrías se pasan al extremo de un militantismo ingenuo y se constituyen en defensores acérrimos de algo que habría que denominar como *mapuchismo*, sin capacidad reflexiva ni crítica de los procesos políticos que se llevan adelante. En este sentido, constato que mi trabajo fronterizo no es fácil de llevar adelante sin una genuina disposición de conocer a otros seres humanos reales, con capacidad de acción y no de actores políticos ficticios.

Carolina: De acuerdo Ricardo...yo creo que ahí en ese punto, la educación intercultural tiene mucho que hacer, para rescatar esas almas (valga el eufemismo) y encaminarlas en el aprendizaje comunitario y constructivo. Este es un punto crítico de reflexión pedagógica y de la voluntad de solidarizar aprendiendo de los pueblos indígenas respetando su intimidad y protocolos, una invitación a sacudirnos de nuestras propias limitaciones coloniales aprendidas en cada etapa de nuestras vidas. Un campo muy rico para el mundo en transición en el cual vivimos y para la filosofía intercultural.

10. Carolina: En base a la pregunta anterior, ¿Qué protocolos éticos debemos permitir y cuáles desechar? ¿Sugerencias desde su experiencia personal? (Alguna experiencia para compartir).

Prof. Felipe Gómez Isa: Una vez más, deberemos estar muy atentos a generar espacios de intercambio de visiones, espacios donde los representantes de los pueblos indígenas puedan participar en pie de igualdad, sin los esquemas asimétricos y coloniales que han dominado el acercamiento a “lo indígena” desde que surgió el paradigma indigenista en los años 40s del siglo XX. Todas nuestras reflexiones e investigaciones deben tener en cuenta siempre este límite ético: nada sobre los indígenas sin los indígenas, desde nuestras metodologías hasta nuestros seminarios, pasando por nuestras investigaciones. No es fácil, pero lo debemos tener en cuenta.

Carolina: Así es Felipe...muy de acuerdo contigo.

Prof. Ricardo Salas Astrain: Hemos buscado abordar permanentemente en nuestro trabajo la problemática de una investigación intercultural que rompe con el poder de los estudiosos de la sociedad dominante y por lo tanto soy un defensor de ese campo específico que denominamos en la actualidad “diálogo de los saberes culturales”. Esta apertura en el marco de una traducción transcultural, específicamente en el campo epistémico se vuelve primordial porque trata de explicitar siempre los supuestos desde los cuales se movilizan investigadores pertenecientes a la sociedad chilena y a la sociedad mapuche. Tales supuestos no son nunca neutros. Este marco teórico que ponemos en acción en el Doctorado en Estudios interculturales que dirijo, se nutre principalmente de las discusiones y avances del programa actual del diálogo entre saberes tal como lo propone una filosofía intercultural (Fornet-Betancourt, Estermann, Olivé, Panikkar, Tubino, Walsch), que demuestra que la experiencia del diálogo es inevitablemente difícil, ya que el diálogo auténtico se basa siempre en la disposición de la escucha genuina de los otros, y en rechazar el prejuicio de que el diálogo facilista –ideológico- se hace cuando estamos convencidos de que podemos ganar. Esto es lo que ocurre con frecuencia en las Comisiones de Diálogo en el terreno político. Se trata de asumir y demostrar en el propio quehacer que todo diálogo de saberes es posible cuando se logra asumir una dimensión conflictiva del mismo. La experiencia del diálogo al que hacemos referencia remite a una serie de experiencias

culturales compartidas con muchas personas mapuche de gran sabiduría. Para mí un aprendizaje definitivo fue un proceso de diálogo filosófico recíproco compartido junto al Ngenpin Armando Marileo que lo hicimos durante 5 años en cursos interdisciplinarios. Se buscaba demostrar en el proceso formativo que en el caso del saber y de la sabiduría es necesario superar los prejuicios e intereses escondidos en el ideal de una noción de diálogo “ingenuo” que pretende hacer miradas estereotipadas del otro. Por ello, apelamos a una perspectiva del diálogo crítico donde procuramos una experiencia efectiva de búsqueda de ambos interlocutores, que requiere darse en la definición de condiciones para avanzar en las dificultades que amenazan la interacción, y que permitan dialogar de modo tal que puede darse que el “otro puede tener razón. Los principales resultados refieren a una crítica de los estudios que se hace en la investigación universitaria, ya que dialogar entre conocimientos y prácticas disímiles en un espacio universitario no es fácil. Se sabe que en general, la universidad pasada y actual, que ha construido su estructura institucional de investigación, con mucha dificultad abre los espacios a esos reconocimientos culturales, a las experiencias reflexivas de los hombres/mujeres sabias, dirigentes, y menos para mantenerlos en un diálogo fecundo en el tiempo. Se busca concluir con ciertos criterios para superar esas limitaciones y dificultades. Por ello, pensamos que una verdadera Ética intercultural sólo puede construirse desde una opción decolonial y de una genuina política de reconocimiento.

11. Mirando al futuro,

Carolina: ¿Cuáles son los desafíos que los estudios indígenas, los derechos humanos y la filosofía intercultural tienen por delante en el marco de las epistemologías del sur y la ecología de saberes?

Prof. Felipe Gómez Isa: Creo que una reflexión profunda y sincera acerca de los derechos de la naturaleza es una cuestión necesaria y urgente. La crisis ecológica es una llamada de atención a replantear muchos de los pilares conceptuales que han animado la filosofía y los derechos humanos desde su origen. El escuchar las voces indígenas no sólo es una necesidad ética sino que pueden aportar claves interesantes para poder enfrentar los retos de la crisis ecológica. Pero ello supone que tenemos que hacer un ejercicio de modestia intelectual, reconocer la pluralidad de saberes y de maneras de acercarse al mundo. No es fácil despojarse de siglos de superioridad (colonial) en el campo de la producción de conocimiento.

Carolina: ¿Qué claves Felipe, por ejemplo?

Prof. Felipe Gómez Isa: En cada contexto habrá claves distintas, pero, dado que yo trabajo en el ámbito académico, ahí nos toca despojar a la ciencia de siglos de superioridad moral y epistemológica. Debemos reconocer que la ciencia no es algo neutro, sino que está profundamente influida por relaciones coloniales y de superioridad política, moral y económica. Nos toca ir tratando de introducir estas dimen-

siones críticas en la academia. El Programa Indígena de la Universidad de Deusto es un intento de dar espacio a los propios indígenas para que construyan sus discursos en el campo de los derechos humanos. Pero también un espacio de “pedagogía”, de encuentro con otros académicos, con estudiantes... para entablar diálogos que nos enriquezcan mutuamente. En ese sentido, el dar voz es una herramienta fundamental en ese proceso de descolonización de la ciencia y de la académica. Hay que generar espacios para las “otras voces”.

Carolina: Se habla mucho de los ejercicios de modestia, y yo pienso que en la academia en la cual yo he trabajado le hace falta un ejercicio semejante... Definitivamente la humildad no es un valor con el cual uno se encuentra muy fácilmente en los medios académicos.

12. ¿A través de cuáles caminos debemos caminar en la academia europea y la latinoamericana en general para refrescarnos de esta carga decimonónica e individualista que se percibe pero que muchas veces preferimos no articular para no salirnos de nuestra zona de confort? Te lo pregunto porque el hecho de organizar estos encuentros y la gran cantidad de desafíos críticos que emergen de los líderes indígenas te dotan de un nuevo lenguaje para reflejar tus propias limitaciones, por lo menos así lo he percibido yo durante todos estos encuentros, los encuentros EMPI son como una invitación a **des-aprender**...más que un desfile de ponencias enmarcadas en el “expertise”.

Prof. Felipe Gómez Isa: Efectivamente, esa llamada a des-aprender es fundamental. Por eso hemos insistido siempre en que el EMPI sea un espacio en el que tenga protagonismo las y los indígenas. De alguna manera, es “su” espacio. Y debemos estar atentas a sus voces críticas, no tomarlo como una afrenta personal, sino que estamos tratando de co-crear y co-laborar en la generación de pensamiento, de ideas..., de herramientas para la transformación académica y social.

Carolina: absolutamente, Felipe, es muy difícil y también he percibido la molestia del otro lado de la moneda, en investigadores occidentales, cuando los líderes despliegan su criticismo histórico fuerte que nace de la experiencia y resistencia a la colonización. Como decimos en Chile, no es fácil que te las canten bien claras cuando no estás acostumbrado a reflexionar fuera de los parámetros que te ha enseñado el conocimiento hegemónico y ahí creo que los ejercicios académicos de la filosofía intercultural tienen mucho futuro para el desarrollo de las pedagogías decoloniales y la búsqueda de un equilibrio entre estas cargas tan pesadas en que nos deja la modernidad. Definitivamente, reflexionar fuera de la matriz colonial de poder es un reto para los investigadores, ya sean occidentales o indígenas. Hay que poner atención a las fuertes introspecciones comunitarias ‘casa adentro’ y sus interpelaciones ‘casa afuera’ de los mundos indígenas y que muchas veces remueven áreas de raciocinio en la cual la academia occidental no ha creado tradición...y donde existen vacíos pro-

fundos que no se pueden rellenar desde las epistemologías modernas, incluyendo los derechos humanos.

Carolina: Para ti Ricardo es la misma pregunta, ¿Cuáles son los desafíos que los estudios indígenas, los derechos humanos y la filosofía intercultural tienen por delante en el marco de las epistemologías del sur y la ecología de saberes?

Prof. Ricardo Salas: En mi experiencia de más de una década trabajando en Wallmapu considero que es fundamental construir espacios donde se pueda dialogar con mayor sinceridad y profundidad entre investigadores e intelectuales de las culturas en contacto y en tensión, ya que hasta el momento la mayoría de los Centros universitarios de investigación se articulan en base a criterios académicos occidentales y en general no existe una simetría que fomente con claridad el diálogo en clave de diálogo de saberes y de procesos de descolonización. No basta ya que las iniciativas nacientes tengan un intelectual de origen indígena, sino que requerimos equipos de trabajo mancomunado entre investigadores mapuche y winkas. Para mí el futuro próximo tiene que ver con la búsqueda de simetrías cognoscitivas en la que puedan laborar investigadores de culturas y mundos diferentes, en donde todas las actividades directivas, las de investigación, así como con un grupo selecto de tesis de pre y post grado e investigadores postdoctorales trabajen las temáticas interétnicas e interculturales a nivel nacional e internacional. Mi lugar de trabajo es principalmente la Universidad. Si pensamos por ejemplo en una institución universitaria entre sus objetivos principales ellos deberían mencionar al menos tres, ellos serían según mi experiencia al menos: 1) responder a las necesidades de construcción de conocimientos relativos a las distintas dimensiones del fenómeno intercultural de parte de las disciplinas de las ciencias sociales y las humanidades; 2) proporcionar a las instancias de política pública elementos de análisis y criterios de aplicación para el diseño, seguimiento y evaluación de políticas, programas y normativas destinadas a compatibilizar el desarrollo humano de los pueblos originarios con el desarrollo de los otros sectores del país, y 3) contribuir desde el quehacer académico a construir y difundir nuevas representaciones de lo nacional en las que ocupen un lugar preponderante los saberes, tradiciones, narrativas y prácticas de los pueblos originarios. De conformidad con los objetivos señalados, habría que lograr prever que las actividades de estos Centros tengan impacto en todos los ámbitos: científicos, de políticas públicas y sobre la sociedad en general, promoviendo una nueva percepción pública de los pueblos originarios, su historia y actualidad, y de los procesos interétnicos e interculturales. Para asegurar los impactos previstos se requiere crear espacios de comunicación y extensión que lleven a cabo acciones para dar a conocer la actividad del Centro a los distintos actores sociales (ámbito científico, educativo, comunicadores y medios, interesados directos) y evaluar su impacto mediante diversos instrumentos y formatos basados en los principios de la comunicación social de la ciencia y conformes a la

legislación internacional en materia de participación de los pueblos originarios en todos los procesos que les afecten.

13. Carolina: ¿Qué cambios estructurales son necesarios para permitir un diálogo de conocimientos dentro de academia?

Prof. Felipe Gómez Isa: Primero, es necesario un ejercicio de *conocimiento* de la realidad indígena y de sus producciones culturales, algo que no es sencillo, requiere tiempo y una actitud de empatía intelectual. Y no estamos preparados en la academia para ello. Requiere de ejercicios compartidos de generación de conocimiento(s). Una vez generadas oportunidades para la emergencia de conocimientos indígenas, hace falta *reconocimiento*, dotar a esos conocimientos indígenas del estatuto de conocimiento científico, ya que, una vez más, la ciencia tiene un sesgo occidental (colonial) muy fuerte. En definitiva, tenemos que indigeneizar la academia, abrir espacios y oportunidades para la co-generación de conocimiento(s). Aquí debemos hacer un esfuerzo por dar entrada en nuestras universidades a intelectuales y líderes y lideresas indígenas para que, en un esfuerzo compartido, podamos establecer alianzas para la reflexión conjunta y la generación colaborativa de conocimiento. Sobre la base de unos derechos humanos entendidos de manera abierta e inclusiva se pueden abrir espacios de colaboración y de co-generación de conocimiento; en definitiva, espacios de auto-determinación.

Carolina: de acuerdo Felipe, pero el camino no es fácil ...muchos de los estudiantes indígenas se encuentran una y otra vez con las mismas barreras: discriminación, racismo o la otra cara de la moneda, la romantización o peor la apropiación cultural de su conocimiento. En abril de este año por ejemplo, dos historiadores mapuche hicieron pública su queja por la apropiación cultural indebida de sus joyas y venta masiva de una multinacional chilena sin pedir permiso ni informar a las comunidades mapuche, creo que hubo hasta una presentación internacional de joyas mapuche sin representantes de ninguna comunidad mapuche⁵.

En relación a esto,

14. ¿Qué idea de seminario-diálogos podríamos reforzar desde la red EMPI y desde los estudios interculturales, sin que se transforme en un campo de pelea acusatorio en lugar de un dialogo constructivo? ¿Cómo titularían estas charlas y seminarios?

Prof. Felipe Gómez Isa: esta reflexión es fundamental. Ahí sería importante estar atent@s a cuáles son los principales desafíos y las principales demandas que los propios pueblos indígenas están planteando. Es decir, nuestra reflexión académica no es un fin en sí misma, sino un medio para la descolonización de la reflexión sobre los derechos indígenas y para la generación de ideas que sean útiles para las luchas de las comunidades indígenas. Se trata de poner la ciencia a su servicio, no los indí-

5. Ver nota en el Mostrador de 22 de abril de 2020, enlace: <https://www.elmostrador.cl/noticias/opinion/columnas/2020/04/22/apropiacion-indebida-y-extractivismo-cultural-en-wallmapu/>.

genas como “objeto” de estudio, como ha ocurrido durante mucho tiempo (de ahí la crítica indígena a algunas formas de hacer antropología en comunidades indígenas). Yo titularía estos espacios algo así como “Co-generando conocimiento para la transformación”.

Carolina: Qué buena idea para conversarlo con Ricardo en el próximo EMPI2021... en Berlín...

Prof. Ricardo Salas Astrain: Creo que la red EMPI necesita ser potenciado como un espacio plural de encuentro de las diversas voces de las culturas, a mí me parece que se va en el buen camino cuando se encuentran los líderes indígenas con los investigadores universitarios pues queda en evidencia los diferentes niveles de reflexividad y criticidad que tienen ambos tipos de actores. También, me parece que al escuchar a los sabios e intelectuales indígenas se observa con mucha claridad discursos holísticos y espirituales que ayudarían a superar dimensiones claves de la crisis de la civilización occidental en su más amplio sentido. Lo que nos hace falta es comprender los necesarios y complejos procesos de traducción para que podamos entendernos verdaderamente. Se trata de avanzar en un tipo de traducción transcultural donde se vea en concreto lo que se puede traducir y lo que es intraducible. Esto va de la mano con el respeto de las lenguas indígenas y de las lenguas en que se expresa la vida universitaria, me parece limitado el trabajo que se sigue haciendo bajo el predominio del inglés aunque sea como actual lingua franca.

15. Carolina: ¿De qué manera podemos hacer entender a las personas que aunque se tenga la mejor intención posible, uno puede ocasionar la indignación de una gran cantidad de personas y comunidades al hacer una apropiación basada en el juego de marketing de ciertas creaciones con una gran carga simbólica?

Prof. Felipe Gómez Isa: una vez más, la importancia de la sensibilización sobre la realidad indígena es fundamental, el poner sobre la mesa que ese tipo de objetos y de creaciones están protegidas por los derechos de propiedad intelectual, son una manifestación de la identidad y la cultura de esos pueblos, no un mero objeto que se puede sin más comerciar en el mercado de los bienes y servicios. Esos objetos no son un objeto más, son fruto de siglos de historia y de resistencia.

Prof. Ricardo Salas Astrain: Desde mi experiencia en el diálogo de culturas se trata en primer lugar de romper con una concepción individualista de la vida académica en la que se ha basado una parte importante de la generación del conocimiento teórico-práctico. Esto cambia la figura del académico como autor para comprenderlo como co-autor en el marco de una comunidad de investigación. Existen muy pocos conocimientos que respondan a un individuo, sino que son parte de una tradición reflexiva donde cada uno de nosotros se ha formado. Respecto de lo que me preguntas, cabe hacer las mismas consideraciones ya que las culturas son siempre tejidos complejos de símbolos, ritos, prácticas, y donde nadie se puede considerar el que la

expresa en su totalidad. En las culturas hay siempre disensos y consensos, hay potencialidades en conflicto, por ello la figura de pensar en términos de propiedad y dominio no corresponde. Para mí, lo esencial es pensar el ejercicio de investigación de la universidad como un campo de trabajo comunitario y en donde la propiedad individual de los objetos culturales ha perdido el mejor esfuerzo de los bienes de la humanidad. Esto implica romper los moldes de producción que impone el Capital a las ciencias como ha quedado demostrado en la lucha sin tregua por obtener la vacuna del Covid 19.

16. Carolina: Interesantísimo Ricardo, hilar conocimiento sin la propiedad ni el dominio adelante...pero manteniendo la protección de derechos de propiedad intelectual como dice Felipe...son temas candentes y yo creo que habría que definirlos más con los pueblos indígenas. Y para terminar la misma pregunta anterior para Ricardo:

¿Qué cambios estructurales son necesarios para permitir un diálogo de conocimientos dentro de la academia?

Prof. Ricardo Salas Astrain: Mirado desde casa adentro, desde Abya Yala ...Yo partiría con una afirmación filosófica enfática acerca de un genuino diálogo de saberes. No es posible ya sostener una noción fuerte de la razón que defina el conjunto de los procesos cognoscitivos de la humanidad, lo que involucra que la idea moderna de ciencia se ha debilitado, pero se mantiene su ejercicio hegemónico como perversión y legitimación del poder que se totaliza en favor de algunos. En este terreno, planteamos desde hace muchos años que es preciso restablecer la relación entre la cultura, la interlocución y el poder. En otras palabras, es preciso que la modalidad discursiva demuestre que el desafío dialógico no está sólo en el contacto con las otras culturas sino al interior de la propia configuración cultural en que habitamos. Se requiere también asumir las figuras del consenso y del disenso, cuestión obligada en la actividad política.

Se requiere hacer una revisión crítica de las investigaciones interculturales/decoloniales por las que es preciso asumir las diversas funciones discursivas que aparecen en cada cultura y que contribuyan a encontrar las bases dialógicas del encuentro. No obstante, también debemos reconocer en todas las culturas las bases del no-diálogo, la violencia y la tentación del cierre identitario por medio de la fuerza como recurso de construcción de un poder totalizador. Este diálogo replanteado en el terreno político exige una u otra modalidad, más paciente, para entender a los otros no sólo desde las propias articulaciones discursivas sino también de las prácticas en pos de afirmar la identidad.

Hace algunos años en nuestro libro *Ética intercultural* ya dijimos en síntesis que por diálogo intercultural entendíamos que es aquél que no se precipita rápidamente a una conciliación apresurada para anular las diferencias entre los registros discursi-

vos (sostener que existen las mismas reglas universales para todos los discursos), ni tampoco el tipo de diálogo que se cierra a reconocer las dificultades efectivas existentes en la comunicación entre seres humanos que han conformado diferentemente sus mundos de vida (sostener que las reglas de los registros discursivos son todas diferentes).

En resumen, lo propio de la ética del diálogo en el terreno de la investigación implica sostener que en el ejercicio para alcanzar las razones de los otros existe siempre una mediación de la articulación de los registros en que se conforman los sujetos; lo propio de la política es asumir que los sujetos sociales y los movimientos conquistan espacios de poder a partir de vicisitudes volitivas y no siempre racionales. En este sentido, el diálogo de saberes es la exigencia más difícil para una institución universitaria que ha sido esquiva con un diálogo ético intercultural entendido como aquél que colabora en el difícil arte de comprender los propios procesos discursivos que no se puede hacer nunca de un modo claro sin el apoyo de los otros, pero el diálogo en política se da siempre de un modo mucho más opaco. En este marco consideramos que el genuino diálogo de saberes tiene enormes repercusiones para el análisis del ideal moral y político del con-vivir con otros y para una política del reconocimiento, porque no nos lleva siempre al pleno respeto de las distintas manera de vivir y el aseguramiento de una vida moral y política plural. Esto involucra cambios estructurales en las universidades que vayan en paralelo con la política del reconocimiento en sentido crítico. El diálogo de saberes es un esfuerzo teórico-práctico mucho más complejo que los anteriores paradigmas universitarios tradicionales pues exige considerar la dinamicidad y praxis de los procesos discursivos y prácticos que forjan los reconocimientos recíprocos para evaluar las posibilidades efectivas de una formación humana que ayude a comprender la acción de sujetos en estas sociedades actuales. No se trata de sostener una posición de indiferenciación de los sistemas de moralidad, y tampoco de los dispositivos conflictivos de acción, se trata de hacer un camino compartido. Se trata, más bien de demostrar las posibilidades de su traducción eventual, como lo ha formulado bien Fonet-Betancourt y De Sousa Santos. Entonces, lo que está en juego es un diálogo intercultural concreto al mismo tiempo entre lo universal y lo contextual, sin querer precipitar la discusión a ningún extremo. Esta visión permite asumir de un mejor modo las dificultades históricas de la universidad en pos de un proyecto de convivencia humana.

CUHSO

Fundada en 1984, la revista CUHSO es una de las publicaciones periódicas más antiguas en ciencias sociales y humanidades del sur de Chile. Con una periodicidad semestral, recibe todo el año trabajos inéditos de las distintas disciplinas de las ciencias sociales y las humanidades especializadas en el estudio y comprensión de la diversidad sociocultural, especialmente de las sociedades latinoamericanas y sus tensiones producto de la herencia colonial, la modernidad y la globalización. En este sentido, la revista valora tanto el rigor como la pluralidad teórica, epistemológica y metodológica de los trabajos.

EDITOR

Matthias Gloël

COORDINADORA EDITORIAL

Claudia Campos Letelier

CORRECTOR DE ESTILO Y DISEÑADOR

Ediciones Silsag

TRADUCTOR, CORRECTOR LENGUA INGLESA

Aurora Sambolin Santiago

SITIO WEB

cuhso.uct.cl

E-MAIL

cuhso@uct.cl

LICENCIA DE ESTE ARTÍCULO

Creative Commons Atribución Compartir Igual 4.0 Internacional