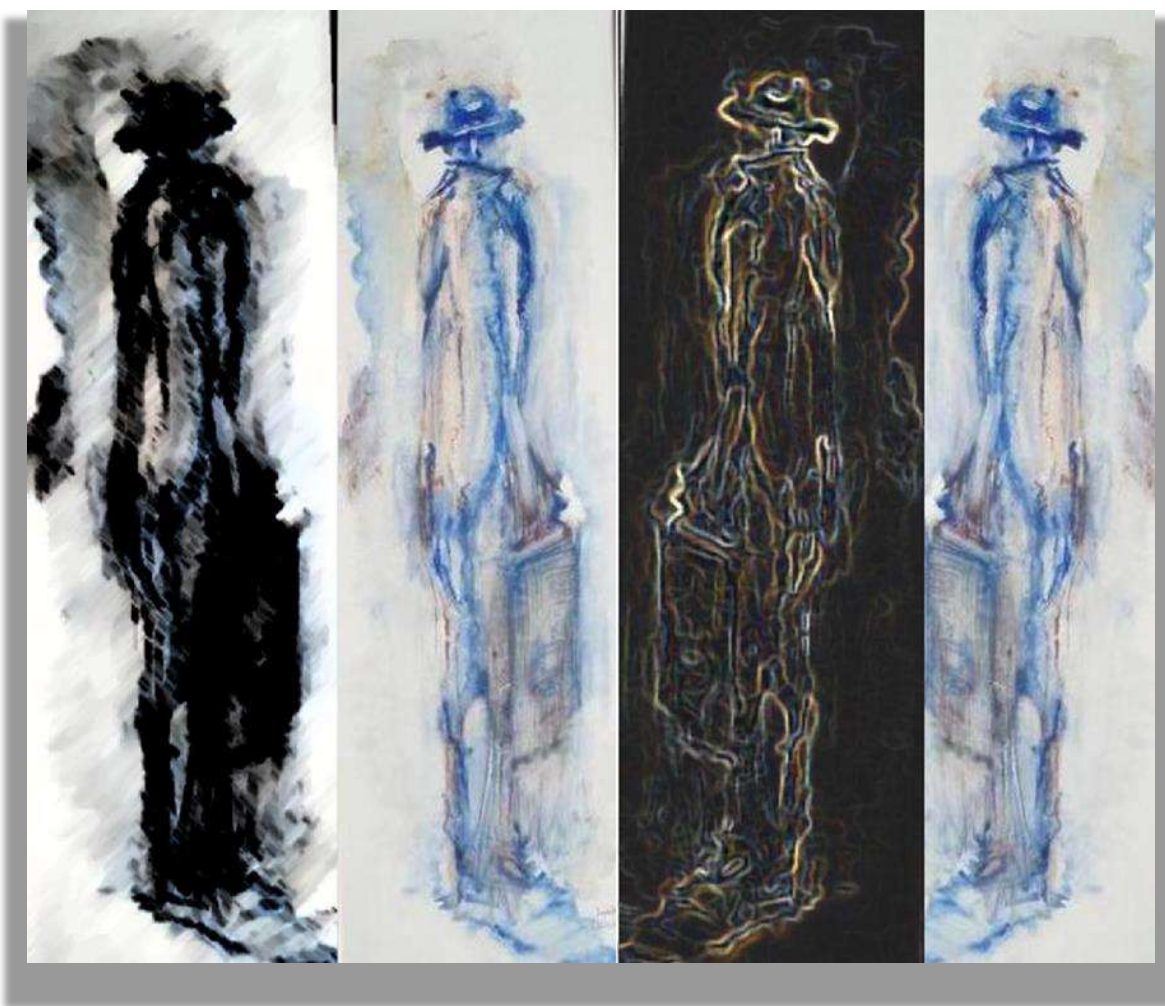


REVISTA STULTIFERA

DE HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES

DOSIER. RECONOCIMIENTO ASIMÉTRICO, CONFLICTO Y JUSTICIA
CONTEXTUAL: DIÁLOGOS ENTRE EL NORTE Y EL SUR GLOBAL

VOLUMEN 7, NÚMERO 2,
SEGUNDO SEMESTRE DEL 2024
ISSN 0719-983X



UNIVERSIDAD AUSTRAL DE CHILE
SEDE PUERTO MONTT



Algunos aportes para pensar una justicia contextual en América latina

Some Contributions to Thinking about Contextual Justice in Latin America

Cristián Valdés Norambuena
Universidad Católica de Temuco, Chile

Resumen

El presente artículo pretende ser un complemento al artículo de R. Salas Astraín desarrollado dentro del proyecto ECOS-Sud en torno a la justicia contextual. Se abordará la cuestión a partir de la definición de experiencias de injusticia desarrollado por E. Renault, para profundizar en el dispositivo crítico decolonial/intercultural que se propone, y luego avanzar hacia algunas observaciones derivadas de los trabajos de R. Kusch en torno a las problemáticas asociadas a la interpretación de las experiencias de injusticia y su proyección institucional.

Palabras claves: experiencia de injusticia, justicia contextual, crítica decolonial/intercultural, Ricardo Salas Astraín

Abstract

This article aims to be a contribution to the article by R. Salas Astraín developed within the ECOS-Sud project around contextual justice. The issue will be addressed based on the definition of experiences of injustice developed by E.

Recibido: 23/4/2024. Aceptado: 8/06/2024



Artículo desarrollado dentro del proyecto colectivo Hermenéutica e interculturalización: reflexiones y prácticas para una convivencia justa y digna en territorios interétnicos e interculturales, financiado por la Universidad Católica de Temuco. Este artículo forma parte del proyecto ECOS-ANID N°210041.

Cristián Valdés Norambuena es doctor en filosofía por la Universidad Católica de Lovaina, Bélgica. Actualmente es profesor visitante en el NEII de la Universidad Católica de Temuco, Chile. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4685-4119>

Contacto: entevaldes@outlook.com

Cómo citar: Valdés Norambuena, C. (2024). Algunos aportes para pensar una justicia contextual en América latina. *Revista stultifera*, 7(2), 93-110.
DOI: 10.4206/rev.stultifera.2024.v7n2-05.

ALGUNOS APORTES PARA PENSAR UNA JUSTICIA CONTEXTUAL

Renault, to delve deeper into the decolonial/intercultural critical device that is proposed, and then move towards some observations derived from the works of R. Kusch around the problems associated with the interpretation of experiences of injustice and their institutional projection.

Keywords: Experience of Injustice, Contextual Justice, Decolonial/Intercultural Criticism, Ricardo Salas Astraín

Los diferentes trabajos convocados en esta edición especial de *Revista Stultifera* responden a una reflexión compartida. En este sentido, el presente texto pretende ser, en su particularidad, una complementación con el presentado en este mismo número por Ricardo Salas Astraín, con quien hemos tenido la oportunidad de reflexionar y dialogar en numerosas ocasiones dentro y fuera de este proyecto ECOS-Sud, principalmente en torno a las problemáticas de la normatividad y los contextos conflictivos.¹ El propósito más específico de este texto, a su vez, es aportar desde el filósofo argentino Rodolfo Kusch con algunas preguntas y problemáticas asociadas al levantamiento de una justicia contextual, en consideración de las particulares e históricas experiencias de injusticia vividas por nuestros pueblos latinoamericanos, que —nos parece— determinan de modo decisivo cualquier planteamiento al respecto, toda vez que el contexto no constituye un mero plano de referencia teórica, sino el punto de partida de una reflexión con pretensiones de universalidad en diálogo con otras experiencias de injusticia.

Sobre ello, de entrada, siguiendo a Emmanuel Renault, asumiremos la siguiente definición de *experiencia de injusticia*² que opera a la base de la reflexión de Ricardo Salas y que —nos parece— expresa de manera muy lúcida el punto que nos interesa complementar desde este punto de vista intercultural/decolonial;

Por experiencia de injusticia se entenderá por una parte, un sentimiento de injusticia que resulta de la insatisfacción de las expectativas normativas de los que sufren la injusticia, por otra un conjunto de tendencias prácticas (reacciones de rechazo de situaciones injustas, de huida y de lucha contra ellas) y de procesos cognitivos (paso de expectativas insatisfechas del estado tácito al explícito, reflexión sobre la injusticia de las situaciones, búsqueda de mejores respuestas a partir de los recursos disponibles, etc.) tendencias prácticas y procesos cognitivos que pueden converger bajo la forma de reivindicaciones. (Renault, 2017, p. 41)

Aquí el punto de inicio de la construcción teórica responde al *sentimiento de injusticia* derivado de la insatisfacción de expectativas normativas, es decir, esto supone un determinado dispositivo de justicia previamente funcional en la cual se insertan orgánicamente estos sujetos (sujetos de injusticia), pero que por diversas razones no responde a dichas expectativas. Ahora bien, no pueden negarse que dentro de nuestras sociedades democráticas existe un cierto esfuerzo político e institucional por llenar esos vacíos de insatisfacción; primeramente por una vocación propia de la estructuración democrática de la sociedad, pero principalmente porque dicho plano afectivo atrae fuertemente el voto popular y el acceso a la representación política de los grupos de interés. De ahí que —interpretamos— aunque dichas tendencias prácticas y procesos cognitivos tienden a las reivindicaciones a partir de estas experiencias de injusticia, la administración del Estado, amparado en estos grupos, despliega estrategias gubernamentales para evitar dichas tendencias que, en sus máximas expresiones, pueden llegar a ser incluso peligrosas para la estabilidad de todo un modelo de sociedad. Por ello, nos parece —y en esto coincidimos con Salas Astráin— que uno de los mayores desafíos para pensar una justicia contextual en clave intercultural/decolonial es cuando se señala “la crisis de las teorías liberales de la justicia”, las cuales “no asumen a cabalidad las dinámicas históricas de los pueblos y menos de los contextos históricos diferenciados que surgen de las memorias y experiencias de injusticia, con sus respectivas luchas de emancipación”.

Un buen ejemplo de cómo el liberalismo ha intentado hacerse cargo de la interculturalidad/decolonialidad es el caso de las instituciones educativas que, desde políticas públicas de promoción, han levantado toda una institucionalidad que puede servir de modelo problemático para abordar esta cuestión. En efecto, si revisamos algunos pasajes en los que Catherine Walsh apuesta por una definición de una educación intercultural con acento decolonial, aprecia que “se hace presente en las políticas públicas y en las reformas educativas y educacionales, y es eje importante tanto de la esfera nacional-institucional como en el ámbito inter/transnacional” (2010, p.75). Sin embargo, como acertadamente observa Mella (2021), finalmente estas iniciativas del Estado se reducen a una idea liberal de multiculturalidad expresada en el bilingüismo, el folclor, etcétera; es decir, apuntan a elementos que no asimilan en propiedad los mundos de vida que están en juego, sino que recurren *a lo mismo*, o sea, a un tipo de liberalismo en donde los colectivos e individuos pueden ejercer

ALGUNOS APORTES PARA PENSAR UNA JUSTICIA CONTEXTUAL

su independencia, como si la cuestión intercultural como tal se tratara de un juego de convivencia entre sujetos privados concernientes en un espacio público en condiciones más menos simétricas y argumentales, en donde no se reflejan de ninguna manera las experiencias de injusticia atravesadas por la herida colonial y las asimetrías culturales.

Por eso vemos que Marc Maesschalck acierta cuando ve necesario clarificar la distinción entre una filosofía liberal y una filosofía de la liberación (1997), precisamente porque la primera no permite captar en propiedad la historia de violencia y al mismo tiempo las memorias de dolor y emancipación que acumula nuestra historia periférica (Dussel, 2011): más aún cuando se apuesta por la víctima, por el otro negado, como punto de partida ético de la reflexión. Afirma Maesschalck³:

Una teoría liberal de la justicia hoy en día se inscribe en la tradición de la economía normativa anglosajona y tiene por propósito en nuestras “sociedades llamadas liberales” en que la norma del desarrollo es “permitir a cada uno seguir su propia concepción personal de la vida buena”. Por tanto, ese pluralismo logra mantenerse y profundizarse dentro del crecimiento social y el orden económico que satisface las exigencias de justicia, porque hace posible alcanzarla dentro de una sociedad buena según las diversas convicciones personales. (p. 44)

Siguiendo a este autor belga, el problema de fondo no es tanto un liberalismo entendido como individuos que acuerdan principios de conveniencia común, sino el trasfondo económico con su propia lógica capitalista de satisfacción de necesidades. Por ello, pensar desde las experiencias de injusticia nos pone ante un escenario teóricamente complejo, pues implica salir de determinadas estrategias reflexivas estándar (Maesschalck, 2011) focalizadas fuertemente en una crítica a través del lenguaje, “para entrar en una crítica de la opresión” (Maesschalck, 1997, p. 47). Apreciamos esta cuestión con toda claridad en las reflexiones de Salas Astraín, cuando pone por base de dicha crítica pensar nuestra historia de violencia como *violencia fundante* (Salas, 2013), en donde la experiencia de injusticia particular de nuestros pueblos tensiona de manera radical la ecuación entre el sentimiento de injusticia, las expectativas insatisfechas, las tendencias prácticas y los procesos cognitivos; pues, en principio, ni siquiera se trata de un determinado sistema institucionalizado de justicia pasado o presente, sino de una injusticia como *dolor social crónico* (Valdés, 2021a) que no se focaliza en aspectos particulares y superficiales de la cultura (folclor, lengua, religión, etcétera), sino que más bien está regado de

manera transversal en los diversos mundos de vida marginalizados por este marco crítico-histórico (Valdés, 2021b).

Notas para un aparato crítico intercultural/decolonial

Ahora bien, desde esta perspectiva —y en razón de la especificidad de una reflexión decolonial/intercultural—, es importante tener en cuenta que hay dos aspectos que sobresalen de este dispositivo crítico: por una parte, la idea del *desprendimiento* decolonial y, por otra, las condiciones de un vivir juntos, un con-vivir intercultural, es decir, una justicia contextual que integra en su formulación tanto la *diferencia colonial* (cf. Mignolo, Grosfogel, Castro-Gómez) como el diálogo intercultural entre horizontes simbólicos en conflicto (cf. Salas Astráin, Tubino, Fonet-Betancourt). Estos elementos (el desprendimiento y el diálogo intercultural), a su vez, instalan un desafío reflexivo mayor, porque en principio implican una profunda crítica a determinadas concepciones universalistas, pero sobre todo a un tipo de racionalidad moderna-ilustrada que ha sido decisiva en el despliegue de Occidente sobre el resto del mundo antes (América) y durante el siglo XX (África y Asia).

Al respecto es importante señalar que, si bien ambas perspectivas poseen un origen común en la teología y filosofía de la liberación en sus diferentes contextos de discusión periférica (Bermúdez, 2011, Fonet-Betancourt, 2014) —que hacen de ellas una propuesta de reflexión hoy en día global y dialógica—, es cierto también que, desde su distinción conceptual acentuada desde principio de los noventa, estas han tenido un desarrollo teórico más bien paralelo (Valdés, 2020). En este sentido, podríamos afirmar que en términos epistemológicos dicho dispositivo crítico no está resuelto del todo en su articulación interna, pero con todo aporta de manera significativa como puerta de análisis de fenómenos problemáticos que no habían tenido un espacio de reflexión tan destacado como los que, por ejemplo, se dieron desde ciertas perspectivas más propias del análisis y crítica económica marcadas, sobre todo, por una fuerte influencia de ciertas líneas del marxismo con presencia en América latina desde inicios del siglo XX, como con J.C. Mariátegui en Perú o L. Recabarren en Chile.⁴ Por eso, si ponemos atención por separado a la perspectiva intercultural y decolonial, destacando alguno de sus puntos particulares de análisis, nos encontramos al menos con los dos aspectos señalados más arriba.

ALGUNOS APORTES PARA PENSAR UNA JUSTICIA CONTEXTUAL

Para este primer insumo crítico, R. Fornet-Betancourt ofrece una definición de filosofía intercultural (2005) que corresponde primeramente a un ejercicio de “reconfiguración de la filosofía, o mejor dicho, del filosofar [...] teniendo en cuenta precisamente las distintas prácticas del filosofar con que nos confrontan las culturas de la humanidad” (p. 399). En ese sentido, representa una fisura importante del discurso hegemónico, poniendo en tensión el universalismo frente al contexto cultural desde el cual se piensa. Por tanto, es al mismo tiempo “un movimiento alternativo” con un doble propósito. Por una parte, busca un “cambio de paradigma a nivel teórico o científico” que posibilite la apertura a las diversas culturas de la humanidad, y que nos permita entrar en lo que algunos autores denominan un diálogo de saberes (B. de Sousa Santos). Y, por otra parte, es también una “propuesta práctica de reorganizar el mundo globalizado”, que “contra las fuerzas uniformizantes y niveladoras de la globalización actual dominante”, da cuenta de un proyecto histórico de “solidaridad” y “respeto” (p. 339).

En el mismo sentido, podemos hallar en Walter Mignolo (2015) una definición operativa de la opción decolonial, cuando señala que “La tesis básica es la siguiente: la ‘modernidad’ es una narrativa originada en Europa y, por cierto, en una perspectiva europea”; por tanto, “Esta narrativa triunfante que se tituló ‘modernidad’ tiene una cara oculta y menos victoriosa, ‘la colonialidad’. En otras palabras, la colonialidad es constitutiva de la modernidad: sin colonialidad no hay modernidad”. Esto implicó que dicha narrativa, con su discurso de progreso, civilización, ciencia, etcétera, se esparciera por el mundo a través de las distintas empresas coloniales europeas luego del “descubrimiento” de América (otra idea propia de la modernidad-colonialidad), configurando la denominada *matriz colonial de poder*, noción planteada y articulada significativamente unos años antes por Aníbal Quijano (Zulma y Quinteros, 2014). En razón de ello, este proyecto moderno, con su lado oculto (la colonialidad) pasó del proceso colonizador desplegado a fines del siglo XV, a constituir la modernidad global que implica un colonialidad global, de la cual hoy somos testigos a través de los diversos dispositivos de control (económico, político, estético, etcétera). Por tanto, un ejercicio teórico y práctico en contra de esta uniformidad correspondería a lo que Mignolo denomina allí como un *desprendimiento*, esto es, como un ejercicio de-colonial capaz de relevar los diferentes elementos que fueron omitidos e invisibilizados por el discurso moderno-colonial, a partir de una crítica que se separa radicalmente de todo modelo reflexivo con estas características, permitiendo así perspectivas otras de pensamiento y acción.

Es por esto por lo que la idea de una justicia contextual desde una perspectiva decolonial/intercultural, que parta a su vez de las experiencias de injusticia, compone un entramado crítico complejo, pero al mismo tiempo articulable bajo la rúbrica crítica que separa las opciones institucionales que ofrecen un liberalismo *soft* —venido incluso desde perspectivas renovadas de la izquierda latinoamericana—, para entrar en una perspectiva más profunda que se abre a pensar la opresión y dominación desde un trasfondo de poder global que invade todos planos de la vida social y personal.

En este sentido, como formulación sintética y operativa, podríamos afirmar que esta propuesta de justicia contextual implica una asimilación que, buscando pensar la opresión, es al mismo tiempo *una perspectiva de liberación*, en la medida que tiene por base de sus propuestas teóricas y procedimentales una experiencia de injusticia anclada en una historia de violencia centenaria, que supera por mucho la reacción transitoria respecto de un determinado sistema de justicia que no logra satisfacer expectativas normativas. Al contrario, pretende plantearse incluso fuera de la misma racionalidad jurídica dominante que ha considerado insuficientemente estos tipos particulares de sufrimiento social —como ejercicio de *desprendimiento*—, pero al mismo tiempo volviendo sobre la marcha para asimilar los aportes e insumos que ese tipo de racionalidad jurídica ha logrado al pensar las complejidades de las sociedades globalizadas y plurales; por tanto, también, como un esfuerzo de diálogo que, asumiendo la polifonía de discursos sobre la justicia dentro de los diferentes mundos de vida y sus espacios normativos, pretende levantar a través de un ejercicio de traducción, *puentes de diálogo inéditos* —interculturales— en la construcción de una justicia que ya no puede pensarse sino en términos de solidaridad y de forma internacional (Maesschalck y Dusoulier, 2023).

En consideración de esto, desde nuestra perspectiva el problema de fondo en el levantamiento de una determinada crítica con base en las experiencias de injusticia responde finalmente a *un profundo conflicto de racionalidades*, en el sentido de que dicho desprendimiento y búsqueda consecuente de un diálogo no reposa primeramente en una ética del discurso como tal (Habermas, Apel), sino en aquellas condiciones que anteceden la construcción de modelos de resolución de problemas bajo la rúbrica de una *epojé* decolonial/intercultural (Valdés, 2020). Esta obliga a la suspensión de prácticas y aprendizajes estandarizados, en lo que algunos

autores decoloniales, como Walter Dignolo, plantearían como un *desaprender*, es decir, retornar a un mínimo dialógico desprendido —por *epojé*— de las asimetrías coloniales, para entrar en este diálogo mínimo que permita proyectar lo que desde Fernet-Betancourt se delinea como una posición alternativa a la globalización y, por tanto, con el profundo sentido histórico de también hacerse cargo de aquellas experiencias de injusticia para que sea un mundo más habitable para todos. Sin embargo, en el problema, como lo plantea Salas Astráin, nos parece que hay dos elementos que no están suficientemente explicitados y que quisiéramos complementar, y en los cuales un autor como Rodolfo Kusch puede resultar especialmente provechoso: el primero dice relación con un trabajo que logre asimilar funcionalmente este dispositivo crítico intercultural/decolonial —como una forma de modelo reflexivo—, y un segundo elemento apunta a algunos puntos claves de aplicación a un diseño institucional de justicia, levantado a partir de estas experiencias.

Por otro lado, Rodolfo Kusch es un punto de referencia importante en los actuales debates sobre la interculturalidad y decolonialidad filosófica en América latina. En este sentido leemos, en algunos pasajes menos visitados de su obra, algunas pistas que permitirían fortalecer esta perspectiva de una justicia contextual, haciéndose cargo de una vinculación efectiva entre un *pensamiento “culto”* —siguiendo la expresión de Kusch— y un *pensamiento “indígena y popular”*, que a nuestro modo de ver grafica de modo significativo algunos derroteros en los cuales no se ha reparado suficientemente en un esfuerzo por construir una teoría de la justicia contextual como la que busca Ricardo Salas Astráin.

Un acercamiento desde Rodolfo Kusch

Para Kusch la configuración de la sociedad latinoamericana se estructura fundamentalmente en una tensión entre una *América profunda* y una *América superficial* (1962)⁵, en el sentido de que esta última responde a los grandes proyectos civilizadores y desarrollistas del siglo XIX y XX, que, *copiando* explícitamente modelos sociales venidos de Europa (como en Domingo Faustino Sarmiento), desplazan —omitiendo— el aporte que eventualmente pudieron hacer los estratos “bajos” de nuestras sociedades surgidas de la organización colonial; es decir, lo indígena y lo popular-mestizo, los bárbaros. Por ello la noción de una América profunda es una forma de expresión crítica que pretende dar cuenta de un sustrato social negado e invisibilizado, que ha sido objeto de una violencia institucional

—incluso militar— que abarca un aspecto ya no directamente relacionado con una mera lectura superficial de la cultural, sino de los mundos de vida (en plural) que componen la diversidad de América Latina. A su vez, esta tensión social que Kusch busca explicitar compone, entre muchos otros elementos, una dimensión de profundas experiencias endémicas de injusticias, entendidas estas no solo en su dimensión institucional-administrativa, sino como una injusticia radical, en el sentido de que no se trata de un problema dado entre los integrantes de una sociedad en conflicto, sino aquellos excluidos del mismo relato social e histórico de los Estados latinoamericanos post-coloniales. Por esto, siguiendo a Kusch, cualquier intento de levantar una justicia contextual debería hacerse cargo, antes de cualquier construcción procedimental, del enorme conflicto entre estas *dos Américas* y las dificultades consecuentes de una separación compleja y multifocal entre los que han vivido las injusticias y los que las han provocado; este espacio entre ellas es lo que Kusch denominará el *vacío intercultural*.

Este problema identificado por Kusch es el que apunta a la dificultad primera de cualquier intento de comprensión *inter-cultural* en donde se ponen en juego las historias de violencia; pero, sobre todo —en el plano de un intento comprensivo—, el inevitable conflicto de racionalidades no solo en términos de cualquier diálogo propiamente intercultural y el ejercicio de traducción, sino aquel que hereda particulares asimetrías coloniales y post-coloniales que configuran un escenario hermenéutico extremadamente problemático. Este problema es el que se aborda en algunos pasajes de su libro *Geocultura del hombre americano* (1976); sin embargo, como ahí se expresa, no se tratará de una reflexión meramente teórica sobre estas complejidades de superación del vacío intercultural, sino de un encuentro práctico con ese *otro*. Es decir, este esfuerzo de pensar contextualmente conlleva algunos elementos más propios de la antropología, en donde el “trabajo de campo” se transforma en el escenario propicio en que se ejercita de forma concreta en diálogo intercultural, pues finalmente no hay diálogo sin interlocutores; por tanto, siempre se da fundamentalmente en una dimensión práctica —en el caso de Kusch— en el diálogo con gente que habita el Altiplano boliviano y argentino.

Más allá de los detalles y reflexiones que Kusch va derivando de estos diálogos⁶, nos interesa destacar, a modo de resumen, los siguientes puntos:

ALGUNOS APORTES PARA PENSAR UNA JUSTICIA CONTEXTUAL

1. De entrada, este intento de levantar un puente entre dos “racionalidades”, una lógica-causal y otra ético-mítica, responde primeramente a la renuncia del pensamiento “culto” a una universalidad monológica. Es decir, esta intencionalidad intercultural reconoce el elemento colonial de una subalternización que la antecede y que distorsiona el ejercicio de comprensión y traducción. Este correspondería al *momento crítico*.

2. En segundo lugar se instala el *momento hipotético*, en donde ya reconocidos los factores de poder que determinan el carácter y pretensiones del pensamiento culto, se plantea que habría una distancia compleja de abordar entre las determinaciones culturales del propio pensamiento respecto de un pensamiento que hipotéticamente se reconoce diferente, y que debería estar, también, articulado por códigos de determinación semántica que pueden ser expresados e interpretados, por nosotros, a través de su discurso.

3. En tercer lugar se levanta el *momento problemático*, es decir, que dicha distancia de significación se expresa a través de la imagen de un “vacío” bajo una triple figura: (a) La limitación de la propia significación crítica del pensamiento culto; (b) la limitación hipotética del pensamiento ético-mítico del *otro*; (c) el problema derivado de una hipótesis subyacente en que el contacto semántico entre uno y otro no se da, al menos, *en primera instancia*, de modo suficiente para el diálogo y la interpretación.

4. En cuarto lugar este problema nos lleva al *momento metodológico*, es decir, si bien en primera instancia se releva un vacío de significación inherente al ejercicio interpretativo, esto nos lleva a una determinada formulación del *cómo* de dicha interpretación, en términos de una posibilidad latente que debe ser intencionada.

5. Finalmente el *momento del postulado*, en que una vez levantada dicha metodología, sería posible una interpretación suficiente del discurso del *otro*.

En principio, el pensamiento culto, como filosofar, avanzaría muy lentamente respecto a la interpretación del pensamiento mítico-popular⁷—la vuelta larga de Paul Ricoeur (1969)—; por tanto, necesita intencionarse respecto a esa necesidad interpretativa planteando un *cómo* que guíe dicho ejercicio. Sin embargo, siempre desde el punto de vista de esta intencionalidad, el pensamiento mítico-popular se revela desde su carácter

eminentemente semántico. Es decir, aparece como desafío interpretativo; de ahí, por tanto, que se plantee la necesidad de articular el *cómo* del decir culto y el *algo* que pensar que dona el pensamiento mítico-popular, pues, como afirmará Kusch, “El pensamiento popular constituye antes que todo una situación óptica cristalizada en una afirmación ética” (1976, p.10). Nuestra interpretación es que dicho carácter del pensamiento mítico-popular se muestra a partir de su posicionamiento como dado a la interpretación, en contraste con una “metodología” del filosofar que se muestra a partir de su carácter intencionado. De ahí que su *algo* sea expresión, en esta clave hermenéutica, de un piso *óptico*, y como tal, de una existencia que se da previamente a la *afirmación intelectual*, como contenido-sujeto a interpretar, que se da a sí y a la interpretación, como *afirmación ética* de un habitar en América.

Ahora bien, esta especial preocupación de Kusch por una vinculación suficiente entre el *algo* y el *cómo* de la crítica, muestra de manera muy clara lo que implicaría una perspectiva intercultural/decolonial de las experiencias de injusticia. En efecto, uno de los primeros aspectos que se muestra es que las experiencias de injusticia deben ser interpretadas, y en el caso de América latina —considerando la propuesta contextual— esta debe hacerse cargo de la historia de violencia que ha *marcado* la experiencia específica de dicha injusticia (Romero, 2017), recurriendo al sujeto-víctima como fuente primera de dicha hermenéutica, y a partir de él y ella, entregar un contenido al discurso filosófico (el *algo*), al asumir las limitaciones de determinada forma totalitaria del pensamiento universalista. En este sentido, como intuye Kusch, una vía intercultural/decolonial implica una apuesta teórica fuerte, que incluso podría situarnos en un plano de pensamiento pre-cartesiano, en términos de que el vacío intercultural no respondería a una condición *per se* de la hermenéutica, sino que, en sus características contextuales, es el resultado de un pensamiento que se cierra sobre sí mismo, y que, bajo esa lógica de justificación, logró cavar una profunda zanja entre los distintos sujetos que componen a nuestras sociedades, de los cuales un grupo muy importante de ellas acumula una experiencia de injusticia sistemática e institucionalizada. O sea, en la propuesta de Kusch se pasa de un *cómo* justificado sobre sí mismo y vaciado de significación, a un *algo* que va determinando, sobre la marcha, una determinada interpretación intercultural, en el sentido de un ejercicio de comprensión de la significación del discurso del *otro*, que no pre-dispone un

contenido bajo el prisma de un marco conceptual determinado colonialmente.

Ahora bien, el elemento tácito de esta cuestión es que no es posible pensar una justicia contextual sin la suposición, al menos, de un dispositivo institucional, ya sea como proyección reflexiva de su concepto, o bien como estructuración concreta de un dispositivo normativo que rija, dentro de su pertinencia, la dinámica de las relaciones sociales. Sin embargo, en cuanto institución, respondería a un determinado dispositivo de poder (por ejemplo, del Estado), el cual, a su vez, está estructurado sobre una determinada racionalidad que hoy en día está atravesada por la instrumentalidad y el neoliberalismo. Entonces, si existe un conflicto de racionalidades con las características que hemos señalado, ¿cómo superar el vacío intercultural considerando el elemento de poder que está en juego en una reflexión vinculada a las instituciones? Aquí creemos que se dan dos elementos que es importante diferenciar: por una parte, está la perspectiva intercultural/decolonial de una justicia contextual pensada a partir de las experiencias de injusticia; otra es la *proyección procedimental* intercultural/decolonial dentro de una racionalidad dominante en la concepción de las instituciones. Es decir, si a través de una justicia contextual el tema de fondo es lograr la satisfacción de los diversos sistemas normativos dentro de nuestras sociedades complejas, entonces estamos ante dos problemas diferentes, pero inevitablemente conectados.

Conclusiones

El propósito general de este artículo ha sido complementar, desde sus propias particularidades, las propuestas que Ricardo Salas Astraín plantea respecto de una justicia contextual vinculada al concepto de experiencias de injusticia de Emmanuel Renault. Esto se ha desarrollado primero a través de algunas notas respecto a la perspectiva intercultural/decolonial que está detrás de esta reflexión, y luego, tomando en consideración algunas reflexiones de Rodolfo Kusch, quien, desde su perspectiva como base de líneas de trabajo interculturales y decoloniales actuales, nos plantea un modelo reflexivo y algunas dificultades para lo que consideramos uno de los principales problemas asociados a la propuesta de Salas Astraín : *el conflicto de racionalidades implicado en la comprensión de las experiencias de injusticia*, toda vez que esto implica necesariamente hacerse cargo de los sedimentos históricos de violencia que las caracterizan en América latina.

Sobre esto, en el primer punto, notamos que el dispositivo crítico planteado es tremendamente complejo, en la medida que compone elementos que, si bien poseen una base común en la historia de las ideas, es claro también que se han desarrollado de forma paralela y sin una revisión profunda de los cruces, compatibilidades e incompatibilidades eventuales que pudieran darse. Sin embargo, más allá de ello, en sí mismo implica una perspectiva que, vinculada con los contextos —y esto respecto de las injusticias—, nos lleva al menos a dos cuestiones: el *desprendimiento* como punto de partida de una opción decolonial y, además, el *diálogo* como condición de una convivencia intercultural en sociedad.

Esto nos llevó a plantear que las experiencias de injusticia necesitan ser interpretadas respecto de su contexto, y esa interpretación conlleva un ejercicio crítico desprendido de una perspectiva colonial que ha reducido y omitido dichos relatos de injusticia a partir de un determinado concepto totalizante de la universalidad de la cual es parte activa. Por tanto, uno de los principales desafíos es ser capaces de esgrimir una racionalidad comprensiva desprendida de elementos propios de la matriz colonial de poder, que dificultan fuertemente el acercamiento a esas experiencias vívidas de sufrimiento social, alejadas de esa misma racionalidad que podría pretender reconocerlas sin crítica. Por ello, el aspecto intercultural, que posee como *conditio sine qua non* el diálogo entre *otros*, necesita ser ejercitado de modo directo con las víctimas; que ellas releven sus propias experiencias de injusticia, y a partir de ahí levantar una interpretación que sea capaz de reflexionar críticamente sobre aquello que *duele*, lo que llevó a esa situación y cuáles serían las proyecciones posibles de su resolución. Aquí nosotros volvemos sobre la idea de una *epojé intercultural*, en el sentido de que este diálogo siempre estará marcado por la herida colonial, pero no necesariamente cerrado por ella. De ahí que dicha *epojé* podría servir de estrategia dialógica para destrabar el inicio de este diálogo y, desde este, superar las asimetrías comprometidas por una racionalidad que busca comprender contextualmente las experiencias de injusticia.

Por otra parte, si bien el aporte que podemos hacer desde R. Kusch es relevante, en términos de que asume dicha perspectiva intercultural/decolonial y, por otro lado, se hace doblemente pertinente porque articula en ese momento dos líneas de trabajo que actualmente interactúan —pero que en general se alejan una de la otra—, también es

cierto que su planteamiento posee algunas restricciones a los aportes que buscamos explicitar.

En efecto, hay que ser muy claros que sus reflexiones se desarrollan en torno a los años cincuenta y setenta, cuando las condiciones sociales se daban en un contexto diferente a lo que podemos hallar hoy en día; no solo por la inevitable evolución de las sociedades, sino porque en muchos aspectos su reflexión responde a marcos de autoritarismo (las dictaduras argentinas por ejemplo), la Guerra fría, y un marcado latifundismo y elitismo heredado desde la época colonial, en donde los marcos de convivencia democrática eran extremadamente limitados y la exclusión de amplias capas de la población era mucho más marcada que ahora. Por ello, la idea de *dos Américas* debe ser considerada con cuidado, en el sentido de que nuestro continente no solo se juega entre un discurso civilizatorio que relega a la barbarie a lo indígena y popular —lo que es cierto—, sino que también omite cualquier referencia a elementos *afrodescendientes*, por ejemplo, y menos aún a experiencias de injusticia que han logrado mayor visibilización social en las últimas dos o tres décadas, como lo son los movimientos feministas, medioambientales, etcétera. Por otro lado, Kusch supone la *continuidad* entre un pensamiento indígena y un pensamiento popular —así lo afirma en el exordio de *América profunda*—, que desconoce otras continuidades o influencias en el pensamiento indígena y popular, por ejemplo, en las hibridaciones culturales (García Canclini, 1989) o en el intenso bombardeo de los *mass media* y la Internet, que movilizan nuevos horizontes de significación social y, por tanto, nuevos sentidos que se le puedan dar a las experiencias de injusticia. En este sentido, interpretamos que Kusch está preocupado por una *vieja* América, dual, más que por las posibilidades de una *nueva* América policéntrica, múltiple, en donde quizá ya no esté en juego un pensamiento ético-mítico, sino un pensamiento poliforme y globalizado. Además, desconoce completamente en su análisis el problema que instala el liberalismo y que, desde Salas Asteasuain, se muestra como fundamental para justificar la necesidad de una estrategia intercultural/decolonial respecto de las experiencias de injusticia. Siguiendo a Marc Maesschalck, implicaba pensar en una perspectiva de liberación no en el sentido que pudo tener este término durante la segunda mitad del siglo XX, sino pensada en un contexto de globalización neoliberal que va instalando nuevos escenarios problemáticos y por tanto nuevas experiencias de injusticia.

Sin embargo, a favor de Kusch, queda clara la necesidad de que toda comprensión de la experiencia de injusticia en clave contextual debe enfrentarse al problema primero del riesgo latente y permanente de la repetición de estructuras coloniales de la razón, ya no solo en dicha hermenéutica, sino en lo que planteamos como su proyección tácita en un determinado dispositivo de justicia. En efecto, la cuestión no pasa por un mero reconocimiento ético, sino por un reconocimiento que posea elementos procedimentales que llenen esas insatisfacciones y que sanen ese dolor social crónico, lo cual nos lleva a un problema aún mayor, porque implicaría que la perspectiva intercultural/decolonial se traslade de alguna forma al aparato burocrático del Estado.

Finalmente, notamos que en este artículo de Salas Astraín se hace una omisión importante, pues —como él mismo afirma— una justicia contextual no solo pone atención a las experiencias de injusticia, sino también a las experiencias de emancipación y de lucha, es decir, lo que podríamos denominar *experiencias de justicia*. Sobre esto sospechamos una doble dificultad: por un lado, la problemática equivalente a la comprensión de las experiencias de injusticia, apuntando a su componente hermenéutico, pero al mismo tiempo qué tipo de institucionalidad se está suponiendo. Esto último es muy importante. Decimos esto porque la interpretación contextual de las experiencias de injusticia —de alguna forma— supone un sujeto-víctima en su dimensión sufriente, pero no un sujeto-emancipado en su dimensión de lucha, figura que —suponemos— solo podría darse de modo apropiado en las experiencias de justicia. Al respecto, y ya como una proyección de la reflexión, sería necesario pensar a los sujetos en su *potencia de emancipación* (Maesschalck, 2014) y no como sujetos que interpretados pueden ser sujetos pasivos de una justicia institucionalizada que satisfaga sus anhelos a través, por ejemplo, del Estado, las ONG o la ayuda de la comunidad u organizaciones internacionales. Se trata de pensar el concepto de justicia que se esgrime desde el sujeto-emancipado, el cual —suponemos— pondría en mayor tensión la propuesta de una justicia contextual, pues la definición práctica de un concepto de justicia surgido desde ahí muy probablemente sea más radical, tal como lo enseña una larga historia de lucha de los pueblos latinoamericanos.

Notas

¹ Las referencias al artículo al artículo de R. Salas serán genéricas, pues al momento de la elaboración de nuestro texto no existía aún la edición final paginada por Stultifera.

² Remitimos a cita de R. Salas.

³ Traducimos del francés.

⁴ En este sentido es posible afirmar que el marxismo, a través de A. Quijano, posee una influencia significativa en la opción decolonial.

⁵ Kusch nunca utiliza esta expresión; sin embargo, queremos evitar la confusión con el término “América” identificada con los EE.UU.

⁶ Indicamos los trabajos doctorales de Pagano (1999) y el de Valdés (2013).

⁷ Recordemos que Kusch insiste permanentemente en una “continuidad” de significación desde el pensamiento mítico hacia el pensamiento popular.

Referencias

Bermudez, J. P. (2011). Modernité/Colonialité – Decolonialité. Une critique sociale autre. En M. Maeschalck et A. Loute (éds.), *Nouvelle critique sociale, Europe – Amérique Latine, Aller – Retour* (pp. 195-231). Polimetrica.

Betancourt-Fornet, R. (2005). Filosofía intercultural. En Salas, R. (ed). *Pensamiento latinoamericano. Conceptos fundamentales* (Vol. 2, pp. 399-414). UCSH.

Betancourt-Fornet, R. (2014). *Justicia, restitución, convivencia. Desafíos de la filosofía intercultural en América Latina*. Wissenschaftsverlag Mainz.

Dussel E. (2012). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Trotta.

García Canclini, N. (1989). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Grijalbo.

Kusch, R. (1962). *América profunda*. Hachette.

Kusch, R. (1976). *Geocultura del hombre americano*. García Cambeiro.

- Maesschalck, M. (1997). Philosophie de la libération versus philosophie libérale. *Chemins Critiques*, 3(3), 43-57.
- Maesschalck, M, & Loute, A. (Eds). (2011). *Nouvelle critique sociale Europe – Amérique Latine. Aller – Retour*. Polimetrica.
- Maesschalck, M. (2014). *La cause du sujet*. Peter.
- Maesschalck, M., y Dusoulier, L. (2023). *Solidaridades internacionales. Cambio de paradigma y cambio de orientación*. UCSH.
- Mella, P. (2021). La interculturalidad en el giro decolonial. En *Utopía y praxis latinoamericana*, 26(93), 242-254.
<https://www.redalyc.org/journal/279/27966751007/27966751007.pdf>
- Mignolo, W. (2015). *Habitar la frontera: sentir y pensar la decolonialidad (antología 1999-2014)*. Bellaterra.
- Pagano, C. (1999). *Un Modelo de Filosofía Intercultural: Rodolfo Kusch (1922-1979). Aproximación a la Obra del Pensador Argentino*. Series Monográficas, Tomo 26, Concordia.
- Renault E. (2017). *L'expérience de l'injustice. Essai sur la Théorie de la reconnaissance*. Éditions La Découverte.
- Ricoeur, P. (1969). *Le conflit des interprétations: essais d'herméneutique*. Éditions du Seuil.
- Romero, S. (2017). *Filosofía desde la caleta, algunas formas de filosofar*. Fondo Editorial Municipal.
- Salas, R. (2013). Violencia fundante, memorias de la dictadura y políticas del reconocimiento. *La Cañada*, 4(2), 232-255.
<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4541279>
- Salas Astraín, R. (2021). Teoría crítica y justicia contextual en la filosofía actual: 100 años de problemas y perspectivas compartidas. *Revista stultifera*, 7(2), 61-92.
- Valdés, C. (2013). *La Geocultura en el pensamiento de Rodolfo Kusch. Notas filosóficas para una reconfiguración de la historicidad latinoamericana* [Tesis de doctorado]. Université Catholique de Louvain, Bélgica.

ALGUNOS APORTES PARA PENSAR UNA JUSTICIA CONTEXTUAL

- Valdés Norambuena, C. (2020). Consideraciones críticas en torno a la interculturalidad y la decolonialidad. Diálogo entrecruzado entre M. Maesschalck y R. Salas Astraín. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 25(88), 14-33. <https://www.redalyc.org/journal/279/27962172002/>
- Valdés, C. (2021a). Dolor social crónico. En J. Pizzi y S. Cenci (Orgs.). *Glosario de patologías sociales* (pp. 20-35). Editorial UFPel.
- Valdés Norambuena, C. (2021). El sentido ético-político de la “violencia fundante” en el pensamiento de Ricardo Salas Astraín. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 26(93), 189-206. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=27966751017>
- Walsh, C. (2010). Estudios (inter)culturales en clave de-colonial. *Tabula Rasa*, 12, 209-227. <https://www.redalyc.org/pdf/396/39617422012.pdf>
- Zulma, P., y Quinteros, P. (comps). (2014). *Aníbal Quijano. Textos de fundación*. Ediciones del Signo.

REVISTA STULTIFERA

DE HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES

VOLUMEN 7, NÚMERO 2, SEGUNDO SEMESTRE DEL 2024
ISSN 0719-983X

Reconocimiento asimétrico, conflicto y justicia contextual: diálogos entre el norte y el sur global

Ricardo Salas Astraín y Cristóbal Balbontín-Gallo

La filosofía moral de Kant y la teoría del reconocimiento en el idealismo alemán

Cristóbal Balbontín-Gallo

Honneth as a reader of Sartre. On the limits of the Honnethian interpretation of Sartre's paradigm of recognition

Valentina Santoro

Teoría crítica y justicia contextual en la filosofía actual: 100 años de problemas y perspectivas compartidas

Ricardo Salas Astraín

Algunos aportes para pensar una justicia contextual en América latina

Cristián Valdés Norambuena

Colonialismo, diálogo intercultural y reconciliación: controversias entre James Tully y Glen Coulthard

Andrés MacAduo Espinoza

Enrique Dussel y el reconocimiento crítico del Otro: liberación e interculturalidad

Emmanuel Levine

Violencia y reconocimiento en procesos de transformación social: el caso de la primera línea en la revuelta social chilena

María Beatriz Gutiérrez Recabarren

El gobierno del cuidado domiciliario en salud: una lectura desde la analítica histórico-filosófica de Michel Foucault

Harold Dupuis Marambio

Trauma colonial, alcoholismo y consumo de drogas en pueblos originarios: reparación y sanación desde el relato oral mapuche

Luz Marina Huenchucoy Millao y Andrés MacAduo Espinoza

Reseña de Tejeda Gómez, C. (2020). Spinoza. Una política del cuerpo social

Cristóbal Balbontín-Gallo