



ARTÍCULOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 26, n.º 93 (abril-junio), 2021, pp. 189-206
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555

El sentido ético-político de la “violencia fundante” en el pensamiento de Ricardo Salas Astráin

The ethical-political sense of the "founding violence" in the thought of Ricardo Salas Astráin

Cristián VALDÉS NORAMBUENA

entevaldes@yahoo.com

Universidad Católica de Temuco, Chile

Este trabajo está depositado en Zenodo:
DOI: <http://doi.org/10.5281/zenodo.4629548>

RESUMEN

En este artículo se estudió el sentido ético-político de la noción violencia fundante desarrollada por el filósofo chileno Ricardo Salas Astráin. A través de un análisis analítico, sintético y crítico, esta noción se muestra en su carácter hipotético, como un punto de articulación de su trabajo y como una clave de lectura para interpretar la historia de violencia que caracteriza a nuestras sociedades latinoamericanas, en clave de una política del reconocimiento intercultural con perspectiva liberadora. A partir de ello se realizan algunas propuestas de proyección y problematización en vista de su profundización y continuación.

Palabras clave: violencia fundante – reconocimiento – interculturalidad – historia latinoamericana.

ABSTRACT

This article will study the ethical-political sense of the founding violence developed by the Chilean philosopher Ricardo Salas. Through an analytical, synthetic and critical analysis, this notion will be shown in its hypothetical nature, as a point of articulation of his work, and as a reading key to interpret the history of violence that characterizes our Latin American societies, in key of a politics of intercultural recognition with a liberating perspective. From this, some projection and problematization proposals are made in view of its deepening and continuation.

Keywords: founding violence –recognition – interculturality - Latin American history.

Recibido: 10-11-2020 • Aceptado: 22-01-2021



I. INTRODUCCION

Esta lectura al concepto de *violencia fundante* en el pensamiento de Ricardo Salas Astraín responde a una doble inquietud filosófica. Por una parte la exégesis de una propuesta articuladora y significativa para ampliar el debate latinoamericano en torno a la *ética intercultural*, y por otra parte la posibilidad de explicitar un elemento determinante en el diseño de herramientas reflexivas de *intervención ético-política*. En ambos casos la intensión general en la cual se instalan estas páginas, responde al interés por relevar elementos sobre los cuales se estructuran dichas cuestiones.

Por ello nuestra lectura busca llamar la atención sobre aquellos elementos de fondo sobre los cuales este filósofo chileno ha ido levantando su propuesta de una ética intercultural, complejizando y ampliando la problemática de la ética del discurso más allá de la tensión entre el enunciado universal y la contextualidad. Si bien Salas Astraín se mueve más bien en un punto medio, en donde va asimilando los aportes de esta tradición continental y los aportes de la Ética de la Liberación latinoamericana, consideramos que su desafío fundamental radica en levantar una propuesta ético-política que responda a las problemáticas particulares de nuestras sociedades latinoamericanas, con base en una crítica al universalismo y formalismo de ciertas corrientes éticas, pero al mismo tiempo evitando un contextualismo reactivo que disuelva toda posibilidad de una discusión y justificación racional a partir de principios.

Nuestra hipótesis es que esta tensión que atraviesa su pensamiento, y que orienta las propuestas de intervención intelectual, responden a un determinado concepto histórico como un cierto tipo de diagnóstico de una problemática general latinoamericana. Vale decir que su desafío de navegar entre una ética universal con posibilidades críticas de aplicación, y la intervención intelectual con base en enunciados prácticos ajustados a problemáticas específicas, responden a un diagnóstico y una proyección histórica que orienta fundamentalmente dicha formulación de una ética intercultural. En términos simples se trata de indagar en aquellos elementos y reflexiones menos visibles que permiten una comprensión más profunda de una estructuración filosófica determinada. En este sentido nos parece que su concepto de *violencia fundante* permite este ejercicio porque abre un flanco más amplio y profundo de reflexión, que nos sitúa en una perspectiva que adelanta una determinada concepción de la problemática ético-política latinoamericana, a partir de una propuesta fenomenológico-hermenéutica. Por ello este artículo se abocará a esta cuestión específica y dentro del cuadro reflexivo del autor.

En términos bibliográficos es relevante señalar que el derrotero de este concepto es muy particular. Originalmente corresponde a algunas “notas” para un curso desarrollado el 2006 en la Universidad Nacional de Tres de Febrero, Argentina, respondiendo a una invitación de la Dra. Dina Picotti¹. En una primera versión ya como texto fue presentado en el Corredor de las Ideas desarrollado en Paraguay en julio de 2008 bajo el título *Tópicos y temporalidades acerca del encuentro y del desencuentro en la filosofía intercultural*. Este texto que permaneció inédito por varios años fue traducido al portugués por J. Pizzi —cinco años después— e incluido en el trabajo colectivo *Diálogo crítico-educativo: mundo da vida, interculturalidade e educação*², bajo el título *Para pensar tópicos e temporalidades do encontro-desencontro na filosofia intercultural* (2013a). Casi al mismo tiempo Salas retoma esta reflexión y la elabora de manera significativamente distinta como bajo el nombre *Violencia fundante, memorias de la dictadura y políticas del reconocimiento* (2013b) aparecido en revista *La Cañada* el mismo año. Posteriormente este texto fue traducido al francés y aparecido al año siguiente bajo el título *Violence fondatrice, memoires de la dictature et politiques de la reconnaissance* (2014)

¹ Dato otorgado por el mismo R. Salas Astraín.

² Esta serie de publicaciones recogen los seminarios que se realizan en la Universidade Federal de Pelotas, Brasil, desde el año 2008, recogiendo los textos de las diferentes ponencias realizadas. Empero este texto de R. Salas, junto con otros, corresponde a la inclusión de textos originados en otras circunstancias, por tanto no corresponde a un texto leído por Salas para el *V Seminario* que se recoge en esta publicación. La explicación en el Prólogo es la siguiente: “al Além do mais, este livro apresenta uma peculiaridade. Além de textos de expoentes, foram incluídos outros, cuja finalidade é ampliar ainda mais o debate. Por isso, este livro reúne artigos de pesquisadores que, de uma forma ou de outra, têm relação com a temática do Seminário”.

en Appareil, pero con el agregado de algunas líneas pensadas para lectores francófonos que hicieran más “digerible” una discusión latinoamericana.

En razón de ello en un primer momento nos abocaremos analíticamente a esta seguidilla de textos en su versión portuguesa y su versión francesa, luego en un ejercicio de síntesis testaremos una interpretación más orgánica incluyendo otros trabajos, para concluir con algunas proyecciones y críticas.

II. APROXIMACIÓN ANALÍTICA

a) Para pensar tópicos e temporalidades de encuentro-desencuentro en filosofía intercultural

En los tres textos publicados, Salas Astráin se encarga de explicitar que esta reflexión se enmarca dentro de un proyecto de investigación titulado *Teorías contemporáneas del reconocimiento. Una lectura crítica de A. Honneth, Ch. Taylor y P. Ricoeur*, desarrollado entre los años 2012-2015, sin embargo la evolución del concepto indica que aparece dentro de otro cuadro de trabajo, justo después de su investigación sobre el Mundo de la vida (2005-2007)³. Por ello no es una reflexión derivada de una lectura inmediata de estos autores, sino más bien el posicionamiento de una reflexión fenomenológico-hermenéutica en torno a la *Lebenswelt* encuadrada en las teorías contemporáneas del reconocimiento. Esto habla del proceso interno de su reflexión y los acentos dentro de los cuales van apareciendo ciertas categorías, en este caso a partir de un estudio sobre una de las más importantes discusiones de la primera mitad del siglo XX, que deja en claro la importancia decisiva de un pensamiento ajustado a la particularidad de los Mundos de Vida, pero sobre todo dándole un piso filosófico a lo patente de las particularidades y especificidades problemáticas de América latina. Por ello la *violencia fundante* viene a ser un cruce entre la hermenéutica-fenomenológica y la reflexión ético-política, como el punto de llegada de un primer momento reflexivo que instala una problemática fundamental y que decanta posteriormente en perspectivas de abordaje crítico. En esto el título siempre es una primera indicación. Se trata de un ejercicio por pensar “tópicos” y “temporalidades” del “encuentro-desencuentro” en el marco de la discusión de la filosofía intercultural, es decir que el eje de la reflexión está en esa tensión y la necesidad de abrir puntos de entrada.

Por ello en términos generales Salas Astráin caracterizaría dicha tensión en el juego de asimetrías culturales que se dan en el contexto latinoamericano, principalmente entre los pueblos originarios —sobre todo el mapuche— y el Estado, o bien de éstos con los intereses del gran capital (forestal, agrícola, hidroeléctrico, etcétera⁴), vale decir que la pregunta de fondo no implica una historia de las ideas o una lectura neta de autores, sino la dimensión práctica de una ética aplicada a contextos. Sin embargo la particularidad de estos trabajos que analizamos es que el interés no estará en un tipo de problematización ética más recurrente en los debates contemporáneos, o bien el de sus propias disquisiciones en la formulación de una ética intercultural, sino en posicionar elementos referenciales que permitan caracterizar no una problemática específica como las señaladas (pueblo mapuche, Estado, gran capital, etcétera), sino una caracterización general de la problemática social y cultural latinoamericana, a través de la postulación —como destacamos— de “tópicos” y “temporalidades” que darían cuenta de ella.

En esto el texto de esta presentación en el Corredor de las Ideas pretende situarse en “o novo desafio” de la propuesta intercultural, la cual en un primer momento se habría focalizado en cuestiones étnicas (y de su identidad) en el cruce latino-afro-americano, en términos de recuperar las matrices simbólicas y discursivas de estos pueblos (p.119). Significativo es que este ejercicio es exactamente el mismo de su tesis doctoral desarrollada en la Universidad de Lovaina (1999), que versaba sobre el universo religioso mapuche a partir de categorías de interpretación ricoeuriana, por tanto también implica la declaración de un avance de su

³ Proyecto Fondecyt: “Fundamentación teórico-práctica de la estructura de la experiencia humana. La problemática de la *Lebenswelt* (Mundo de la vida) a la luz del modelo fenomenológico-hermenéutico actual”.

⁴ Salas Astráin ha dedicado varios artículos sobre estas temáticas específicas.

propia reflexión filosófica. Este nuevo desafío levantado a partir de los resultados conceptuales de la hermenéutica-fenomenológica, corresponde a un avance y explicitación de cuestiones que de alguna forma ya estaban en juego en ese primer momento de la discusión intercultural. En efecto, cualquier indagación preocupada de dicha “recuperación” supone un determinado ocultamiento, desmejora, o al menos una determinada situación en la cual esas matrices simbólicas y discursivas se van haciendo menos evidentes o derechamente invisibilizandas o negadas, por tanto más que un momento nuevo de la reflexión es más bien el despliegue necesario de una problematicidad que ya se encontraba contenida en el esfuerzo mismo de la interpretación. En este sentido Salas Astráin, y algunas perspectivas de la filosofía intercultural en los últimos 30 años, se han ido desplazando fuertemente a esta dimensión ético-política, pasando desde el desafío hermenéutico de dicha recuperación bajo la constatación comprensiva de un plano de asimetría discursivo-simbólico, a la denuncia y abordaje ético-político de dichas relaciones.

En las posturas del autor esta tensión aparece en perspectiva de relaciones sociales y culturales fácticas, en donde la cuestión ya no se mueve en una mera hermenéutica de las mismas o reducida a una reflexión teórico-conceptual, sino al análisis y crítica de dichas relaciones en donde está en juego el poder y las consecuentes asimetrías que van determinando la dialéctica entre el encuentro-desencuentro. Salas afirma:

O novo desafio deste caminho intercultural propõe a compreensão entre culturas distintas. Isso pressupõe dar conta de uma relação de encontros e desencontros entre culturas, o que implica em fazer uma crítica a essas violências, bem como em abrir-se aos *topoi* e temporalidades da memória destas histórias silenciadas e negadas. Além do mais, trata-se de assumir a elaboração de uma política do reconhecimento contextualizada (p.119).

Aquí cabe distinguir algunos elementos. El primero dice relación con el avance hermenéutico en la facticidad de las relaciones sociales y culturales asimétricas en perspectiva de la *comprensión* entre “culturas”. Esto supone una asimilación “crítica” de esas *violencias* que se constatan en la *memoria de estas historias* (silenciadas y negadas), y “abrirse a esos *topoi* y *temporalidades*” de dichas memorias; por tanto, el tema es *asumir la elaboración de una política de reconocimiento contextualizada* en consideración del derrotero reflexivo planteado. Como se aprecia son varios los elementos que están en juego e interactúan como una propuesta general de una ética intercultural. Lo importante es que dicha comprensión posee una orientación crítica específica que la particulariza.

Si nos detenemos en los términos usados por Salas Astráin, el *τόπος* (en singular) remite al “lugar común” del discurso como señalará Aristóteles en su *Retórica*, pero también remite a “lugar”, “espacio”, en el sentido de su traducción latina como *locus*, es decir que apunta a un aspecto —interpretamos— en donde se levanta un discurso de violencia a partir de un lugar como Mundo de Vida, desde donde se bifurca la memoria del agresor y el agredido. Por ello no sólo se trata de una comprensión de un determinado discurso, sino también de los *topoi* desde donde se constituyen y significan. Por otra parte las *temporalidades* apuntan a una multiplicidad de las mismas, pero no en el sentido de una secuencia de “hechos”, sino a la superposición discursiva y temporal de relaciones asimétricas. En todo caso es evidente que Salas no apunta a una historiografía o a una revisión de la misma, como una lectura crítica de la historia oficial que ha borrado estos hechos, sino más bien a la recuperación fenomenológico-hermenéutica de las memorias de estas violencias, a través de la explicitación de algunos elementos que la constituyen. Empero Salas Astráin es consciente de que este no es un análisis completamente original, sino que posee una tradición importante y reciente dentro de la cual se circunscribe.

Es por ello que retoma el propósito del texto de R. Fomet-Betancourt *Crítica intercultural del pensamiento latinoamericano* de 2004, que hace una interpretación de lo que *significa* el año 1492 y el inicio del proceso de invasión, conquista y destrucción de las Indias. Sin embargo se encarga de hacer una diferencia clave, vale decir que su reflexión se instará en el terreno del pensamiento crítico intercultural “no qual se delinea a questão do poder, da violência e da memória” (p.120). Estos tres puntos son en definitiva el cruce de la

asimetría (poder), la conquista y dominación (violencia), y el punto de anclaje de una lectura crítica (memoria) en perspectiva de una política del reconocimiento.

Esta última afirmación es fundamental, porque el autor no ensayará únicamente una *ética del reconocimiento* en términos de un debate de autores y escuelas, o bien la depuración de sus propias reflexiones, sobre todos las de su *Ética intercultural* (2003), sino a una *política* que a partir de los aportes y desafíos tomados de una determinada lectura ética, se proyecte en un horizonte práctico de intervención social y cultural. Algo de esto es lo que señala en las siguientes líneas:

Tal questão alavanca minha reflexão diretamente ao terreno de uma teoria do político, onde é preciso interrogar-se a respeito da questão do poder em sociedades assimétricas e, ainda, do vínculo entre a dominação e os contextos culturais (p.120).

La afirmación es muy clara, porque vincula directamente una teoría política (*do político*) respecto al poder, la asimetría inherente a las relaciones sociales, y su vínculo con la dominación en contextos culturales. Pero más aún, esto implicaría reforzar este *novo desafio* un poco más allá de la pregunta ética por las relaciones asimétricas, alcanzando un plano problemático en un doble sentido; en primer lugar porque se desplaza a las problemáticas internas de las relaciones de poder, y al mismo tiempo posiciona la reflexión intercultural en un plano de vinculación y compromiso activo con la transformación socio-cultural. Esto implicaría "abandonar o terreno, de certo modo *pacífico*⁵, da Ética intercultural, para entrar na beligerante e complexa temática da dominação como parte essencial do contexto cultural" (p.120), vale decir posicionarse en el tráfigo de las problemáticas asumiendo que el conflicto es constitutivo de las relaciones sociales (Salas: 2006), mas no asumiendo un pesimismo o una adaptación acomodaticia a las condiciones dadas, sino más bien como un punto de partida en donde interactúan la reflexión teórico-crítica y la praxis de transformación⁶.

Este ejercicio implicaría al mismo tiempo un cierto acento articulador de los esfuerzos de la filosofía latinoamericana en general, en términos de relevar una inclinación en el pensamiento político hacia una "reelaboração teórica de uma política crítica do reconhecimento capaz de complementar a ética da libertação e a filosofia política crítica, tal como Dussel a denominou" (Salas: 2013a, p. 121). En este punto arriesga una síntesis de sus "três expresiones"; la filosofía latinoamericana propiamente tal ocupada de la "tradição filosófica"; la filosofía de la liberación ocupada de la "memória sociocultural da violencia"; y la filosofía intercultural como "o modo de entender o vínculo entre a crítica política e cultural" (p.121). En todo caso esta articulación de dimensiones del pensamiento latinoamericano no busca una redefinición o una reorientación general de toda una tradición, sino más bien recoger desde una pregunta específica, y en consideración de sus avances, la cuestión de una *política del reconocimiento contextualizada* como horizonte general de una reflexión.

Ahora bien, en términos de una definición de dicha política, Salas Astráin realiza un tipo de desglose a partir de sus características y tareas principales (p.221). Ordenamos del siguiente modo⁷:

Propósito:

- Se trata de *reelaborar* uma política do reconhecimento empenhada na *busca* de uma forma *rigorosa* capaz de *responder* as nossas *múltiplas memórias* da vida social e da violencia.

⁵ La cursiva es nuestra.

⁶ En Chile recientemente han surgido peligrosas expresiones de racismo y discriminación organizada contra el pueblo mapuche, que si bien son centenarias, han tomado una dimensión organizada muy pocas veces vista. En este sentido Salas Astráin ha aparecido firmando cartas colectivas a las Autoridades de la región de la Araucanía y del país, realizando además ponencias de divulgación sobre las problemáticas que afectan a este pueblo originario.

⁷ Las cursivas son nuestras.

Tareas:

- Ela deve ser capaz também de *identificar* o lugar onde as memórias da violência foram se *inserindo* nas nossas formas contextuais de vida, dando origem a uma *cultura da dominação* que se reproduz na invisibilização do des-encontro.
- Tal política deve *explicitar*, de forma teórica, não somente os princípios, mas o modo *como ela oculta*, no exercício do imaginário, as relações fáticas entre uns e outros, onde se nega a problematização da exclusão dos outros, sem *reconhecer* publicamente o direito à reparação, exigido pela dor das vítimas.

Proyecciones:

- Tratar-se-ia, pois, de *assumir*, criticamente, a *perspectiva histórico-cultural da negação dos outros* (indígena, africano, campesino, mulher, pobre etc.) e, assim, *responder* a matriz *cultural comum*, definida pelos intercâmbios assimétricos entre comunidades e sujeitos.
- A assunção do desafio central da questão da assimetria, inerente ao poder em nossas sociedades, possibilita *reorientar*, de outro modo, a questão das *práticas da democracia* em torno a *imparcialidade e a incluso*.
- Isso permite, além disso, *articular* determinados *princípios universalizáveis* em vistas a outro modo de fazer *política* em um mundo globalizado.

En el fondo se releva la articulación de aspectos teóricos y prácticos en vista de un abordaje “riguroso” de una cultura de violencia, que ha determinado diferentes aspectos claves de nuestras sociedades. Sin embargo la intención no radica en una problematización de tipo puntual, en el sentido de ocuparse de cuestiones en una perspectiva precisa y acotada, v. gr., una reflexión centrada en problemáticas específicas y contingentes del pueblo mapuche (le detención de algún dirigente, la reflexión en torno a algún proceso legislativo, etcétera), sino que más bien se pone en juego una idea de contexto que rebasa los primeros esfuerzos en términos de la posibilidad de una hermenéutica, en el sentido de un ajuste interpretativo que tensiona el principio ético a partir de una contextualidad. En este marco reflexivo más bien se ensaya una noción de *contextualidad histórica* que se entronca con otros esfuerzos teóricos, en consideración de la significación de los 500 años del “descubrimiento” de América. Salas Astráin afirma:

Trata-se de um desafio para não permanecer no passado, pois a reflexão e a crítica permitem entender nosso complexo presente político e, em razão disso, descortinar um novo modo de fazer política em contextos culturais onde a dominação extra e intracultural é parte essencial (p.122).

Si lo vemos en perspectiva, este esfuerzo lo que busca es posicionar a la violencia como un elemento articulador de nuestras sociedades, pero hay que distinguir claramente que no se trata de un postulado esencialista o fatalista, sino más bien el levantamiento de una ética intercultural sobre la base de una mirada amplia de los procesos socio-culturales, en donde se han acuñado diversos hitos que han determinado una historia de conflictos como una *violencia fundante*, que ha engendrado un *ethos* de sufrimiento social con característica plenamente identificables. En otros términos se trata de una forma de comprender las problemáticas socio-culturales latinoamericanas desde una perspectiva histórica, dando cuenta de una cierta continuidad y consecución dentro de un marco interpretativo, que busca asimilar e integrar filosóficamente la evidencia y persistencia de una *historia de violencia*. El autor lo plantearía así:

Nesta história trágica da permanente recomposição do poder fático em sociedades a-simétricas, cabe re-configurar uma nova ótica da violência. Não se trata de algo esporádico ou casual na vida histórica de nossos povos. Por isso, é possível falar de uma “violência fundante”, que define o caráter heterogêneo e a-simétrico dos povos latino-americanos (p.128).

En el fondo se trata de un esfuerzo por repensar una *política del reconocimiento* orientada a la realidad contextual de América latina, que se hace cargo de sus profundas asimetrías y la negación sistemática del Otro, paradójicamente los habitantes más propios y característicos de nuestro pueblos, tales como los negros, los indios, los mestizos, y en general todo el abanico de seres que habitan o han habitado estas tierras, con sus diferentes expresiones culturales, lenguas, religiosidad, etcétera. O sea, se trata de una violencia sofisticada y amplia, que no se reduce a la matanza o la coacción física, sino que se disemina en el ámbito simbólico, político, económico, educativo, y un largo etcétera, que hace de ella una cuestión compleja, diversa y entreverada en nuestras sociedades, haciendo que de alguna forma esté presente en los grandes asuntos de los Estados y las decisiones gubernamentales, las instituciones y los reglamentos, pero también en la cotidianidad del día a día, vale decir en los niveles macro, meso y micro; desde políticas de Estado, hasta las “desventajas” laborales de una joven negra e inmigrante en una ciudad como Santiago de Chile...

Finalmente este texto aborda muy esquemáticamente tres hitos articuladores de este *ethos* de violencia, a través de momentos conocidos de nuestra historiografía y ampliamente criticados, que corresponderían a “figuras históricas” del “poder, conflicto y memoria” (p.127); la invasión de Indo-américa y el trauma de la conquista (p.128); la civilización-barbarie y la lucha de la nacionalidad (p.129); y la defensa de Occidente y la lucha anti-insurgencia (p.129). Es decir, tres momentos en que se manifiesta un tipo de violencia que, por sus características particulares, re-escenifica un acontecer que determina un aspecto fundamental de la dinámica social de América latina, inevitable en consideración de pensar críticamente su problematización socio-cultural y el desafío de levantar una ética a partir de una conflictividad con características particulares.

Ahora bien, en términos generales Salas Astráin no ensaya ni aquí ni en otros textos un desarrollo sistemático de estos hitos de violencia fundante, sino más bien se decanta en lugares comunes sobre el trauma de la conquista desde fines del siglo XV, el abismo socio-cultural e institucional generado a partir de una lectura de opuestos irreconciliables como la civilización y la barbarie —precisamente en el momento de la constitución de nuestras repúblicas en el siglo XIX—, y finalmente la violencia política sistemática por parte las diferentes dictaduras de América latina entre los 60’s y bien entrados los 80’s. Sin embargo no leemos en esto una renuncia interpretativa o una vaguedad sobre nociones que él mismo consideraría de una importancia tal, sino más bien una constatación a partir de hechos consumados y difícilmente discutibles dentro del marco del pensamiento crítico latinoamericano y que posibilitan relevar esta historia de violencia.

b) Violence fondatrice, mémoires de la dictature et politiques de la reconnaissance⁸

En este texto el primer elemento que será el punto guía de estos tres hitos de nuestra historia de violencia, es la referencia a la dictadura militar chilena al mando de Augusto Pinochet (1973-1990), en este caso considerando la memoria y el trauma heredado por la represión, la muerte y el exilio de miles de personas, como una violencia modélica —de la sociedad chilena en particular y del resto de América latina en general— que compartió un destino muy similar durante aquellos años oscuros de nuestra historia reciente; sobre esto Salas Astráin realizará una lectura desde la idea de una *violencia fundante*. En el Prólogo del artículo precisará que se trata más bien de una “maniobra filosófica”, con el objetivo de ensayar una interpretación que sea capaz de “capturar los hechos políticos a partir de una lógica de la violencia”, en otras palabras, la aplicación de un tipo de hermenéutica que aborde aspectos con esas características. Sin embargo hay también un cambio en la nomenclatura, pues ya no referirá a “hitos”, sino más bien a “figuras” de la violencia, quizá por la necesidad de expresar una dinamicidad histórica y no compartimentos estancos, en cuanto pueden referir equívocamente a momentos exclusivos que minusvaloren o invisibilicen su continuidad y persistencia, como características fundamental de la historia de América latina, violencias que no serían “ni fortuitas ni esporádicas” (pr.2).

⁸ Citamos y traducimos de acuerdo a la numeración de los párrafos (pr.) del texto original en francés.

Sin embargo el avance más significativo en comparación con el texto anterior es que la *violencia fundante*, dentro del marco del “pensamiento político actual”, muestra que “el poder político alberga algo de ambiguo y de invisible”, aquello que se desliza en los “tratos heterogéneos y asimétricos en ciertos momentos de la historia de nuestras naciones”, que en sus términos significa “la irrupción de los poderes factuales”, de ahí una “tensión” entre la “idealidad y la realidad”, cuestión que sería propia de una “filosofía política situada” (pr.3): en consecuencia esta *tensión* sería parte del “análisis histórico de nuestra trama política” (pr.4). Por ello esta *filosofía política situada*, como análisis histórico de una determinada *trama política*, implicaría que la *violencia fundante* constituiría un elemento clave para la interpretación del entramado histórico de diversos hechos, en los cuales se ponen en evidencia dichos tratos heterogéneos y asimétricos, pero sobre todo el problema fundamental de la *tensión* entre el ideal y la realidad, que interpretamos corresponde a la problemática entre condiciones contextuales conflictivas —en donde los poderes factuales poseen una fuerte injerencia— y una reflexión ético-política que instala críticamente espacios de resistencia y transformación socio-cultural. Leemos:

Sin embargo, nosotros proponemos aquí, como *proposición metodológica*, no concentrarnos sobre tales procesos empíricos ya abordados por las disciplinas científicas —como la Historia, la Ciencia Política, la Sociología, etcétera—, sino de desarrollar una *fenomenología del poder* capaz de dar cuenta de una estructura de la sociabilidad (pr.4)⁹.

Esta proposición metodológica, en consecuencia, será la que permita “analizar cómo la violencia y el poder alimentan permanentemente la ambigüedad entre los hechos y los ideales” (pr.4), cuestión que aparecerá bajo las *tres figuras de la violencia* que Salas Astraín utiliza nuevamente como modelos de reflexión y crítica; la invasión de Indo-América y el traumatismo de la conquista, el tándem Civilización-Barbarie y la lucha nacional, y la defensa del Estado occidental con la lucha anti-insurreccional (pr.4). Ahora bien, a diferencia del primer acercamiento de 2013 dado en un nivel más exploratorio, en este trabajo Salas se encargará explícitamente de localizar su propuesta en una *lectura política de la teoría del reconocimiento*, aquella desarrollada en los debates contemporáneos y que se ocupará “no sólo de las relaciones de igualdad y de diferencia, sino que interroga también cómo se establecen las formas de la humillación y de exclusión que estructuran las relaciones sociales” (pr.5), en otras palabras la clave de esta lectura reposa en una determinada metodología que pretende dar cuenta especialmente de un tipo de sociabilidad en la cual la violencia (aquí caracterizadas a través de la humillación y la exclusión) determina toda una dinámica característica de nuestras sociedades latinoamericanas, nuevamente a través de estas tres figuras de especial significación y la trama política que las entrelaza históricamente como una constante de nuestras sociedades.

Ahora bien, dentro del pensamiento de Salas Astraín y como él mismo lo declara (pr.7), esta clave interpretativa corresponde a una ampliación de sus investigaciones sobre las *animitas* desarrolladas en su libro de 1996 *Lo sagrado y lo humano. Para una hermenéutica de los símbolos religiosos*, en donde a partir de una lectura de R. Girard y sus trabajos sobre el fenómeno religioso y la violencia, muestra en clave hermenéutica cómo ésta constituye el fundamento de esta expresión de la religiosidad popular en la ciudad y el campo chileno (Rengo especialmente), trabajo que en sentido diacrónico corresponde a una secuencia que viene desde su investigación doctoral. Vale decir que un antecedente filosófico determinante es la idea del carácter fundante de la violencia, que pasó de esas primeras interpretaciones de la religiosidad popular chilena, a una interpretación histórica de nuestras sociedades como fenomenología del poder.

Sin embargo esta prolongación no sólo es temática, sino también una nueva lectura de las categorías filosóficas de P. Ricoeur que animaron estos primeros esfuerzos, ahora poniendo en juego la diferenciación clave entre *le politique* y *la politique*, términos que vertidos al español podrían entenderse como la diferencia

⁹ Las cursivas son nuestras.

entre *lo* político y *la* política; la primera como expresión de la “cara ideal del poder” y la segunda como “su expresión factual” (pr.8). Citamos en extenso:

En otros términos nosotros queremos demostrar que la violencia sistemática que aparece desde el inicio de del golpe de Estado militar, hace unos 40 años, y que lleva a las instituciones del Estado a despreciar sistemáticamente la vida humana y los derechos de sus ciudadanos, no debe ser percibida únicamente como una simple orquestación venida desde el exterior o incluso ser considerada bajo el ángulo de la demonización de los agentes individuales que hayan tenido roles importantes en esta guerra sucia, sino que debe considerarse como *un tipo de poder ya constituido y una violencia estructural ya instalada previamente* en el seno del Estado. Si existe una conexión entre la violencia ancestral que nosotros estudiamos en el imaginario de lo sagrado popular y la violencia política de la sociedad chilena post-golpe de Estado, es porque la violencia se inscribe como un *fenómeno constituido* que afecta al conjunto de los seres humanos en sus relaciones objetivas y subjetivas. No es posible escapar de la violencia; la violencia que anima al Estado gobernado por los dirigentes militares no se circunscribe al dominio de las fuerzas militares y a sus aparatos de represión, sino que *rige en el seno de la sociedad chilena*: es la violencia que atraviesa el conjunto del sistema económico y que hace de la violencia cotidiana un elemento *constitutivo de la sociedad chilena* (pr.9)¹⁰.

Ahora bien, si la clave hermenéutica reposa en dicha propuesta ricoeuriana, es porque ella permite distinguir el plano problemático del orden propiamente político, en tanto define “su autonomía y su relación con otras esferas de la vida social”, al mismo tiempo que permite “explicitar la profunda crisis política que afronta la democracia chilena” (pr.10), todo esto en contraste con el plano factual del poder que se mueve “en el margen de los mecanismos institucionales de la democracia” (pr.10). Por tanto el problema fundamental en consideración de este hito/figura reciente de la violencia —como horizonte para una interpretación más amplia de la historia chileno-latinoamericana—, no radica en el levantamiento de una filosofía de la historia o su sistematización fenomenológica en clave de violencia, sino en el desarrollo de una política del reconocimiento que se juega en el plano de las problemáticas actuales, aquellas que se esgrimen en el contexto institucional y democrático bajo la tensión de “la razón política y los poderes fácticos” (pr.10). Por ello no pretende constituirse, al menos programáticamente, en un juicio crítico de la historia o detenerse en una casuística de dichas violencias, sino en un abordaje crítico que sea capaz no sólo de una proyección política dentro de marcos democráticos, sino también en un tipo de pragmática que asimilando las problemáticas como tales —en cuanto desafíos pre-instalados desde un determinado tipo de dinámica social—, instale un tipo de reflexión ética que busque la coherencia entre estos dos planos (universal y contextual).

Por ello el acento intercultural hace de sus propuestas un ejercicio que proyectado desde un diagnóstico general, se ocupará especialmente de *la recuperación de las memorias de dichas violencias*, en vista de una reflexión que no sólo se pliegue bajo el preconcepto de sociedades con asimetrías dentro de los mismos marcos de significación cultural, sino precisamente bajo la constatación que parte importante de dichos poderes fácticos, incluso desde la misma razón política, han desplazado y negado sistemáticamente la diversidad cultural chilena y latinoamericana, haciendo de las problemáticas derivadas desde un determinada caracterización de la violencia, un espacio de discusión muchos más amplio del que podría vislumbrarse a primera vista.

Por ello al proyecto de una política del reconocimiento en clave intercultural, Salas Astraín ve la necesidad de desarrollar en “paralelo” lo que denomina una “fenomenología de la memoria”, en búsqueda de situar al poder “en una dinámica histórica y que se instala en el recuerdo de las víctimas, de los sobrevivientes,

¹⁰ Las cursivas son nuestras.

y de eso que resguarda la presencia de la configuración heterogénea de la violencia” (pr.11). En otras palabras no sería posible una política con esas características si no se vincula efectivamente con dichas memorias, de lo contrario arriesgaría un reconocimiento abstracto, formal, alejado de la corporeidad del sujeto violentado, como una forma de lectura biopolítica que orienta la razón de *lo* político. Salas Astrain afirmará que “se esgrime la elaboración de una fenomenología capaz de re-trazar el recorrido espacio-temporal de los poderes factuales, a partir de la llegada masiva de conquistadores al continente como aquello que corresponde a un pasado lejano, hasta los nuevos poderes de dominación más sofisticados de la globalización” (pr.11). Razón de esto es que dicha fenomenología de la memoria “permite progresar en la comprensión crítica de un terreno minado por la teoría de la ambigüedad política, y de preguntarse cómo avanzar hacia un tipo de poder liberador en el cuadro de sociedades asimétricas, asumiendo a la vez la ligadura entre dominación y los contextos culturales” (pr.13).

En todo esto Salas Astrain busca integrar estos planos de análisis fenomenológico bajo el mismo propósito ético-político, pero que difieren epistemológicamente a través de un paralelismo temático, que en su divergencia permiten nutrir un esfuerzo por levantar una ética-intercultural-emancipadora, aspecto que nuevamente apunta a un alejamiento de discusiones centradas en cuestiones meramente teóricas y conceptuales, para orientarse a una praxis de liberación que no apunta a ejercicios puntuales (la política) o abstractos del poder (lo político), sino a una crítica de toda una dinámica social que se revela violenta y que instala el imperativo moral de un esfuerzo por buscar una transformación radical, aportando desde la pertinencia filosófica no sólo con este posicionamiento reflexivo, sino con estrategias procedurales orientadas al levantamiento de una traductibilidad y la consecuente posibilidad de un diálogo entre los diferentes actores sociales concernientes, esto último tal como se discute paladinamente en las últimas páginas de su *Ética intercultural*. Así afirmará respecto a los aportes de dicha fenomenología una vez analizados los tres hitos/figuras paradigmáticas de su propuesta:

A modo de síntesis, a través de esas tres figuras de la violencia histórica, nosotros no buscamos elaborar una taxonomía histórica de la violencia, sino más bien un ensayo filosófico en vista de explicitar la estructura fenomenológica de la violencia, a fin de reponer la memoria de las víctimas en una dimensión ético-política y de asegurar la restitución de su dignidad de seres humanos (pr.27).

Por ello este esfuerzo no se detiene en esta vinculación fenomenológica, sino principalmente en un tipo de crítica que busca situarse en la antesala de la configuración histórica, instalando una reflexión sobre ese aspecto fundador en donde se aborda como “la violencia anterior a la instauración de toda articulación social e histórica”, por tanto a través de una reflexión que busca “una nueva manera de hacer la política [que] nos permita pensar otro tipo de humanidad” (pr.27), a partir del despliegue de una política del reconocimiento que rescate e integre esas memorias como parte integral de su propia definición. Pero sobre todo considerando que en nuestro contexto chileno-latinoamericano muchas de ellas no se dan en un espacio de significación homogéneo, sino eminentemente heterogéneo, en donde la pluralidad de lenguas, religiones, y los más diversos dispositivos culturales de los diferentes pueblos pasados y presentes, además de la emergencia de viejas y nuevas subjetividades que resisten a nuevos y más sofisticados mecanismos de violencia, hacen que el escenario problemático para una ética-intercultural-liberadora sea extremadamente complejo, al mismo tiempo que le exige epistemológicamente una adaptación y consideración atenta de la particularidad específica de dicha historia, que en la estrategia reflexiva de Salas Astrain implica un diálogo abierto y crítico, mas no ecléctico, con los diversos aportes de reflexiones venidas desde la tradición europea y latinoamericana, lo que constituiría finalmente lo que él mismo denominará una *política situada del reconocimiento*.

Ahora bien, la fenomenología del poder y la fenomenología de la memoria, si bien corren en paralelo en términos de su constitución problemática, ninguna de las dos está concebida como una fenomenología de la

historia, en el sentido que no se orientan a una especulación abstracta sobre el devenir en general, sino en perspectiva de una crítica ético-política de su dinámica. Sin embargo, la intención fundamental de Salas Astráin no reposa en una reflexión sobre dicho paralelismo y eventuales interacciones críticas derivadas, sino en un punto de sutura específico en donde se pasa de estas perspectivas fenomenológicas a una ética-política que se define en clave de reconocimiento. En efecto, la fenomenología de *las memorias de violencia* no sólo será aquella que aborda los dolores sociales, sus características y consecuentemente sus hitos/figuras, sino también, y en perspectiva de superación, *las memorias de resistencia* que van surgiendo al unísono de sus manifestaciones. De este modo la interpretación de dicha violencia posee dos momentos correlativos, lo cual supera la idea de la victimización y la mirada compasiva, como si se tratara de sujetos pasivos ante el abuso y la injusticia. Al contrario, a la vez que se releva una dinámica social violenta, también se relevan aquellas contra-dinámicas de resistencia, de sobrevivencia, como estrategias socio-culturales que han logrado mantener imaginarios, lenguas, símbolos y prácticas más allá de la conquista, más allá del establecimiento de nuestras repúblicas y más allá también de las políticas de seguridad nacional. Esto último es lo que leemos en las siguientes líneas. Citamos en extenso por lo clarificador del proyecto salasiano:

En nuestra perspectiva, se trata de reelaborar una política situada del reconocimiento, que busca responder con rigor a las múltiples memorias de la vida social y la violencia que le es inherente, donde las memorias de la violencia están insertadas en nuevas formas contextuales de vida, y sobre todo, que nos permita recuperar el sentido político de la acción histórica. En ese sentido nosotros aspiramos a la emergencia de una cultura de la emancipación que responda a una estructura de la dominación encarnada. Se trata de un camino crítico que responde a la invisibilidad permanente de los desacuerdos y propone un hacer solidario donde los recuerdos abran nuevas perspectivas que permitan elaborar un proyecto político respetuoso de las víctimas directas e indirectas de la represión. De este modo se trata de asumir, desde un punto de vista crítico, una perspectiva histórico-cultural, que, asumiendo la negación múltiple del otro (indígena, africano, campesino, mujer, pobre, etcétera), permita responder a proyectos innovadores al servicio de matrices culturales emergentes. Formulado de esta manera, el asunto está en redefinir los análisis posibles a fin de transformar las interacciones asimétricas entre sujetos y comunidades, y proyectar nuevas formas de reconocimiento y proyectos políticos (pr.33).

Como puede apreciarse la apuesta de Salas Astráin es mayor, porque nunca se trata de una mera exégesis de la violencia, sino del modo en que dichas memorias (violencia/resistencia) permiten abordar problemáticas contemporáneas de lo que ya en su *Ética intercultural* consideraba como un punto de inflexión de la crítica y la necesidad de dicha ética, lo que allí denominaba —siguiendo a A.A. Roig— las subjetividades emergentes, y aquí *matrices culturales emergentes*. Vale decir que su visión de la historia no es una mera referencia al pasado, sino una lectura necesaria que busca unificar interpretativamente la historia de los pueblos, e interpretar estratégicamente aquellos sedimentos socio-culturales en vista de dichos “proyectos innovadores”, bajo la premisa de “recuperar el sentido político de la acción histórica” a través de “una cultura de la emancipación”, de ahí que el fondo del asunto estaría en “transformar las interacción asimétricas entre sujetos y comunidades” en perspectiva del reconocimiento.

III. REFLEXIÓN SINTÉTICA

En vista de una integración más orgánica de esta lectura diacrónica, podemos apreciar al menos dos cuestiones generales. Una dice relación con el lugar que esta reflexión ocupa dentro de sus propias reflexiones filosóficas, en el sentido que responde, proyecta y profundiza en algunas cuestiones que interpretamos como hilo conductor de sus propuestas, mientras que por otra parte es posible levantar críticas

y problematizaciones que abren el diálogo en términos de posicionar la cuestión de la violencia fundante dentro de un marco de discusión más amplio.

Respecto del primer aspecto el mismo Salas Astraín afirma que la cuestión de la violencia fundante había sido un punto abordado en sus primeros trabajos en torno a los años 90's, a propósito de la religiosidad popular y especialmente bajo la interpretación de las *animitas*. Por ello nos parece significativo relevar el carácter consecutivo de al menos tres movimientos interpretativos que operan a la base. El primero de ellos es su trabajo doctoral de 1989 y la profundización hermenéutica del lenguaje religioso mapuche a partir de la filosofía de P. Ricoeur, que instala un piso conceptual indeleble en su filosofía tanto en la reflexión en torno a este pueblo originario y la hermenéutica como eje fundamental de su investigación filosófica. En segundo lugar, en 1996 aparece un movimiento consecuente de “profundización”¹¹ de esta matriz interpretativa, pero esta vez aplicada a la cultura urbana y campesina chilena, es decir como una ampliación de la búsqueda del núcleo ético-mítico en espacios constituidos bajo otras condiciones socio-culturales, pero co-existentes y la mayoría de las veces imbricadas fuertemente a través del mestizaje que caracteriza decisivamente nuestra dinámica social.

El último movimiento o extensión de la interpretación de la violencia fundante, abarca un plano que ya no sólo sigue una vía larga que arriba a los Mundos de Vida y que permite relevar elementos *fundantes*, ya sea de la religiosidad del pueblo mapuche y de la cultura popular urbana y campesina chilena, sino en el hecho que pasa de estos intereses demarcados en un determinado núcleo ético-mítico en momentos interpretativos, a la franca articulación histórica de toda una sociedad. Por ello este punto dice relación con la pervivencia de esta clave hermenéutica, claro está, en un plano de mayor extensión y que explícitamente ya no sólo incluye el desafío de aplicación hermenéutica, sino el levantamiento de una ética y una política del reconocimiento. En esto se aprecia claramente una evolución y complejización notable de sus reflexiones, al mismo tiempo que un eje de interpretación que logra integrar reflexivamente sus diferentes propuestas y etapas de pensamiento, en donde se refuta claramente una lectura que releve una mera interpretación o influencia de autores como Fornet-Betancourt o E. Dussel, que él mismo destaca como reflexiones señeras al respecto.

Ahora bien, uno de los elementos que nos parece más relevantes de esta propuesta es que se logra avanzar en la clarificación de una cuestión no sólo importante dentro de su propia filosofía, sino dentro del mismo cuadro de discusión filosófico en general, en tanto logra situarse provocativamente en la compleja tensión entre el *universal* y el *contexto*. Esto obviamente no busca resolver el problema, pero sí consideramos que aporta notablemente a ciertos debates de la Ética del Discurso en donde se le ha dado especial relevancia a los Mundos de Vida, no como meros *ejes de referencia significativa*, sino como *ejes problemáticos y de reflexión*¹².

En este sentido no basta con una constatación finalmente etérea sobre la tensión entre estos elementos, que Salas Astraín considera constitutivos de la cuestión “moral” —por tanto en un plano eminentemente práctico—, pues si bien es una problemática que atraviesa posiblemente y de diferentes maneras a toda la tradición occidental del pensamiento, dentro del cuadro de una ética intercultural del reconocimiento, con los matices y elementos propios de un debate que se levanta con base en las problemáticas latinoamericanas —notablemente diferenciadas de las que puedan darse en otros Mundos de Vida—, es claro que la cuestión

¹¹ En los Agradecimientos de *Lo sagrado y lo humano* señala: “Desde mi regreso a Chile en 1989, he profundizado algunas interrogantes concretas bosquejadas en la tesis doctoral, para re-estudiarlas en algunas comunidades mapuches de la Novena Región, con los propios sujetos religiosos y en contacto con los trabajos y el diálogo de algunos especialistas del símbolo mapuche y de estudiosos de las ciencias sociales”. El resultado de esto es lo que se aprecia en este trabajo.

¹² Notamos aquí un alejamiento cada vez más acentuado con la Ética del Discurso de J. Habermas, al menos tal como había sido considerada en su *Ética intercultural*. De esto resta saber de qué forma en sus últimos trabajos en desarrollo sobre R. Forst pervive esta influencia de la Escuela de Fráncfort. Respecto de este alejamiento hemos postulado en otros trabajos que el pensamiento de Salas Astraín está mucho más orientado a la crítica de la Ética del discurso. (Valdés: 2020), en la medida que desde la consideración atenta del contexto problemático latinoamericano, van apareciendo ciertas fisuras que van manifestando determinados *formalismos* de estas propuestas y la consecuente necesidad de reorientar la interpretación a planos más contextuales de reflexión.

de la *violencia fundante* juega un rol importante al menos a través de dos cuestiones. La primera en cuanto logra aterrizar la cuestión en términos de una razón política en tensión con la constatación fáctica del poder, y la segunda en cuanto posiciona un puente de significación entre un discurso argumentado (lo político) y su asimilación simbólico-normativa en los mundos de vida (la política). Por ello la consideración de este elemento como constitutivo de una historia determinada, opera en definitiva como una propuesta que circunscribe esta discusión tradicional a un plano de reflexión ética con urgencias particulares.

Por ello es que más arriba señalábamos que en Salas Astráin se esgrime lo que en los debates contemporáneos se ha desarrollado ampliamente bajo la idea de una *biopolítica*, que si bien es un término lejano a sus trabajos —de la misma forma que no se ha mostrado relevante una lectura de M. Foucault—, no deja de tener esa repercusión. Aquí nos referimos a lo que señalábamos respecto a la memoria de la violencia como a la memoria de la resistencia y su vinculación concreta con la corporalidad del sujeto violentado. En el fondo podría afirmarse que el ejercicio de Salas Astráin es un tipo de reflexión en que no es posible comprender dicha violencia si no es en una estricta vinculación con este elemento, a través de un tipo de *necro-política* que se va manifestando históricamente en los hitos/figuras que se destacan.

Ahora bien, en la medida que la *violencia fundante* opera como una *hipótesis de trabajo* y no como una teoría o un esfuerzo por levantar una filosofía de la historia, deja espacio para diferentes preguntas y líneas de profundización en donde la dictadura de Pinochet se dispone directamente para ello, pues constituye sin ninguna duda un espacio explícito de violencia sistemática por parte del Estado, además de su cercanía en el tiempo y los efectos que hasta hoy posee en la sociedad chilena. Por ello Salas Astráin no sólo le da ese sentido de actualización a una constante histórica, sino al mismo tiempo, al menos en su artículo en francés, como una guía que permite un eje de lectura y en definitiva un punto clave en el desarrollo de una fenomenología de la violencia.

IV. CONCLUSIÓN Y PROYECCIONES (DISPERSAS)

En este texto hemos ensayado una lectura diacrónica y sincrónica de algunos trabajos de Ricardo Salas Astráin en torno a la noción de *violencia fundante*, que nos ha llevado a circunscribir el análisis a su artículo *Para pensar tópicos e temporalidades do encontro-desencontro na filosofia intercultural* de 2013 —con su antecedente en una ponencia de 2006—, y al artículo *Violence fondatrice, memoires de la dictature et politiques de la reconnaissance* de 2014, es decir que se abarca un periodo significativo de tiempo que demuestra la subsistencia de dicha noción, al mismo tiempo que notamos un hilo conductor que permite una interpretación más orgánica de su pensamiento. En este sentido se ha realizado una lectura a partir de los primeros textos en que ha comenzado a explicitarse.

Dentro de estos trabajos escogidos es importante notar que Salas Astráin ensaya articular en clave intercultural a lo menos tres elementos; una ética, una política y una fenomenología, lo que redundo en una ética intercultural proyectada en una política del reconocimiento con base en una interpretación fenomenológica de la historia chileno-latinoamericana. Este último elemento será el que se estructura en torno a la noción de una *violencia fundante*, como una hipótesis de reflexión que permite una profundización en una problemática centenaria que el autor retraerá desde la conquista de América hasta las últimas décadas, como hitos/figuras de aquella y que representan puntos de inflexión de la dinámica de toda una sociedad.

En términos generales estará en juego la tensión permanente entre *al universal* y *el contexto*, porque su intención no radica en una interpretación academicista de una problemática social determinada, sino que se esgrime la necesidad de instalar planos de reflexión en donde la propuesta ricoeuriana que diferencia entre *lo político* y *la política*, se muestra fundamental para abordar concretamente el ámbito reflexivo propio de lo político y su expresión fáctico-histórica en su carácter violento. Por ello su esfuerzo por proponer una *política del reconocimiento* es también el ejercicio de levantar un puente ético-crítico entre estos planos, en donde se

logran articular el ámbito teórico y consecuentemente abstracto, con el ámbito práctico del poder y sus rugosidades, lo que permite una interacción reflexiva entre los principios de acción y los Mundos de Vida, como espacios en donde se ponen en juego la significación del plano normativo y sus posibilidades de transformación-emancipación, al mismo tiempo que la concreción de problemáticas delimitadas al contexto latinoamericano.

Ahora bien, en términos de proyección reflexiva consideramos que esta noción resulta prometedora, sin embargo por su carácter hipotético aún quedan algunos aspectos significativos a profundizar. Al respecto plantearíamos los siguientes:

- Cabría preguntarse de entrada cómo Salas Astráin resuelve filosóficamente el lugar de una categoría simbólica con origen en una interpretación religiosa, en un marco reflexivo fuertemente marcado por algunas tesis de la Ética del Discurso, en donde el lugar de la religión ha sido ampliamente criticado, incluso desplazado. En efecto, si se mira en perspectiva macro, Salas Astráin no sólo considera como un elemento legítimo la revitalización del mito como una clave de interpretación histórica, sino que al mismo tiempo poseería un carácter relevante en términos del anclaje de significación normativo, considerando la perspectiva liberadora de una ética intercultural ampliada hacia una política del reconocimiento. En este sentido su hipótesis es atrevida, pues atraviesa un terreno teórico en donde el lenguaje simbólico-religioso en algunas propuestas está más bien limitado a constituir un punto de referencia de significación, pero no como un punto de inflexión comprensiva con proyecciones normativas.
- Nos parece importante que en sus primeros trabajos el acento de Salas Astráin esté en recoger e interpretar minuciosamente el núcleo-ético mítico del universo religioso mapuche, al mismo tiempo que esta clave hermenéutica se replique en su interpretación en las urbes y el campo chileno. Sin embargo nos parece importante precisar dicha continuidad más allá de una vinculación general en términos de la religiosidad como dimensión de la existencia humana. Más aún, notamos que hay un paso problemático entre una interpretación orientada a la religiosidad mapuche y otra orientada a la interpretación de símbolos con claros elementos cristianos, vale decir que se reproduce la tensión entre elementos culturales constitutivos y protagonistas de una historia de violencia bajo sus propios parámetros de religiosidad, con parámetros que se superponen desde elementos más propios de la religión del conquistador, que impone e invisibiliza otras posibilidades vivenciales de la trascendencia. La pregunta es si acaso esta continuidad no es una réplica lejana de la invisibilización de otros universos de significación, e incluso si la propuesta de una *violencia fundante* podría plantearse de forma neta a partir de un universo religioso como el mapuche, insistimos, más allá de una concepción fenomenológica general.
- Por otra parte cabe observar que los hitos/figuras de la violencia no constituyen relatos simbólicos ni religiosos, cuestión que Salas Astráin indica con toda claridad a través de instancias conocidas y estudiadas desde distintas disciplinas de las ciencias sociales —como hechos objetivos y documentados—, empero esta hipótesis los alinea a partir de un aspecto que les es ajeno, en el sentido que el dolor y el trauma de la violencia no son precisamente simbólicos, sino vívidos y muy concretos, a través de una necro-política y el sufrimiento inmanente de los cuerpos.

Ahora bien, proyectando esta hipótesis de trabajo, cabría ir más allá de una interpretación que a nuestro juicio superpone problemáticamente planos míticos y fácticos, para profundizar en una *fenomenología de la violencia* que proporcione un elemento guía de interpretación —desde la violencia misma— y no desde concepciones que podrían invitar a pensar en una *fatum* de violencia como determinación histórica, cuestión que en Salas Astráin se despeja rápidamente en el sentido que proyecta su reflexión en un plano liberador, pero que no cuaja desde dicha fenomenología y las particularidades de las memorias de resistencia que se

relevantan, sino más bien desde su integración filosófica y el compromiso intelectual con la tradición del pensamiento crítico latinoamericano que predispone diversos elementos de lectura y crítica.

Siguiendo este hilo crítico también es posible plantear que la fenomenología de la violencia es mucho más amplia que una perspectiva intercultural, o sea, es más bien una de tantas lecturas posibles. En esto notamos que Salas Astráin muy recientemente ha ejercitado, con bastante novedad, algunas lecturas y críticas de la denominada *opción decolonial*, que desde nuestra perspectiva resultan tremendamente relevante, no sólo porque poseen una raíz común en la historia de las ideas, sino porque se complementan de manera significativa en el abordaje de las problemáticas sociales latinoamericanas. En este sentido la potencialidad de una fenomenología de la violencia podría aportar como un marco de reflexión a un diálogo y sinergia de tipo ético-político de estas líneas de reflexión tan relevantes en los últimos 30 años, integrándose a una lectura que problematiza las tensiones epistemológicas que existen entre ellas (Valdés, 2020).

Ahora bien, en un intento por avanzar las tesis de Salas Astráin, plantearíamos a modo de hipótesis que la *violencia*, en su carácter fáctico y siguiendo los hitos/figuras planteados, en realidad no corresponderían a meras modulaciones de *lo mismo*, como manifestaciones que podrían ser reemplazadas eventualmente por otras más significativas o que se vayan sumando en secuencia otras más recientes, sino que poseen características propias y distintivas que tensionan el *cómo* fundante. En efecto, una lectura con base en el mito levanta la unificación comprensiva de toda una historia de violencia (fáctica) a partir de un operador simbólico que le dona sentido, por tanto el foco está puesto en la simbolización de dicha violencia sobre la noción de lo *fundante*, empero este elemento que posibilita dicha lectura responde a la estructura discursiva y argumentativa propia de la hermenéutica ricoeuriana que se esgrime, desplazando a un plano meramente indicativo dichos hitos/figuras. Por ello notamos que el *cómo* de esta estrategia no permite relevar la *evolución* y *sofisticación* de la violencia, sino que fijándose en su unificación simbólica tiende a omitir su diversificación y consecuentes particularidades. Al respecto notamos que Salas Astráin —preocupado por levantar una política intercultural del reconocimiento— en realidad no estaría poniendo el eje de lectura en la Dictadura tal como lo declara, sino en la Conquista de América y la evidencia respecto de su carácter fuertemente (inter)cultural. Al respecto nos parece que esta última perspectiva es tremendamente pertinente, pero no se considera suficientemente que en muchos aspectos se va disolviendo y mezclando con otros elementos no-interculturales. Por ello es que nos parecería importante vislumbrar también ese *desplazamiento* de la violencia y no sólo la constatación simbólica de su carácter *fundante*, más aún, si estamos en lo correcto y Salas Astráin en el fondo aquí no está haciendo una lectura desde las características más propias de la Dictadura, sino desde la Conquista, entonces está más concentrado en la *historia* de la violencia antes que en su *historicidad*, en cuanto la primera daría cuenta de los hitos/figuras y la segunda de su devenir. Por ello la violencia que se esgrime en clave intercultural debe ser articulada con un sentido más general de aquélla y que a la vez no disuelva sus particularidades problemáticas, a través de una fenomenología de la violencia que aporte con insumos de interpretación que permitan la articulación de sus diferentes expresiones, en el sentido que no existe la violencia, sino violencias, en plural, por tanto parecería preliminarmente más conveniente pasar de la *violencia fundante* (como símbolo) a las violencias en términos de su genealogía, su evolución, su sofisticación, etcétera, es decir a la *historicidad de la violencia*.

En este punto su proyecto de una política intercultural del reconocimiento no podría pretender abarcar *toda* forma de violencia en su carácter histórico, salvo que se postule —y Salas Astráin no lo hace— que las atrocidades y las consecuencias del Régimen Militar sean eminentemente interculturales, más aún, preguntaríamos en qué sentido preciso y limitado se apreciaría el carácter intercultural de este hito/figura de la violencia. Al respecto nos parece que el autor realiza un esfuerzo importante por hacerse cargo de una cuestión absolutamente pertinente de la historia reciente, pero se corre el riesgo de *interculturalizar* las problemáticas ético-políticas, invisibilizando otros aspectos significativos de esa violencia que no

corresponden directamente a problemáticas de esas características¹³. Pues efectivamente el trauma de la Dictadura no es una problemática intercultural, o al menos no se reduce a ella, del mismo modo y consecuentemente que no toda “resistencia” o “lucha” lo es por el reconocimiento o posee ineluctablemente un carácter intercultural; en esto pensamos por ejemplo en las rebeliones guiadas por Túpac Amaru o incluso en algunas formas de lucha y resistencia centenarias del pueblo mapuche, o los grupos organizados de resistencia —incluso armados— durante las dictaduras latinoamericanas. En este sentido la violencia no pasa en su totalidad por dicho eje, sino que en Salas Astráin más bien se responde a una lectura exigida por los acentos y problemáticas en los que gira una teoría del reconocimiento intercultural.

Ahora bien, si la memoria de la violencia se juega también junto a la memoria de estas luchas y resistencias, —siguiendo la misma lógica de razonamiento— una fenomenología de la violencia podría relevirlas desde ellas mismas sin un componente mítico-religioso que las integre en términos de fundamento, sino en términos de su facticidad y diversidad. Esto podría aportar importantes insumos para una praxis de liberación, siempre experiencial, vívida, al mismo tiempo que una significación de dicha lucha como una continuidad enraizada en el *Ethos* en que se sedimentan esas memorias. Al mismo tiempo también constituiría un puente de asimilación e integración en los Mundos de Vida, pero sobre todo se constituiría en un punto ineluctable de los procesos de auto-transformación de las sociedades, en las cuales Salas Astráin —como muchos otros autores— han depositado la posibilidad efectiva de algún cambio en la dinámica social a partir de principios ético-políticos contextualizados.

Por otra parte y englobando estas reflexiones, preguntaríamos por la necesidad y justificación epistemológica de una política intercultural del reconocimiento como clave de interpretación *a priori*, a cambio de un ejercicio de estas características planteada *a posteriori* sobre la base de una fenomenología de la violencia, que como la hemos esbozado no estaría preocupada preferentemente por el fundamento de la misma, sino por su caracterización fáctica y sus proyecciones prácticas ético-políticas. En el fondo la cuestión pasaría por una precisión fundamentada del lugar y la articulación interdisciplinaria que ocuparía una propuesta como ésta, dentro de otras interpretaciones que aborden de manera propia otros de los tantos aspectos de la violencia que han vivido nuestros pueblos.

Por otra parte, y ya finalizando, si la estrategia de interpretación de la violencia a través de una lectura ético-mítica apunta a una reflexión sobre el fundamento de su *historia*, una lectura fáctica apuntaría a una reflexión sobre su *historicidad*, en consecuencia se dejaría aún sin resolver de qué modo podrían articularse estos dos aspectos, más todavía si insistimos que la primera perspectiva tiende a desplazar la relevancia problemática de su facticidad, al mismo tiempo que testeamos la preeminencia de una fenomenología de la violencia que sirva de guía de interpretación.

En esto último podríamos especular sobre la posibilidad de hallar un tipo de fundamento de carácter fáctico que sea capaz de dar cuenta de su dinamicidad, pero ¿qué características elementales tendría un eventual eje articulador no-simbólico, epistemológicamente fundado y que permita una lectura de la historicidad de la violencia? En esto la historia de la filosofía y las ciencias sociales ha levantado diferentes tipos de lectura, y dentro de ellas el factor económico ha sido claramente dominante en diferentes corrientes del pensamiento crítico durante el siglo XX, pero quizá la respuesta no está en esta búsqueda, sino en el abandono estratégico de fundamentos estáticos de lectura, para concentrarse en la dinámica misma de la violencia y los diferentes juegos y acentos, que hacen de ella una cuestión inevitable de la reflexión ético-política en sociedades que en su complejidad creciente repelen y escapan a interpretaciones definitivas.

Evidentemente Salas Astráin no pretende solucionar todos estos aspectos de su propuesta, pues opera más bien como un verdadero organizador de sus reflexiones disgregadas en docenas de artículos, entrevistas, conferencias y sus trabajos mayores, pero orienta y provoca una reflexión general sobre las

¹³ Por hacer justicia, Salas Astráin desarrolla en otros trabajos algunas reflexiones sobre el Régimen Militar tocando varios puntos que claramente no son interculturales (Salvat, Salas: 2009). Sin embargo la cuestión aquí es que esos elementos no aparecen vinculados, al menos explícitamente, en esta reflexión.

problemáticas de América latina, y vislumbra un plano de problematicidad más complejo y profundo que consideramos un aporte significativo y pertinente de seguir desarrollando.

BIBLIOGRAFÍA

- BETANCOURT-FORNET, R. (2004). *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*. Madrid: Trotta.
- SALAS, R. (2014). Violence fondatrice, mémoires de la dictature et politiques de la reconnaissance. En *Revue Appareil*. Paris, Consultado el 20 de septiembre de 2020: <http://journals.openedition.org/appareil/1977>
- SALAS, R. (2013a). Tópicos y temporalidades acerca del encuentro y del desencuentro en la filosofía intercultural. En Pizzi, J. *Diálogo crítico-educativo: mundo da vida, interculturalidade e educação*. Brasil: Universidade Federal de Pelotas, Rio Grande do Sul, pp.119-137.
- SALAS, R. (2013b). Violencia fundante, memorias de la dictadura y políticas del reconocimiento. En revista *La Cañada*, Santiago de Chile, n°4, 2 pp.232-255.
- SALAS, R., SALVAT, P. (2009). Del autoritarismo y la interminable transición: notas sobre la discusión de la democracia en Chile. En Revista *Ciencia política*, Universidad Nacional de Colombia, n°7, enero-julio, pp.89-112.
- SALAS, R. (2003). *Ética intercultural. Ensayos de una ética discursiva para contextos culturales conflictivos. (Re) Lecturas del pensamiento latinoamericano*. Chile: UCSH.
- SALAS, R. (1996). *Lo sagrado y lo humano. Por una hermenéutica de los símbolos religiosos*. Chile: Ediciones San Pablo.
- SALAS, R. (1989). *Herméneutique, symbole et langage religieux : une interprétation de l'univers religieux mapuche, à la lumière de la pensée de Paul Ricoeur. Vers une philosophie herméneutique de la religion*. Tesis doctoral defendida en la Université Catholique de Louvain, Bélgica.
- VALDÉS, C. (2020). Consideraciones críticas en torno a la interculturalidad y la decolonialidad. Diálogo entrecruzado entre M. Maeschalck y R. Salas. En *Utopía y praxis latinoamericana*, CESA Universidad del Zulia, Maracaibo, año 25, n°88, enero-marzo, pp.14-33.

BIODATA

Cristián VALDÉS NORAMBUENA: Chileno, Dr. En filosofía por la Université Catholique de Louvain. Bélgica. Investigador visitante post-doctoral en el Centre de Philosophie du Droit de la misma universidad (2018-2020). Ha sido profesor de la Universidad Católica Silva Henríquez y de la Universidad de Santiago. En la actualidad es profesor de la Universidad Católica de Temuco. Líneas principales de investigación: Filosofía intercultural, Opción decolonial, Cruce crítico entre el Pensamiento latinoamericano y el Pensamiento europeo. Correo electrónico: entevaldes@yahoo.com

¡EVITE FRAUDES!

Este es un verificador de tablas de contenidos. Previene a la revista y a los(as) autores(as) ante fraudes. Al hacer clic sobre el sello TOC checker se abrirá en su navegador un archivo preservado con la tabla de contenidos de la edición: AÑO 26, N.º 93, 2021. TOC checker, para garantizar la fiabilidad de su registro, no permite a los editores realizar cambio a las tablas de contenidos luego de ser depositadas. Compruebe que su trabajo esté presente en el registro.

User: uto93

Pass: ut26pr93

Clic logo

