



## AVISO LEGAL

Título: *Exponer al peligro o conjurar la crisis: desafíos ético-políticos ante el neoliberalismo en América Latina*

Autores: Reding Blase, Sofía; Salas Astrain, Ricardo

Colaboradores: Brutus H. Marie-Nicole (diseño de la cubierta); Martínez Hidalgo, Irma (diseño de interiores); Rickenmann, Ivan (pintura de la portada)

ISBN: 978-607-30-9621-8

DOI: <https://doi.org/10.22201/cialc.9786073096218p.2024>

Forma sugerida de citar: Reding, S. y Salas, R. (2024). *Exponer al peligro o conjurar la crisis: desafíos ético-políticos ante el neoliberalismo en América Latina*. Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe. <https://riizea.cialc.unam.mx/jspui/>

D.R. © 2024 Universidad Nacional Autónoma de México  
Ciudad Universitaria, Coyoacán, C.P. 04510  
Ciudad de México, México.

Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe  
Piso 8 Torre II de Humanidades, Ciudad Universitaria, Coyoacán, C.P. 04510  
Ciudad de México, México.  
<https://cialc.unam.mx>  
Correo electrónico: [cialc-sibiunam@dgb.unam.mx](mailto:cialc-sibiunam@dgb.unam.mx)

© Sofía Reding Blase y Ricardo Salas Astrain

Los derechos patrimoniales pertenecen a la Universidad Nacional Autónoma de México. Excepto donde se indique lo contrario, este contenido en su versión digital está bajo una licencia Creative Commons Atribución-No comercial-Compartir igual 4.0 Internacional (CC-BY-NC-SA 4.0 Internacional). <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/legalcode.es>



Usted es libre de:

- › Compartir: copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato.
- › Adaptar: remezclar, transformar y construir a partir del material.

Bajo los siguientes términos:

- › Atribución: usted debe dar crédito de manera adecuada, brindar un enlace a la licencia e indicar si se han realizado cambios. Pueden hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante.
- › No comercial: usted no puede hacer uso del material con propósitos comerciales.
- › Compartir igual: si remezcla, transforma o crea a partir del material, debe distribuir su contribución bajo la misma licencia del original.

Esto es un resumen fácilmente legible del texto legal de la licencia completa disponible en:  
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/legalcode.es>

En los casos que sea usada la presente obra, deben respetarse los términos especificados en esta licencia.

Sofía Reding Blase  
Ricardo Salas Astrain

# Exponer al peligro o conjurar la crisis:

desafíos ético-políticos  
ante el neoliberalismo  
en América Latina

FILOSOFÍA E HISTORIA DE LAS IDEAS EN AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE



Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe  
Universidad Nacional Autónoma de México

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

*Rector*

Dr. Leonardo Lomelí Vanegas

*Secretaria General*

Dra. Patricia Dolores Dávila Aranda

*Secretaria de Desarrollo Institucional*

Dra. Diana Tamara Martínez Ruiz

*Coordinador de Humanidades*

Dr. Miguel Armando López Leyva

CENTRO DE INVESTIGACIONES SOBRE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

*Director*

Dr. Jesús Gerardo Torres Salcido

*Secretario Académico*

Dr. Mario Vázquez Olivera

*Jefa del Departamento de Publicaciones*

Mtra. Leticia Juárez Lorencilla

EXPONER AL PELIGRO O CONJURAR LA CRISIS:  
DESAFÍOS ÉTICO-POLÍTICOS ANTE EL NEOLIBERALISMO  
EN AMÉRICA LATINA

COLECCIÓN  
FILOSOFÍA E HISTORIA DE LAS IDEAS EN AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

44

Sofía Reding Blase  
Ricardo Salas Astrain

EXPONER AL PELIGRO  
O CONJURAR LA CRISIS:  
DESAFÍOS ÉTICO-POLÍTICOS  
ANTE EL NEOLIBERALISMO  
EN AMÉRICA LATINA



Universidad Nacional Autónoma de México  
Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe  
Ciudad de México 2024

Esta obra fue dictaminada por académicos en el sistema doble ciego con el aval del Comité Editorial del Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe (CIALC) de la UNAM.

**Catalogación en la publicación UNAM. Dirección General de Bibliotecas y Servicios Digitales de Información.**

**Nombres:** Reding Blase, Sofía, autor. | Salas Astrain, Ricardo, autor.

**Título:** Exponer al peligro o conjurar la crisis : desafíos ético-políticos ante el neoliberalismo en América Latina / Sofía Reding Blase, Ricardo Salas Astrain.

**Descripción:** Primera edición. | Ciudad de México : Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, 2024. | Serie: Colección Filosofía e historia de las ideas en América Latina y el Caribe ; 44.

**Identificadores:** LIBRUNAM 2247512 | ISBN 978-607-30-9621-8.

**Temas:** Ciencia política – Filosofía. | Neoliberalismo – América Latina. | Neoliberalismo – Aspectos morales y éticos. | América Latina – Política y gobierno.

**Clasificación:** LCC JA84.L3.R43 2024 | DDC 320.5098—dc23

Pintura de la portada: Ivan Rickenmann, *Carbón 2*, 2024, carboncillo y papel rasgado, vinilo sobre lienzo, 148 x 148 cm.

Diseño de cubierta: Marie-Nicole Brutus H.

Diseño y edición de interiores: Irma Martínez Hidalgo

Primera edición: octubre de 2024

Fecha de edición: 25 de octubre de 2024

D. R. © 2024 UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO  
Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510  
Ciudad de México, México

CENTRO DE INVESTIGACIONES SOBRE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE  
Torre II de Humanidades, 8º piso,  
Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510, Ciudad de México, México  
Correo electrónico: [cialc@unam.mx](mailto:cialc@unam.mx)  
<http://www.cialc.unam.mx>

D. R. © 2024 SOFÍA REDING BLASE Y RICARDO SALAS ASTRAIN

ISBN: 970-32-3579-4 (Colección)

ISBN: 978-607-30-9621-8 (Obra)

DOI: <https://doi.org/10.22201/cialc.9786073096218p.2024>

Prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio sin la autorización escrita del titular de los derechos patrimoniales.

Impreso y hecho en México

## ÍNDICE

Prólogo . . . . .	9
A modo de introducción (apertura). . . . .	19
1. <i>Primum non nocere</i> (“Lo primero es no hacer daño”) . . . . .	29
2. El consentimiento informado. . . . .	43
3. Consulta y participación indígena. . . . .	61
4. Los conflictivos megaproyectos forestales e hidroeléctricos. . . . .	81
5. La justicia contextual frente a experiencias de injusticia. . . . .	97
6. Hacia una filosofía jurídica, política y moral en clave intercultural/decolonial. . . . .	117
7. Repensar al neoliberalismo desde la filosofía latinoamericana. . . . .	133
8. <i>Tempus fugit</i> (“El tiempo vuela”). A modo de recapitulación. . . . .	149
Fuentes . . . . .	157



## PRÓLOGO

¿Por qué dejar en manos de inversionistas e imperios la sustentabilidad futura, exponiendo al riesgo de precariedad y sufrimiento a las generaciones por venir? Ésta es una de las interrogantes que plantean Sofía Reding y Ricardo Salas en su libro, escrito en condiciones pospandémicas por la Covid-19 y producto de interpelaciones mutuas acerca de la necesidad de imaginar y actuar en otros mundos posibles. Así, los lectores nos encontramos con un conjunto de propuestas que cada cual ha desarrollado en sus propias obras que, enriquecidas por sus diálogos y conversaciones, aquí nos comparten; eso es lo que, de entrada, hace de este texto algo especial y poco frecuente en nuestro entorno académico, y lo es también por su contenido, que fluye con la originalidad propia de sus coautores, pues el tono en que fue escrito manifiesta una inconformidad que nos revelan con toda claridad: la actitud es crítica y de resistencia al vaciamiento de sentido que la condición neoliberal imprime en las búsquedas disruptivas. Por ello, observamos una escritura que abruptamente nos interroga: ¿qué aprendimos de todo lo vivido?

Reding y Salas coinciden, desde mi particular punto de vista, en que lo aprendido está relacionado con la capacidad de refrendar y rescatar el sentido de la política y el papel de la justicia, así como con la intención de conmover el ánimo para las acciones vi-

tales que logren romper el cerco que enferma; incluso este libro se describe como un material denunciante cuya intención es conjurar la crisis o exponer el peligro en el que la vida se ha colocado para sobrevivir. En consecuencia, ellos plantean la cuestión directamente: “cómo avanzar en un proyecto acerca de la justicia contextual en un marco del capitalismo hegemónico y la geopolítica globales” (p. 97). Cuando leí esta interrogante, me remití al pensamiento de André Gorz, el padre de la ecología política, cuando señala: “¿Es posible, *desde dentro* del capitalismo —es decir, sin haberlo derrocado previamente— imponer soluciones anticapitalistas que no sean inmediatamente incorporadas y subordinadas al sistema?”<sup>1</sup>

Para Ricardo Salas es de primera necesidad exhibir la capacidad destructora de los modelos de desarrollo pertenecientes a la economía como crecimiento, aplicados en el Wallmapu chileno, y por ello da cuenta de los sucesos de devastación a cargo de los megaproyectos que se ejecutan por las multinacionales forestales y represas hidroeléctricas, para también impugnar las prácticas del sistema que lastima la vida. Una manera de transitar hacia otras comprensiones y experiencias pasa por una “mirada intercultural/ decolonial”. Salas sostiene que su propuesta de justicia contextual no se desatiende de las realidades efectivas a las que se aplica, a diferencia de las teorías que las obvian sin interesarse en nuestras realidades y, no obstante, una parte de la academia se empeña en aplicarlas, con el resultado de cortar la realidad y meterla al saco de las teorías faltas de capacidad para entender lo que acontece en esa parte del mundo. De esta manera, el punto de partida para aplicar la justicia contextual es la injusticia vivida en contextos históricos específicos, en los que participan los megaproyectos que, sin miramientos, desplazan y despojan a las comunidades indígenas, con la correspondiente ocupación de tierras y territorios, des-

<sup>1</sup> André Gorz, *Estrategia obrera y neocapitalismo*. Trad. de Felipe Saravia (México: Era, 1969), 37.

pués de tal barbarie, sin compromiso jurídico de respeto del medio ambiente, prosiguen a la devastación. Su postura es la siguiente:

Nuestra concepción de ética intercultural, como búsqueda de este espacio de comprensión ‘entre-culturas’, supone una opción por la discursividad que valide un procedimiento definitorio de las reglas, a partir de una modalidad contextual; pero ello implica como asunto central definir el tipo de reglas en que se articula el lenguaje moral y, en particular, discutir sobre la posibilidad de un nivel metaético que asegure su universalidad.<sup>2</sup>

La interculturalidad es un ideal difícil de alcanzar, mas no imposible; incluso —dice Salas— es tal su posibilidad que se obstaculizan sus caminos, tratando de evitar que se concrete y se ejerza. De ningún modo la interculturalidad se opone a la democracia, porque se sustenta en el diálogo y fomenta el intercambio de puntos de vista y de valoraciones, porque sin aquéllos no sería una respuesta para resolver injusticias y conflictos en contextos de diversidad cultural; una meta intercultural tiende al contacto entre las diversidades sin sometimientos ni dominaciones. Para el filósofo chileno,

el pensamiento político intercultural es parte de este *locus vital*, y se constituye en la expresión de un signo de la responsabilidad ética y política que le atañe a los filósofos y a los pensadores de nuestra época por responder a las exigencias de una humanidad sufriente, que nos pone en la senda de la necesaria búsqueda de la reparación vital y humana, a la vez que nos impele a buscar utopías, nuevas formas de convivencia (p. 140).

En esta oportunidad, Reding y Salas plantean su reflexión sobre la consulta previa libre e informada, prescrita en el Convenio 169 de

<sup>2</sup> Ricardo Salas Astrain, *Ética intercultural. Ensayos de una ética discursiva para contextos culturales conflictivos. (Re)lecturas del pensamiento latinoamericano* (Quito: Abya-Yala, 2006), 66.

la Organización Internacional del Trabajo (OIT), para llevarse a cabo en comunidades de pueblos originarios que serían afectados por las prácticas de las empresas. Sostienen que se han visto graves situaciones como “la inundación de cementerios y sitios ceremoniales”, lo que inflige “perturbación de los modos tradicionales de vida y la incertidumbre del futuro”. Asimismo, explican que el Estado chileno certifica la cualidad indígena con la identidad de los apellidos hasta tres generaciones y su cumplimiento autoriza la consulta previa libre e informada, cuyo origen se remonta a la Ley 19253 de la República de Chile y que desde ella es que se atiende al Convenio 169 de la OIT, por lo que no alcanza a cumplirlo a cabalidad. De igual modo, exhiben los destinos de las acciones para el desarrollo de los pueblos indígenas chilenos, prescritas por la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI), dependencia gubernamental que trabaja sin rupturas con los modelos de desarrollo, como el crecimiento de la economía capitalista.

Por su parte, Sofia Reding, quien ha trabajado una obra antropológica y ética dedicada a la interculturalidad, exhibe ciertas condiciones de amenaza por las que atravesamos, a causa del negocio de la salud y el bienestar. Una de sus preocupaciones específicas que ha investigado es la correspondiente al consentimiento informado (CI), fenómeno que cobró notoriedad durante la pandemia cuando clínicas y hospitales colaboraron con los productores de vacunas para acopiar información, con la cooperación de personas voluntarias que acudieron a aplicárselas para ayudar a obtener datos sobre sus comportamientos y posibles efectos secundarios. Es interesante saber que ella misma vivió esa experiencia como voluntaria para recibir una vacuna.

El CI es un formato que busca el respaldo de las personas para obtener conocimiento acerca de la eficacia de las pruebas clínicas que los laboratorios requieren para certificar sus productos, que luego serán adquiridos por la multitud de pacientes o enfermos en todo el mundo. Reding encontró que las personas voluntarias han dado su confianza y arriesgado su salud sin contar con un respaldo

amplio que supervise su condición de vida durante largo tiempo y que evalúe los efectos secundarios de la administración de vacunas u otros medicamentos. Lo que ocurre (comenta la autora) es que, después de un breve seguimiento, se les abandona sin el debido control. Recientemente se publicó que “el laboratorio AstraZeneca admitió ante la justicia de Gran Bretaña que su vacuna contra la Covid-19 podría tener ‘un efecto secundario’”,<sup>3</sup> información dada en el marco de la demanda de un paciente infectado que sufrió una lesión cerebral irreversible, noticia que confirma lo que Reding comenta acerca del trasfondo sobre el que trata el consentimiento libre e informado, el cual no consiste en una relación de solidaridad recíproca entre las personas voluntarias y las farmacéuticas. Por ello, propone que el CI sea protegido por el Estado para que, desde el inicio y hasta que se aseguren sus consecuencias, las personas voluntarias sean cuidadas y protegidas de cualquier malestar. De igual modo, analiza el CI y su reglamentación en códigos éticos de empresas de distintos países; estos códigos éticos no salen de la órbita de la reglamentación de la ética de la responsabilidad corporativa, la cual no es apta como norma obligatoria, sino la estatal, es decir, la norma jurídica.

Otro aspecto contenido en esta investigación nos brinda conocimiento sobre el proyecto Baseline, que atiende este tema a través de personas voluntarias que hayan sido diagnosticadas con coronavirus y que decidan participar en pruebas clínicas para llevar a cabo un mapeo de su condición de salud, con el fin de mejorarla, si es que la persona lo requiriera. La cuestión señalada por Reding es que, si bien el proyecto está pensado para toda la humanidad, encontró que hay un requisito para la participación de las personas

<sup>3</sup> “Covid: AstraZeneca admitió que su vacuna puede tener ‘un efecto secundario raro’”, *Página 12*, 30 de abril de 2024, en <<https://www.pagina12.com.ar/732842-covid-astrazeneca-admitio-que-su-vacuna-puede-tener-un-efecto>>; *La Jornada*, “AstraZeneca admite efectos graves por la vacuna de Covid”, 1º de mayo de 2024, en <<https://www.jornada.com.mx/noticia/2024/04/30/sociedad/astrazeneca-admite-efectos-graves-por-la-vacuna-de-covid-3987>>.

voluntarias: el sitio de residencia, el cual debe ser Estados Unidos, porque en ese país existen leyes que protegen a las personas voluntarias y su derecho a retirarse de las pruebas, lo que muestra una vez más la necesidad de impulsar el derecho a la salud como derecho humano individual, social y colectivo, y que sea promovido para su aplicación a escala internacional.

Habría que recordar que el conocimiento sobre las causas de las enfermedades y los remedios para la enfermedad son armas y parte de lo que se formula como razón de Estado, son estrategias de poder y un bien acumulable que acrecienta dominios políticos y económicos. Tal situación se ilustra con el proteccionismo estadounidense hacia su interior que, como nación poderosa, guarda a su población, a su mercado y a las matrices de las transnacionales, para evitar —en la medida de lo posible— el alcance de la injerencia internacional que le dictaminaría cualquier falta o exceso; basta observar su estatus de respuesta a los instrumentos de derechos humanos en la ONU para comprenderlo, pues sólo ha ratificado los siguientes instrumentos de derechos humanos: Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial; Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos; Convención contra la Tortura y Otros Tratos o Penas Crueles, Inhumanas o Degradantes; Protocolo facultativo de la Convención sobre los Derechos del Niño relativo a la participación de niños en los conflictos armados; Protocolo facultativo de la Convención sobre los Derechos del Niño relativo a la venta de niños, la prostitución infantil y la utilización de los niños en la pornografía, y Convención para la Prevención y la Sanción del Delito de Genocidio.<sup>4</sup> Estados Unidos está lejos de refrendar en la ONU a figuras como la de Eleanor Roosevelt, delegada de su país y presidenta de la Comisión de Derechos Humanos que actuó decididamente en la redacción de la Declaración

<sup>4</sup> ONU, “Status of Ratification Interactive Dashboard”, en <<https://indicators.ohchr.org>>.

Universal de los Derechos Humanos de 1948. Recordemos que la Unión Americana se retiró del Consejo de Derechos Humanos en 2018 y regresó en 2020.

\* \* \*

Este libro cumple con su propuesta de llamar la atención sobre la tan delicada condición por la que estamos atravesando, lo que da pie para retomar la pregunta por las posibilidades de ir más allá de los entornos enfermos que ponen en vilo nuestra permanencia en el planeta y, para ello, rememoro aquí la viabilidad de cambio desde las entrañas eurocentristas (en este caso las de tipo jurídico) como el llevado a cabo con la irrupción de las exigencias de nuevos documentos de derechos humanos, y que lograron la aprobación de la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas en 2007, proyecto que se había trabajado desde los años ochenta del siglo XX. Asimismo, la Corte Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) ha pronunciado sentencias a favor de la propiedad colectiva de los pueblos indígenas.<sup>5</sup>

Dicho de otra manera, el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas no provino de la iniciativa intelectual autocrítica de los especialistas y representantes de los gobiernos en turno, o del dictamen de incompletud académica, o bien de las convocatorias para revisiones internas en la ONU, sino que sus orígenes están en las exigencias de los pueblos, en sus levantamientos y resistencias internos en muchos países, que continúan dándose para proseguir su fortalecimiento y completarlos, ya que los reclamos y carencias que padecen así lo demandan.

<sup>5</sup> CIDH, “Caso del Pueblo Saramaka *vs* Surinam”. Excepciones preliminares, fondo, reparaciones y costas. Sentencia del 28 de noviembre de 2007, serie C, núm. 172, párrafo 93, en <[https://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec\\_172\\_esp.pdf](https://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_172_esp.pdf)>.

Nos encontramos en un momento en el que nuestra América se mantiene como la región más desigual del mundo, condición tan nefasta que convive con la ultraderecha recién llegada al poder, decidida a colocar en lugar de los derechos humanos los derechos económicos del libre mercado. En el caso del liberalismo libertario o anarcocapitalismo, se plantea la falacia de defender la propiedad privada, pero ¿cuál propiedad privada defiende o busca afianzar? ¿Acaso es la de todos los individuos para que todos sean propietarios? Sí, pero para poderse vender a sí mismo. Y, además, buscan defender y asegurar que la propiedad corporativa tiene que estar en pocas manos. Murray Rothbard ruega porque los ríos, océanos y el aire mismo estén en manos de empresas privadas, ellas son las cuidadoras de esos bienes puesto que sólo estarán a salvo de la contaminación si pasan a manos privadas. Lo dice así:

Es cierto que varios recursos naturales se han agotado, en el pasado y ahora. Pero en cada caso particular la razón no ha sido la “codicia capitalista” sino, por el contrario, el fracaso del gobierno, que no permitió la propiedad privada del recurso —en pocas palabras, su incapacidad de comprender suficientemente la lógica de los derechos de la propiedad privada.

Un ejemplo de esto fueron los recursos madereros. En el oeste de los Estados Unidos y en Canadá, la mayoría de los bosques pertenecen al gobierno federal (o provincial), no a propietarios privados. El gobierno arrienda su utilización a las empresas madereras privadas. En resumen, sólo se permite la propiedad privada sobre el uso anual del recurso, pero no sobre el bosque, o sea, el recurso mismo. En esta situación, las compañías madereras privadas no son poseedoras del valor del capital, y por ende no tienen que preocuparse acerca del agotamiento del recurso.<sup>6</sup>

<sup>6</sup> Murray N. Rothbard, *Hacia una nueva libertad. El manifiesto libertario*. Trad. Luis Kofman (Madrid: Unión Editorial, 2013), 292.



La cruzada que se han arrogado los seguidores de los derechos del libre mercado capitalista es colocar a sus gestores como diputados o como senadores y a los empresarios seguidores suyos o a sus representantes como presidentes funcionales al Estado-nación empresarial, con mantras como los siguientes: “nada es gratis”, “todo es negociable, hasta la dignidad”. Quizás estemos atestiguando (y experimentando) una oleada (o quizás un tsunami) neoliberal; una y otra situación dependerán de las posibilidades para construir opciones y ejecutar acciones que los detengan. Así las cosas, invito a releer la pregunta medular de Sofia Reding y Ricardo Salas con la que inicia este prólogo y los invito a que se la formulen y traten de responderla: ése sería uno de los fines que, en mi opinión, tienen ante sí los lectores de esta obra.

ANA LUISA GUERRERO GUERRERO  
Buenos Aires, Argentina

## A MODO DE INTRODUCCIÓN (APERTURA)

En este libro nos proponemos reflexionar acerca de temas que nos inquietan y estremecen a la vez. Algunos se relacionan con los diversos conflictos que sacuden los días actuales, porque reavivan los miedos que parecían superados gracias a la globalización, cuya promesa de conseguir una paz estable y duradera a través de los mercados se muestra claramente quebradiza frente al poderío del arsenal nuclear que bandos opuestos presumen tener, quienes desde la emblemática caída del muro de Berlín han invertido escandalosas sumas de dinero para fortalecer su capacidad militar ofensiva, basada en programas nucleares cuyos costos suelen absorberse retirando dinero público de otros rubros considerados menos importantes para la seguridad de los Estados.

Recordamos al respecto el discurso que Gabriel García Márquez pronunció en México, para conmemorar el 41 aniversario del ataque nuclear a Hiroshima, y que inició con una frase desoladora: “Un minuto después de la última explosión, más de la mitad de los seres humanos habrá muerto, el polvo y el humo de los continentes en llamas derrotarán a la luz solar, y las tinieblas absolutas volverán a reinar en el mundo”; palabras que debieron sonar más amargas aún porque la voz que las pronunció y que solía transmitir la *bacanería* caribeña (lo bueno, lo excelente)

taladraba cual profecía apocalíptica. En aquel discurso del 6 de agosto de 1986, Gabo alertaba que “la carrera de las armas va en sentido contrario de la inteligencia” y proponía un arca de la memoria que contara a la nueva humanidad “que aquí existió la vida, que en ella prevaleció el sufrimiento y predominó la injusticia”, pero que también conocimos el amor y pudimos imaginar la felicidad.<sup>1</sup>

La advertencia del premio Nobel de Literatura no debe olvidarse, especialmente ahora que los militares estadounidenses utilizan el término *Doomsday Weapon* (arma del Día del Juicio) para referirse a cierto dron submarino ruso y proyectos similares de los que se sabía desde más o menos 2016.<sup>2</sup> Los países del Atlántico Norte, por su parte, renuevan y afianzan su tratado para engrosar las filas de su organización militar con nuevos aliados, a fin de encarar la crisis motivada por el arribo de tropas rusas a Ucrania (con el riesgo de una guerra o accidente nuclear) que comenzó cuando la pandemia por el coronavirus, que se diseminó desde Wuhan en 2019, parecía relativamente controlada. Hoy se acrecientan y renuevan estas graves incertidumbres acerca de la violencia y el belicismo feroz en los conflictos en Medio Oriente y otros lugares del planeta, con la amenaza de desestabilizar las relaciones entre los Estados y poniendo en riesgo a millones de vidas humanas.

En dichas circunstancias, además del lenguaje militarista constantemente utilizado por gobiernos y medios de comunicación para referirse al combate a la pandemia, hay un aspecto que comparten y del que ciertamente nos ocuparemos: el poderío de las empresas que, como contratistas de los Estados, equipan y surten

<sup>1</sup> Véase Gabriel García Márquez, “El cataclismo de Damocles”, 6 de agosto de 1986, en <<http://www.cubadebate.cu/opinion/2010/08/24/un-articulo-de-garcia-marquez-sobre-hiroshima-el-cataclismo-de-damocles>>.

<sup>2</sup> Peter Suci, “Russia’s Terrifying Doomsday Weapon Is Straight out of James Bond”, *The National Interest*, 21 de noviembre de 2021, en <<https://nationalinterest.org/blog/reboot/russias-terrifying-doomsday-weapon-straight-out-james-bond-196583>>.

de lo requerido para ganarle al “enemigo” por enorme o microscópico que éste sea: el poder de esas empresas es de tal magnitud, que lleva a pensar que la guerra ha sido privatizada, en un sentido más sofisticado que el simple mercenariado.<sup>3</sup> El repertorio de imágenes impulsadas desde “la Meca del cine” o las que saltan desde plataformas de *streaming*, por ilustrar con un par de ejemplos, repetidamente hacen eco en el imaginario colectivo promoviendo no sólo el ensalzamiento del espionaje y la llamada lucha contra el terrorismo, sino también del crimen organizado y las bandas delincuenciales cuyos rivales suelen ser justicieros al margen de la ley.

En cuanto a la pandemia por Covid-19, poco queda por decir si hubiera que referirse al modo en que operaron las poderosas compañías farmacéuticas que se involucraron en una carrera muy competitiva para conseguir la vacuna más adecuada: se reclutaron voluntarios para participar en los estudios clínicos, motivándolos con discursos humanistas e incluso nacionalistas, acompañados de pingües ayudas para el transporte hacia las instalaciones hospitalarias y/o centros de investigación donde se realizaban los en-

<sup>3</sup> El mercado de los servicios militares, como afirma Laborie Iglesias, cubre un amplio espectro que va desde efectivos que dan apoyo directo en combate, hasta misiones logísticas como la reconstrucción. Señala, además, que este modelo de negocios (como industria militar privada) es predominantemente anglosajón. Dedicó un abultado volumen al estudio de las empresas exportadoras de servicios de seguridad etiquetadas como empresas militares y de seguridad privadas (EMSP). Para los fines de este libro resulta interesante la distinción que hace el autor entre las empresas de servicio de seguridad y el mercenario o “soldado de fortuna”, al que atribuye el carácter temporal e individual del servicio prestado, la falta de estructura orgánica permanente, la clandestinidad de sus actividades, la motivación económica a corto plazo y la falta de cualquier tipo de responsabilidad legal. Mario Ángel Laborie Iglesias, *La privatización de la seguridad. Las empresas militares y de seguridad privadas en el entorno estratégico actual* (Madrid: Ministerio de Defensa, 2013), en <[https://www.ieee.es/Galerias/fichero/OtrasPublicaciones/Nacional/La\\_Privatizacion\\_de\\_la\\_Seguridad\\_T152-090212\\_MarioLaborie.pdf](https://www.ieee.es/Galerias/fichero/OtrasPublicaciones/Nacional/La_Privatizacion_de_la_Seguridad_T152-090212_MarioLaborie.pdf)>.

sayos, e intentando contrarrestar otras narrativas que mezclaban propaganda guerrerista, pseudociencia y delirios paranoicos.

Estos escenarios nos llevan a mirar al Sur, pues si bien la pandemia atacó a todo el planeta, no menos cierto es que esos acontecimientos han hecho que se corra el velo respecto de lo padecido en nuestra región desde mucho tiempo atrás: la negligencia en la atención médico-sanitaria, la inequidad en el acceso a las vacunas, la incompetencia de los gobiernos para despejar la recesión económica que resultó de la pandemia y la crisis energética y alimentaria irresuelta, el fracaso en la divulgación de la ciencia y, en contrapartida, el vigor alcanzado por corporativos empresariales,<sup>4</sup> que no pierden oportunidad alguna para hacer crecer sus utilidades mientras se escabullen de controles estatales con artilugios relacionados con su carácter trasnacional. Sobre este último punto y aludiendo a las situaciones concretas de sufrimiento, es que consideramos imperativo reflexionar sobre la base de una estructura teórica sobre la justicia global —y la injusticia como correlato para cientos de millones de seres humanos— que nos permita avanzar en propuestas firmes para contextos interculturales como los de nuestra América y de muchas regiones del planeta.

No es nuestra intención ocultarle a quien leerá las siguientes líneas que hemos emprendido esta tarea mancomunada compartiendo diálogos heréticos que arrancan del carácter dramático que

<sup>4</sup> Si bien debe distinguirse entre corporación y empresa, aquí las utilizaremos indistintamente. Dejamos constancia de la opinión de Jesús Alfaro Águila-Real, ubicada en el *blog* de la Facultad de Leyes de la Universidad de Oxford, en el sentido de que las corporaciones son contratos celebrados entre los que aportan el capital que será necesario para la producción de los bienes y servicios que se venden en el mercado. Sólo los accionistas son parte de ese contrato que genera la corporación. “Empresa” es una noción que explica qué combinación de factores de la producción es más eficiente, pero este término y el de corporación no se pueden utilizar indistintamente. Muchas corporaciones no son empresas y muchas empresas no están organizadas corporativamente, en <<https://www.law.ox.ac.uk/business-law-blog/blog/2017/05/corporations-are-not-firms>>.

tienen hoy los conflictos que comprometen la subsistencia del planeta que habitamos, y donde el imaginario de la filosofía política intercultural, vinculado a la ciencia y ciertas narrativas cinematográficas de ciencia ficción, nos ayudan a clarificar la responsabilidad que nos cabe frente a la morada cósmica que llamamos Tierra, ese pálido punto azul del que hablaba Carl Sagan al comentar la fotografía enviada desde el espacio por la sonda Voyager 1 y que le llevó a afirmar en 1990:

Nuestro planeta es una solitaria mancha en la gran y envolvente penumbra cósmica. En nuestra oscuridad —en toda esta vastedad—, no hay ni un indicio de que vaya a llegar ayuda desde algún otro lugar para salvarnos de nosotros mismos. La Tierra es el único mundo conocido hasta ahora que alberga vida. No hay ningún otro lugar, al menos en el futuro próximo, al cual nuestra especie pudiera migrar. Visitar, sí. Asentarnos, aún no. Nos guste o no, por el momento la Tierra es donde tenemos que quedarnos.<sup>5</sup>

Si por lo pronto no hay dónde más asentarnos, ¿por qué dejar en manos de inversionistas e imperios la sustentabilidad futura, exponiendo al riesgo de precariedad y sufrimiento a las generaciones por venir? Desde nuestra óptica, ello sería un desvarío; lo saben también las asociaciones ambientalistas y sus líderes, muchas y muchos de los cuales han sido asesinados. En nuestra región la lista de muertos es escalofriante, así como también la cantidad de agresiones que se han sufrido, en especial en cuerpos de la juventud indígena, por la discriminación, la impunidad y la corrupción que hacen posible la comisión de actos violentos. Desde luego, el llamado capitalismo verde, que convierte a la sustentabilidad y la diversidad en accesorios vendibles, de ninguna manera ha frenado esas prácticas mortíferas.

<sup>5</sup> En voz del propio Sagan, su famoso discurso conocido como *Pale blue dot* (*Pálido punto azul*), <<https://www.youtube.com/watch?v=wupToqz1e2g>>.

El hecho de que proyectos de organizaciones poderosísimas impliquen poner en peligro nuestra existencia, no sólo en términos culturales sino crudamente materiales, no puede pasar inadvertido sólo en nombre de la libertad de comerciar. Ello es por completo irracional, por mucho que dichos planes o proyectos pretendan presentar el riesgo como algo controlable, a la vez que emocionante. Sin embargo, hay que considerar que los daños medioambientales y los que resultan del desdén frente a modos alternativos de estar en el mundo son únicamente colaterales y que no suponen una amenaza a la rentabilidad, es francamente irresponsable y no tiene explicación racional alguna. Cuando se trata de garantizar el sostén de la vida en su dimensión simbólica-cultural y de biodiversidad resulta imperativo reflexionar hacia dónde nos es posible caminar y qué procedimientos seguir y enmarcados en qué criterios y qué principios ineludibles.

Es hacia ese horizonte que miramos con la esperanza de aportar cierta claridad a escenarios sombríos, punteado de acuerdos y consensos necesarios, aunque insuficientes. Así, pasaremos revista a posicionamientos teóricos que orientan la tarea a la que nos abocamos, desde nuestras disciplinas humanísticas y sociales, para dar cuenta de las complicaciones que surgen en contextos interculturales, muchas de las cuales devienen de una herida narcisista en el mismísimo corazón de los modelos hegemónicos que predominan a lo largo y a lo ancho de este planeta azul.

Este libro no podría ver la luz sin el apoyo solidario de Ana Luisa Guerrero, filósofa mexicana que nos permitió emprender sucesivos diálogos interdisciplinarios que aportaron claridad a algunas de las ideas que tiene Ricardo Salas Astrain acerca de la justicia ambiental, que ha perfilado sus investigaciones acerca de los territorios interétnicos en Chile y otras latitudes, y cuyo sustrato es, también, fruto del diálogo con los saberes de los pueblos de la Tierra. Ello es también de enorme interés para Sofía Reding Blase, cuyas reflexiones apuntan a una ética intercultural que parte del reconocimiento y del aprecio por la diversidad cultural, que le

permitió articular una reflexión acerca de los obstáculos impuestos a la alteridad en el ámbito personal, pero sobre todo en su dimensión colectiva.<sup>6</sup>

Más que interrogarse sobre lo que es una sociedad justa —a secas— se trata de formular la interrogante por una sociedad justa en un mundo global asimétrico, en el que las sociedades y pueblos de la periferia no pueden responder de un modo pertinente desde cualquier modelo de justicia pensado desde el Norte, pues las experiencias sociales y políticas enseñan que las respuestas no provienen de los acuerdos de los poderosos que rigen el mundo, sino que exigen la decidida acción de las sociedades y comunidades mismas.

Este trabajo se ubica claramente en ese giro político de la filosofía latinoamericana actual, que considera los requerimientos sociales y políticos que levantan los movimientos sociales y las comunidades humanas para ir resolviendo apropiada, ambigua y críticamente los contextos conflictivos concretos que les afectan, y en los que se insertan los apremiantes problemas socioambientales y sociopolíticos de nuestro tiempo, como los que se presentan particularmente en los territorios interétnicos de nuestros países.

La investigación que se lleva adelante está atravesada por una mirada atenta a lo que acontece en los territorios de los pueblos indígenas y, prestando especial cuidado a los desafíos interculturales del saber y hacer cultural, propone una perspectiva global de lo que acontece con las experiencias sociales de los pueblos de la Tierra, presentando una nueva utopía de emancipación, basada en el valor de la vida y en la crítica al capital transnacional.

<sup>6</sup> Agradecemos el espacio ofrecido por la doctora Ana Luisa Guerrero y su Seminario de Filosofía Política de los Derechos Humanos en América Latina, adscrito al proyecto “Los derechos humanos y los derechos del libre mercado frente a la crisis del Estado en América Latina” (PAPIIT IN400418) en el que participamos y del cual ella fue la responsable académica.



Por ello hemos optado por tomar como punto de arranque una situación de emergencia global como lo ha sido la pandemia, recientemente controlada pero muy ilustrativa, por cuanto no estuvo ajena al manejo turbio de dineros públicos por parte de gobiernos y laboratorios farmacéuticos, así como de sus narrativas ideologizadas que, atestigüamos, fueron parte del robustecimiento de los proyectos hegemónicos. Al mismo tiempo, la búsqueda de vacunas contra la Covid-19 no tuvo más remedio que reconsiderar la pertinencia del instrumento conocido como consentimiento informado, de obligada implementación en los ensayos clínicos de vacunas, y que puso en evidencia aspectos que habían sido dejados de lado en cuanto al derecho a la salud, atravesado hoy más que nunca por una necesaria perspectiva intercultural. En efecto, como requerimiento de toda la especie, no sólo en lo físico sino también en lo simbólico, la vacunación debió haberse planeado de modo tal que incluyera nociones como la de autonomía de los sujetos, así como los significados que ésta adquiere cuando se eleva al rango de pueblos y comunidades.

Dicha circunstancia, que sin duda es de enorme interés para la filosofía política latinoamericana, trae aparejada la cuestión relativa a otro proceso que es el de la consulta previa, ya que debido a ella se amplían los objetivos del consentimiento libre e informado aplicable a los individuos, para desbordarlos. En efecto, si en el amplio campo de la medicina e ingeniería biomédica el consentimiento informado aparece como una sucesión de fases cuyo resultado es la transformación de la relación entre el médico y el paciente, al tiempo que permite se involucren otras agencias (cuidadores, burócratas, aseguradoras) marcando derechos y obligaciones, así también la consulta previa hace valer derechos colectivos frente a otro cuerpo de expertos: los ingenieros.

Tanto la medicina como la ingeniería son, con certeza, protagonistas en el momento actual del desarrollo, al menos desde la óptica del capitalismo globalizado. Si bien tienen ambiciosos proyectos pensados para superar desafíos que atañen a la huma-

nidad —presente y futura—, su concepción respecto de lo humano no es del todo clara, mucho menos es justa por cuanto suele ser excluyente. Como tendremos ocasión de tratarlo más adelante, existe una teoría moral detrás de sus códigos éticos y listados de retos por superar y que no sólo tiene un sitio en sus planes, sino que ha sido concebida para aquellos que ocupan un lugar desde el cual asumen se propagará la legítima verdad respecto de la ciencia, la tecnología y el desarrollo. Verdad que, desde luego, se enuncia desde un *locus* que levanta muros contra lo que tacha de desviaciones, es decir, otras epistemes y otras formas de concebir y poner en determinado orden eso que llamamos vida.

Lo anterior nos ha llevado a compartir desde ocurrencias hasta ideas complejas, en espacios académicos en México y en Chile, presencialmente o a través de los intercambios virtuales a los que nos obligó la pandemia. Hemos dialogado sobre temas como el hartazgo que cunde entre ambientalistas, cansados del bla, bla, bla —como diría Greta Thunberg— en los foros sobre sustentabilidad, hasta la filmografía que hoy invade las pantallas con héroes y heroínas que pretenden mostrar, desde los estudios cinematográficos hegemónicos, cuán abiertos o cerrados están a la diversidad de la humanidad. Apertura que, sin embargo, se queda en lo epidérmico, sin jamás hacer mella al sistema, y cierre que se constata con frecuencia al profundizar un poco las cicatrices y las heridas. Para que se entienda bien: estamos en un muy complejo momento sociohistórico y cultural de la humanidad debido al aumento desenfrenado de la explotación de los recursos y que también ha sostenido la explosión de posiciones ideológicas extremas que deterioran aún más las débiles controversias ambientales que propician las estructuras democráticas.

Por ello, es imperativo ensanchar el campo de visión para reconocer al otro en singular y también en plural, en femenino, en masculino y otras claves, en lo presente y en lo futuro; reconsiderar la manera en que hemos narrado el pasado y enfocarlo con una óptica más incluyente. Esta vocación por teorizar sobre el recono-

cimiento necesariamente se acompaña de una noción de justicia que atienda a los contextos, específicamente cuando se trata de analizar los efectos que traen consigo los proyectos financiados y puestos en marcha por las empresas transnacionales en complicidad/acuerdo con los Estados que actúan sobre los territorios y ejercen presión para conseguir sus objetivos. Lo anterior, a pesar de convenios internacionales como el 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales en países independientes.

La ruta que nos hemos trazado en este conjunto de ensayos parte entonces de la reflexión acerca del consentimiento informado, para mostrar que en tanto el proceso que es, no se estaciona en lo individual, sino que su perfeccionamiento se nutre de las experiencias de consultas a los pueblos indígenas acerca de proyectos que, se supone, mejorarán sus vidas. Casi todos estos proyectos tienen un trasfondo colonizador y las consultas —como las médicas— suelen plantear sacrificios disfrazados de exigencias de patriotismo por “el bien de las mayorías”. Así lo veremos al reflexionar sobre proyectos forestales e hidráulicos que, entre otros, muestran que, al final del día, sólo oscurece sobre los pueblos indígenas mientras el sol brilla sobre las ganancias para los inversionistas multinacionales. Con esta panorámica en mente, ofrecemos nuestras reflexiones sobre los peligros que acechan al conjunto de la humanidad, en lo personal tanto como en lo colectivo, para mostrar la urgente necesidad de una teoría del reconocimiento articulada con una noción de justicia que se desprende de las experiencias concretas de sujetos y colectividades.

Los textos que ofrecemos señalan una ruta que hace escala en escenarios de y en disputa, y que abarcan desde el daño ocasionado en cuerpos y territorios, hasta las necesarias reflexiones desplegadas a partir de una noción sobre la interculturalidad, ideal que requiere para su facticidad de una actitud abierta y tolerante al genuino diálogo que reconoce a la diversidad cultural y fomenta la posibilidad de convivir, reconocimiento también de su alteridad y derecho a la diferencia que debe ser sostenida, porque es el modo en que se experimenta el estar en el mundo.

## 1. *PRIMUM NON NOCERE* (“LO PRIMERO ES NO HACER DAÑO”)

Diversos fenómenos naturales con consecuencias aciagas como son los sismos, los huracanes, las tormentas tropicales, los tifones, deslaves o inundaciones, sequías y temperaturas extremas, dejan una profunda huella en las personas y comunidades afectadas. El sufrimiento y el desconsuelo ocasionados por las catástrofes no sólo se observan en la pérdida de bienes materiales y en el deterioro de los ecosistemas; las secuelas en la salud física y también en la mental son graves, y su duración puede ser larga e incluso indefinida. Haciendo a un lado las hipótesis sobre el origen del nuevo coronavirus que apareció en Wuhan en 2019 (que haya salido de un reservorio animal o de un laboratorio), podemos afirmar que la reciente pandemia tuvo y seguirá teniendo efectos de notable severidad.

Aunque las cifras oficiales suelen ser conservadoras (y en ocasiones deliberadamente atenuadas) hay que recordar las que muestran la cantidad de vidas humanas que se perdieron como resultado de la pandemia: alrededor de 6 millones de personas fallecieron, pero se estima que las muertes en exceso añadirían 9 millones más;<sup>1</sup>

<sup>1</sup> “La OMS triplica la cifra oficial de muertos Covid hasta los 15 millones”, *Redacción Médica*, 5 de mayo de 2022, en <<https://www.redaccionmedica.com/secciones/sanidad-hoy/la-oms-triplica-la-cifra-oficial-de-muertos-covid-hasta->

además, cerca de 532 millones se contagiaron con el virus SARS-Cov2, aunque esa cifra es también dudosa, pues la enfermedad puede ser asintomática, lo que complica el cómputo real.

Sin duda, tales cifras nos muestran la magnitud de la pandemia; nos hacen ver que los desastres no son sólo naturales ya que millones de seres humanos que sufrieron un contagio no fueron adecuadamente atendidos, en especial en regiones como la nuestra, donde los servicios médico-sanitarios y de recopilación de datos presentan fallas sistemáticas que son francamente preocupantes: “Estos números, que obligan a reflexionar, subrayan no solamente el impacto de la pandemia, sino necesidades de todos los países de invertir en sistemas sanitarios esenciales, incluyendo sistemas de información sanitaria más sólidos”, advierte Tedros Adhanom Ghebreyesus, director de la Organización Mundial de la Salud (OMS).<sup>2</sup>

En cuanto a la situación en el continente americano, es oportuno señalar que, a la fecha (verano en el hemisferio norte) hay que tomar en cuenta el inicio de la temporada de huracanes, así como la posibilidad de otros brotes epidémicos.<sup>3</sup> Dichas circunstancias de riesgo, que por lo general resultan en catástrofes para poblaciones vulnerables, exigen la formulación de políticas de previsión. Éstas deben echar mano de las ciencias sociales y de la filosofía para poder ser operativas antes de que ocurra un desastre, pues

---

los-15-millones-1835>. La mayor parte de fallecimientos, es decir, 84%, se concentra en el Sudeste Asiático, Europa y América.

<sup>2</sup> “La OMS calcula en más del doble de los registros oficiales el número de muertes por la pandemia en México”, *El País*, 5 de mayo de 2022.

<sup>3</sup> “A medida que aumentan los casos de Covid-19 en las Américas, los países se enfrentan a las amenazas de la influenza estacional y los huracanes, dice directora de la OPS”, Organización de las Naciones Unidas, 2 de junio de 2022, en <<https://coronavirus.onu.org.mx/a-medida-que-aumentan-los-casos-de-covid-19-en-las-americas-los-paises-se-enfrentan-a-las-amenazas-de-la-influenza-estacional-y-los-huracanes-dice-directora-de-la-ops>>.

muchos problemas ya estaban presentes, pero habían sido obviados o intencionalmente invisibilizados.

Pongamos por ejemplo el manejo de la pandemia: fue descuidado y en muchos casos ello fue producto de la fragilidad de los servicios médico-hospitalarios o su previa privatización, que impidió a los pacientes asumir los costos de su tratamiento. También, como ya dijimos, la deficiente divulgación de información científica, acorde con los escenarios o contextos culturales en la que debía operar, para evitar la propagación de tratamientos tan ineficaces como peligrosos, como la ingesta de dióxido de cloro.

Esto último se debe a múltiples factores, pero sin duda alguna los científicos sociales debieron participar profusamente con su experticia para aportar los datos relevantes en términos de los fenómenos asociados al miedo al contagio: enemigos imaginados (los operadores del “nuevo orden mundial”) con alarmantes planes “que los gobiernos no quieren que sepamos”, estigmatización de los pobres por carecer de una formación básica en ciencias que permitiera comprender las características de los virus, discriminación que aparecía discreta o descaradamente al momento del *triage* o clasificación de los enfermos, y un largo etcétera.

Frente a la filosofía, tanto política como de la cultura, también debió llamarse a un diálogo que permitiera apuntalar nociones como las de dignidad y no instrumentalización que implican el reconocimiento del otro; no obstante, no hubo tiempo o voluntad política para convocar a un debate que en verdad permitiera afrontar un desafío que involucró a diversos actores, grupos y sectores de la sociedad, sino que las decisiones fueron tomadas atendiendo casi en exclusiva al saber biomédico que, de por sí, tiene un peso aplastante en el imaginario colectivo, difícil de ser amortiguado o compensado por otros saberes que han sido desdeñados por no producir utilidades en sentido económico.

A lo anterior hay que sumarle el confinamiento al que se llamó e incluso se obligó, con el desconcierto que trajo consigo el no saber cuánto tiempo duraría: imposibilidad de acceder a recursos

económicos para solventar los gastos básicos y apremiantes, reclusión de familias en espacios hogareños reducidos, dificultades para seguir los cursos escolares en línea y el teletrabajo por carecer de conexiones y dispositivos adecuados, estrés y depresión producidos por la incertidumbre y el aislamiento (notablemente entre niñas, niños y adolescentes) cuyas consecuencias se hacen sentir en todos los espacios sociales y educativos.

En contrapartida, la pandemia trajo jugosos dividendos a las empresas que consiguieron volver protagónicas sus propias mercancías y los servicios que aceitaban la maquinaria económica a punto de colapsar. Fue el caso de compañías navieras y aéreas, y de Amazon o Netflix, así como, por supuesto, de las empresas farmacéuticas cuyo proceder dio pie a que medios sensacionalistas y plataformas como YouTube se hincharan con teorías descabelladas que alimentaban la paranoia frente a un supuesto plan para despoblar el planeta, así como también de noticias sobre la manera en que se actuaría para cumplimentar lo que los Estados eran incapaces de hacer: salvar de la muerte, pero no a “todo el mundo”. Es decir, las empresas consideraron vender vacunas y otros tratamientos médicos al mejor postor.

Entre varias organizaciones que alertaron sobre lo anterior, destaquemos la posición de Amnistía Internacional, que denunció el desigual acceso a las vacunas derivado de la monopolización de la tecnología, el bloqueo y la presión para impedir que la formulación de los biológicos (entendida como propiedad intelectual) fuera compartida; de igual manera, dicha organización condenó el cobro de precios elevados y la priorización del suministro de vacunas a los países más desarrollados.<sup>4</sup>

<sup>4</sup> Amnistía Internacional, “Covid-19: el fracaso de las empresas farmacéuticas para garantizar el acceso equitativo a las vacunas contribuyó a la catástrofe de los derechos humanos en 2021”, julio 3 de 2023, en <<https://www.es.amnesty.org/en-que-estamos/noticias/noticia/articulo/covid-19-el-fracaso-de-las-em-presas-farmaceticas-para-garantizar-el-acceso-equitativo-a-las-vacunas-contri-buyo-a-la-catastrofe-de-los-derechos-humanos-en-2021>>.

Aparejado al acceso desigual a las vacunas, hay un aspecto que llama la atención: una gran cantidad de personas que participaron voluntariamente en los ensayos clínicos provenía de países en vías de desarrollo, lo que resulta no sólo paradójico, sino incluso injusto en la medida en que parece haberse dado una instrumentalización de los voluntarios; de alguna manera logró sacarse provecho de la crisis sanitaria, pero sin que eso implicara compartir tecnología y conocimiento con los países cuyos ciudadanos colaboraron en los estudios clínicos que condujeron al éxito.

Lo dicho evoca la carga colonial de la categoría “conejiillo de Indias”, misma que explica, metafóricamente, el desdén de las empresas farmacéuticas frente a la necesidad de la provisión de vacunas; actitud de desprecio que se manifiesta en términos generales en casi todas las esferas en que actúan las empresas.<sup>5</sup> Esto, en el fondo, revela los objetivos de cualquier empresa: se negocia con la vida, incluso a costa de millones de vidas humanas a las que se trata casi al modo de víctimas propiciatorias.

Y al igual que en lo que se refiere a políticas de prevención ante cualquier catástrofe ocasionada por un fenómeno natural, en el caso de la cobertura vacunal quedó claro que el acceso desigual se debió a la perversa visión, fijada firme y profundamente, de que las multitudes sin dinero pueden ser expuestas al peligro sin que ello genere un cargo de conciencia, como si la fatalidad fuera el inexorable destino que deben padecer. Fajnzylber y Martínez Tarra-gó concluían, tras un estudio sobre la industria mexicana, que en cuanto a la empresa trasnacional “Sus objetivos, de carácter privado, son simples, bien definidos y permanentes: rentabilidad y cre-

<sup>5</sup> Sofia Reding Blase, “Ética, consentimiento informado e interculturalidad en América Latina”, en *Vicisitudes del hombre. Poder alternativo y experiencia libertaria*, coord. por Roberto Mora Martínez (México: CIALC-UNAM, 2023), 119.



cimiento, evaluados para el conjunto integrado de sus operaciones a nivel del mercado mundial y en una perspectiva de largo plazo”.<sup>6</sup>

Llegados a este punto se impone una pausa para traer a colación lo que Observatorio de Multinacionales en América Latina de la Asociación Paz con Dignidad refiere respecto de las empresas transnacionales. En varios párrafos, tomados de su página electrónica y que vuelven larga la cita, se lee lo siguiente:

Las empresas transnacionales son polifacéticas y versátiles: pueden actuar simultánea o sucesivamente en la economía real y en la especulación financiera, en la producción, en el comercio y en los servicios. También, por distintas razones, suelen cambiar de localización territorial y de nombre.

Las empresas realizan dichas actividades de manera separada, conjunta o alternativamente. En sus actividades abarcan diferentes territorios nacionales, variando con rapidez y relativa frecuencia sus lugares de implantación o de inversión de capitales, en función de su estrategia basada en el objetivo del beneficio máximo a través de la búsqueda de mano de obra más barata, ventajas fiscales, subvenciones estatales, proximidad de las fuentes de materias primas, proximidad del mercado consumidor, reglamentaciones flexibles y/o más

<sup>6</sup> Fernando Fajnzylber y Trinidad Martínez Tarragó, *Las empresas transnacionales. Expansión a nivel mundial y proyección en la industria mexicana* (México: FCE, 1976). Citados por Gustavo Vargas Sánchez, “La empresa transnacional”, *Economía Informa*, núm. 351, (marzo-abril de 2008): 38, en <<http://www.economia.unam.mx/publicaciones/econinforma/pdfs/351/02gustavo.pdf>>.

Destaquemos además que Vargas Sánchez nos ilustra respecto a por qué existen las empresas: “la empresa existe porque es la forma histórica más eficiente para crear un excedente, el cual en el sistema vigente consiste en producir un beneficio. La empresa existe porque crea valor, al poner en operación los recursos físicos de la producción gracias al trabajo crea mercancías cuyo precio y costo le garantizan que por su venta obtiene un beneficio monetario. Este valor es acumulado y reinvertido en un proceso su explicación en las transacciones. La explicación se debe buscar en la cualidad del trabajo para crear un excedente”. Vargas, “La empresa...”, 53.

favorables, altas tasas de interés para sus capitales especulativos, etcétera.

Pueden funcionar con una sociedad matriz y filiales, constituir grupos de un mismo sector de actividad, conglomerados o coaliciones que abarquen actividades diversas, unificarse por vía de fusiones o absorciones, y constituir conjuntos financieros (*holdings*). Estos últimos sólo poseen un capital financiero en acciones, con los que controlan empresas o grupos de empresas. En todos los casos, las decisiones más importantes están centralizadas.

Pueden tener su domicilio en uno o varios países: en el de la sede real de la entidad madre, en el de la implantación principal de las actividades y/o en el país donde ha sido registrada la sociedad. Pero siempre puede identificarse una nacionalidad de la sociedad transnacional, en el sentido de que hay un Estado que la sostiene y defiende sus intereses en la Organización Mundial del Comercio, en el Fondo Monetario Internacional, en el Banco Mundial y en otros organismos internacionales, o por medios políticos, militares y otros. Suele suceder que la actividad realmente productiva está delegada en subcontratistas y que la empresa transnacional se reserva el *know-how*, la marca y el *marketing*.<sup>7</sup>

A lo asentado hay que sumarle otros aspectos como el hecho de que las empresas transnacionales, en calidad de entidades corporativas privadas, se asumen como competentes para incidir en políticas públicas o emprender acciones en ese sentido, es decir, en cuerpos que les son ajenos pero que gestionan y sobre los cuales

<sup>7</sup> Alejandro Teitelbaum, “Empresa transnacional”, en *Diccionario crítico de empresas transnacionales. Claves para enfrentar el poder de las grandes transnacionales*, ed. por Juan Hernández Zubizarreta *et al.* (Madrid: Icaria Editorial, 2012). Resulta interesante que el autor de la entrada recuerde que “La Corte Suprema Argentina dijo en 1973 que cuando el *estatus* jurídico de la filial hace aparecer a ésta como una entidad independiente es preciso “levantar el velo” de la ficción jurídica y establecer la realidad económica, de modo que la sociedad matriz no pueda eludir sus responsabilidades”, en <<https://omal.info/spip.php?article4802>>.

toman decisiones. Tema por demás complejo e incluso peligroso en la medida en que los dilemas públicos no deben ser resueltos desde una dimensión privada que, por otro lado, tiene objetivos jamás desvinculados de la rentabilidad, ni siquiera cuando su accionar es “altruista”. Veremos que es el caso de las corporaciones enfocadas en la biotecnología y sus aplicaciones (para individualizar/personalizar, por ejemplo, la medicina e incluso la cosmética) y también para evitar cualquier documento vinculante que les obligue a respetar los derechos humanos: Ana Luisa Guerrero nos hace ver que incluso hay un activismo empresarial “a-nacional”, que “ingresa en el ágora política para crear la estructura institucional de la nación empresarial sin el compromiso con los derechos humanos”, motivo por el cual:

La cruzada del despliegue de las *ets* [empresas transnacionales] por el mundo no se sustentó en la consideración del respeto de las normas nacionales o de las costumbres de los pueblos, sino que se llevó a cabo con sus propias normas comerciales, desarrolladas para sus necesidades a espaldas de decisiones democráticas con implicaciones directas sobre la población de los países huéspedes y también de origen.<sup>8</sup>

Esta opinión se confirma al recordar que el Consenso de Washington, como dice Guerrero, halló campo fértil en Chile tras el golpe de Estado de 1973. Ella también nos sugiere echar una mirada

<sup>8</sup> Ana Luisa Guerrero, “Sujetos privados, sujetos públicos y derechos humanos”, en *Prácticas y saberes, encuentros y desencuentros: construcción del conocimiento en América Latina y el Caribe*, ed. por Magaly Cabrolié Vargas, Johannes Maerk y Gerardo Torres Salcido (México: CIALC-UNAM, 2021), 138 y 141. Desde el punto de vista de Guerrero: “Los programas de justicia social se rindieron a favor de la privatización de servicios y, en algunos países, con la privatización del agua y bienes comunes, todos estos asaltos económicos hacia las poblaciones y pueblos no solamente no modificaron la realidad estructural de la pobreza en la región, sino que demostraron que los supuestos con los que se publicitaron las medidas neoliberales no se cumplieron”. Guerrero, *ibid.*, 148.

al camino que ha debido recorrerse para alcanzar acuerdos internacionales, establecidos desde la ONU que puedan encarar los escenarios en los que las empresas transnacionales debilitan o incluso neutralizan los derechos humanos. Esto condujo al establecimiento, en 1974, de una Comisión de Empresas Transnacionales, así como del Centro de Información e Investigaciones sobre las Empresas Transnacionales, instancias que, como lo hace notar Guerrero:

llevaron a buen término los siguientes documentos: la Carta de Derechos y Deberes Económicos de los Estados (1974), la Declaración sobre el Establecimiento de un Nuevo Orden Económico Internacional y el Programa de Acción sobre el Establecimiento de un Nuevo Orden Económico Internacional (1974), en los que se presentaron posiciones ético-políticas hacia la conformación de un nuevo eje coordinador de la cooperación económica internacional, entendido bajo los principios del respeto de la igualdad y la soberanía de todos los Estados, es decir, concordantes con los propósitos éticos de la Carta fundacional de la ONU.<sup>9</sup>

Ahora bien, por nuestra parte hay que insistir en que hay muchos tipos de empresas transnacionales, pensemos, por ejemplo, en compañías como The Coca-Cola Company, que acapara el agua para añadirle saborizantes y azúcar antes de embotellarla, o en Alphabet Inc., la empresa detrás de Google y que es descrita por Larry Page, uno de sus propietarios, como una “colección de compañías”. Llama la atención que entre varios planes, que él presenta como “ideas locas”, se formulen proyectos relacionados con la salud, como el de un dispositivo (lentes de contacto) para medir los niveles de glucosa, en colaboración con la gigantesca farmacéutica

<sup>9</sup> Ana Luisa Guerrero, *Los derechos humanos y los derechos del libre mercado en América Latina* (México: Bonilla Artigas/GIALC-UNAM, 2020), 25.

Novartis.<sup>10</sup> No obstante, los ánimos por producir dispositivos innovadores que se apliquen al campo del cuidado de la salud no amoran y así lo hacen ver otras compañías, como Verily (también de Google) que se especializa en biotecnología y que anhela ampliar el acceso a una mejor salud a más poblaciones. Eso es, al menos, lo que se lee en su página electrónica.<sup>11</sup>

Nobles deseos, como los de farmacéuticas con las cuales trabajan y que no son pocas; a ellas les han apoyado mediante la recolección y organización de datos para lidiar contra la Covid-19. Uno de esos proyectos, por ejemplo, tiene por objetivo recolectar información detallada acerca del modo en que el coronavirus afecta el sistema inmunitario inmediatamente después de que una persona haya salido positiva en una prueba. Esta labor se enmarca en el ambicioso proyecto Baseline, que involucra el uso de dispositivos, herramientas y tecnologías que lleven a una mejor salud, recordando al interesado que únicamente 500 de los 10 000 padecimientos conocidos hasta ahora tienen un tratamiento y que hay que buscar más.<sup>12</sup> Para ello, dicen, hay que mapear la salud humana, y con ello se refieren a toda la humanidad, aunque al momento de intentar unirse en calidad de voluntario aparecen requisitos que pocas personas pueden llenar, habida cuenta de los dispositivos móviles con los que se debe contar para compartir datos con los investigadores, o muestras de sangre, imágenes de radiología o expedientes médicos que deben hacerse llegar.

En cualquier momento es posible retirarse del ensayo clínico porque es un derecho establecido por la legislación norteameri-

<sup>10</sup> El proyecto fue abandonado debido a que los ensayos clínicos mostraron inconsistencias en la medición y correlación entre la concentración de glucosa en lágrimas y la presente en sangre. “Google Halts Glucose-Sensing Contact Lens Project”, *BBC News*, 19 de noviembre de 2018, en <<https://www.bbc.com/news/technology-46262520>>.

<sup>11</sup> Stephen Gillet, “The Promise of Precision Health”, 14 de marzo de 2022, en <<https://verily.com/blog/the-promise-of-precision-health>>.

<sup>12</sup> *Project Baseline* de Verily, en <<https://www.projectbaseline.com>>.

cana, lo que implica que, para participar en el mapeo de la salud de la humanidad, es imperativo residir en los Estados Unidos de América, lo que dispara la siguiente pregunta: ¿está ahí “toda la humanidad”? Como veremos, esta representación de lo que es lo humano, es decir, esa visión recortada de la humanidad, es excluyente; esto no es simple olvido, sino un borramiento intencional. De ahí que nos parezca pertinente, por causa del virus que azotó al planeta, iniciar con la revisión de esa miopía intencional, a través del instrumento que se aplicó a quienes participaron voluntariamente en los ensayos clínicos de las vacunas, y que conduce a una cuestión más compleja: el marco intercultural que también fue eludido y, más importante aún, el corrimiento desde el consentimiento informado hacia los procesos de consulta previa a las comunidades que no siempre considera los contextos culturales de modo ampliado. El carácter vinculante de ambos procesos (consentimiento informado y consulta previa) pone en evidencia la ineludible reflexión acerca de los derechos humanos que, si observamos el desarrollo exponencial del ámbito tecnocientífico, peligran ante la corrupción e impunidad de las esferas públicas y privadas.

En lo referente a ensayos clínicos o la investigación clínica, la forma de concebir el consentimiento informado se transformó en términos de los presupuestos, hasta cierto punto ideologizados, que llevaron a poner el acento en la urgencia planetaria por hallar una o varias vacunas, que permitieran salvar y proteger vidas. Con ello queremos decir que se utilizó el chantaje con argumentos cercanos a un “salvar a la humanidad”, que escondió el deseo de incrementar ganancias sacando provecho político y económico de la desgracia. El auxilio llegó, pero no a todos los seres humanos.

Así pues, entenderemos en las páginas por venir que no basta con considerar un catálogo de derechos humanos que, por cierto, está expandiéndose, sino que es precisamente su ampliación la que ha resultado de la necesidad de tomar en cuenta los contextos culturales en donde la vida, tanto social como en su sentido natural,

se experimenta. Con eso queremos decir que los derechos que se han concebido y formulado en el seno de sociedades tecnoindustriales no siempre encajan en otro tipo de agrupamientos sociales. Tampoco embonan, y así lo veremos, las nociones de bienestar o de justicia que, descontextualizadas, adquieren un significado que se impone a otras sociedades identificadas o, peor aún, desacreditadas en cuanto a sus ideas, creencias, normas y valores, añadiendo a la carga que trae consigo la estigmatización, un conjunto de acciones que objetiva y simbólicamente son muy violentas.

Esta imposición de nociones, pero también de prácticas, alteran severamente el curso de los procesos civilizatorios autónomos y abonan al odio enmascarado bajo la etiqueta de “daños colaterales” tenidos como indispensables y no forzosamente injustos. El *alterum non laedere* o deber de no dañar tiene que ser entendido como principio fundamental para el florecimiento de la vida pues, como señala Papayanis,<sup>13</sup> este deber “se proyecta sobre un combinado de normas preventivas y compensatorias” y, en tal sentido, llevan implícitas las nociones de culpa y negligencia.

También, y en ello habría que seguir a Papayanis, existe el riesgo de pensar que, si el agente que ocasiona un daño es capaz de otorgarle a la víctima una indemnización, entonces se torna incoherente el principio que ordena no ocasionar daños injustos al confundirse con uno de carácter secundario que sería el resarcimiento pues “el daño *no debió ocurrir*”.<sup>14</sup> Esto último es importante por cuanto revela también el deber de diligencia que:

ha de entenderse como una razón de primer orden para tomar precauciones, más allá de sus intereses o propósitos, y una razón de segundo orden para no actuar sobre la base de, al menos, alguna otra

<sup>13</sup> Diego M. Papayanis, “La práctica del *alterum non laedere*”, *Isegoría*, núm. 40 (2014): 24, en <<https://www.scielo.org.mx/pdf/is/n41/n41a3.pdf>>.

<sup>14</sup> *Ibid.*, 41. El énfasis es del autor, quien afirma que, al descartar el principio de no dañar y suplirlo por el derecho de la víctima a ser indemnizada, deja de tener sentido el derecho penal.

razón que se opone a que él adopte esas medidas. Es decir, si tiene un deber de diligencia tiene una razón protegida para tomar las precauciones correspondientes. Asimismo, el deber de diligencia exige tomar ciertas medidas para evitar daños a otros. Ordena al agente que intente no dañar, es decir, insta al agente a obrar con miras a que el daño no se produzca. A su vez, obrar con miras a que el daño no se produzca significa actuar por la razón de que la propia acción contribuye a que el daño no tenga lugar.<sup>15</sup>

De vuelta a nuestro tema, pero tomando en cuenta lo anterior, nos encaminamos al siguiente apartado dedicado al consentimiento que una persona brinda para ser médicamente tratada o intervenida, con la idea de que dicha intervención no debería ser vista sin tomar en cuenta el contexto en el que dicha persona se sitúa. La elección de la víctima de no ser dañada,<sup>16</sup> no se toma, en opinión nuestra, al margen del contexto en que las personas deciden con base en lo que culturalmente les significa “lo dañino”. Esto permitirá comprender los motivos que nos llevan a analizar el consentimiento informado y, más adelante, cómo la consulta previa a comunidades de vida que serán intervenidas lo ha enriquecido, al tiempo que se enfrenta a deliberados controles por parte de los Estados y de empresas que pueden, en último término, manipular o incluso engañar a las poblaciones en cuyos territorios se establecerán.

<sup>15</sup> Papayanis, “La práctica...”, 49-50.

<sup>16</sup> *Ibid.*, 48.



## 2. EL CONSENTIMIENTO INFORMADO

Es una práctica relativamente generalizada que las personas que se van a someter a un tratamiento médico signen su anuencia explícita en un documento que se conoce como “consentimiento informado” (en adelante CI). Se trata de una práctica que revela la enorme importancia que han venido adquiriendo el concepto de “autonomía” y la noción de “dignidad” en centros hospitalarios y de investigación biomédica que, amén de brindar servicios de atención a la salud, eventualmente albergan en sus instalaciones a especialistas dedicados a la experimentación científica y ensayos clínicos, entre otras actividades. Lo que veremos a continuación será la necesidad de considerar al CI como algo mucho más importante que un formato en el que se estampa una firma, esto es, como simple formulario burocrático para descargo de responsabilidades, o si ese documento puede servir como ejemplo de la toma de decisiones sobre el propio cuerpo, sea éste individual o incluso colectivo.

El CI, insistimos, no puede ser concebido como apenas un formulario que firman los pacientes (o sus representantes) o los voluntarios en ensayos clínicos; los términos que lo componen expresan acciones harto importantes: el consentir y el informar. Esto mismo significa que para estar de acuerdo con tal o cual procedimiento

médico o ensayo clínico es imperativo que quien verá intervenido su cuerpo esté plenamente informado para poder tomar una decisión razonada. Los intentos por mentir y las actitudes dolosas, sin embargo, están a la orden del día; no sólo ocurre que se mienta u oculte información —lo cual es ya un escándalo— sino que puede promoverse ese ocultamiento ya sea porque las normativas lo permiten con su debilidad, o simple y llanamente porque se obstruyen los procesos que respaldan el estar vigilantes del cumplimiento de las leyes, normativas y o reglamentos.<sup>1</sup>

Algo que debe subrayarse es el hecho de que médicos e investigadores no sólo trabajan en el sector público, sino que también lo hacen en el privado. Esta circunstancia vuelve a poner sobre la mesa a las empresas transnacionales porque, si bien es cierto que resulta más sencillo darle seguimiento a los procedimientos médico-administrativos de las instituciones públicas y verificar que se cumplan las normativas correspondientes, eso no significa que, al operar como sociedades anónimas, tengan derecho a hacerlo cubiertas por una opacidad total. Ciertamente es que pueden evitar el acatamiento de normativas emanadas desde el Estado, pero en ese caso requieren de complicidades que puedan evitar o dificultar el escrutinio público, es decir, violar la ley. Desde luego, dichas situaciones ocurren y suelen llevar a resultados desastrosos.

También es oportuno decir que el acceso público a procedimientos seguidos en ciertas labores investigativas emprendidas por consorcios privados puede verse obstaculizado, en especial cuando los investigadores reciben, además de su salario, el financiamiento

<sup>1</sup> Tristemente ilustrativo es el caso denunciado en México, referente a 500 cirugías experimentales en pacientes con hidrocefalia, a quienes se les colocó en el cerebro un dispositivo, en el Instituto Nacional de Neurología y Neurocirugía, sin su consentimiento informado. El caso llegó a la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) que lo catalogó y aceptó como crimen de lesa humanidad. “Hallan responsable a doctor que experimentó con 500 pacientes”, *La Jornada*, 24 de abril de 2023.

para llevar adelante sus proyectos, mismo que puede provenir —y a veces en porcentajes bastante altos— de fondos públicos. Por ello, es preciso que los organismos privados emitan directrices que estén apegadas a las disposiciones legales, además de facilitar los datos que permitan verificar que los derroteros de sus investigaciones no pondrán en riesgo los intereses públicos e incluso afectar los derechos humanos.

Pensamos que diversas investigaciones conducidas tienen por debajo de ellas unos criterios utilitaristas que apenas asoman, pero que no por ello deben ser consideradas como forzosamente dañinas. Otras, habida cuenta de su proyección futurista, como la colonización de Marte, pueden parecer inocuas; sin embargo, hay que incluirlas en la reflexión filosófica porque ayudan a plantear situaciones contradictorias. Si bien la compañía SpaceX, propiedad del magnate Elon Musk, colabora activamente con la NASA aportando toda clase de recursos para la exploración espacial, ¿qué criterios legitimarían prolongar la colonización bajo parámetros que, hemos visto y padecido, son propios de una modernidad que hace suyo lo que es de nadie? Aprovechamos, además, para referir al amplio abanico de la filmografía hollywoodense que desde *Alien: el octavo pasajero* (1977) hasta *Avatar* (2009 y 2022) suman al imaginario colectivo occidental sobre el buen y mal salvaje, la amorosa o vengativa naturaleza y las terribles consecuencias de poner en manos privadas la colonización de criaturas de otros mundos.

Además de los motivos esbozados —y otros en los que profundizaremos— el CI nos parece una ventana por la cual asomarnos a ver la compleja trama temática en la que se hilvana, es decir, su performatividad o capacidad de explicitar el reconocimiento de la dignidad humana en diversos contextos culturales. Esto último, lo consideramos de enorme importancia, habida cuenta de que el CI se enmarca en coordenadas históricas occidentales que reverberan a lo largo y ancho del planeta, refiriéndonos con eso a lo acontecido al término de la Segunda Guerra Mundial y, específicamente,

con el surgimiento de la ética biomédica que acompañó al Código de Núremberg,<sup>2</sup> el documento que expone lo siguiente:

- I. Es absolutamente esencial el consentimiento voluntario del sujeto humano.
- II. El experimento debe ser útil para el bien de la sociedad, irremplazable por otros medios de estudio y de la naturaleza que excluya el azar.
- III. Basados en los resultados de la experimentación animal y del conocimiento de la historia natural de la enfermedad o de otros problemas de estudio, el experimento debe ser diseñado de tal manera que los resultados esperados justifiquen su desarrollo.
- IV. El experimento debe ser ejecutado de tal manera que evite todo sufrimiento físico, mental y daño innecesario.
- V. Ningún experimento debe ser ejecutado cuando existan razones *a priori* para creer que pueda ocurrir la muerte o un daño grave, excepto, quizás en aquellos experimentos en los cuales los médicos experimentadores sirven como sujetos de investigación.
- VI. El grado de riesgo a tomar nunca debe exceder el nivel determinado por la importancia humanitaria del problema que pueda ser resuelto por el experimento de investigación.
- VII. Deben hacerse preparaciones cuidadosas y establecer adecuadas condiciones para proteger al sujeto experimental contra cualquier remota posibilidad de daño, incapacidad y muerte.
- VIII. El experimento debe ser conducido solamente por personas científicamente calificadas. Debe requerirse el más

<sup>2</sup> Se trata de un documento elaborado en 1947, tras la puesta en conocimiento de las atrocidades cometidas por médicos nazis en los experimentos que llevaron a cabo, utilizando seres humanos como meros instrumentos para alcanzar fines reprobables.

alto grado de destreza y cuidado a través de todas las etapas del experimento a todos aquellos que ejecutan o colaboran en dicho experimento.

- IX. Durante el curso del experimento, el sujeto humano debe tener libertad para poner fin al experimento si ha alcanzado el estado físico y mental en el cual parece a él imposible continuarlo.<sup>3</sup>

Conocidos eventos, como los casos que originaron el Informe Belmont durante los años de luchas por los derechos civiles en los Estados Unidos de América,<sup>4</sup> nos muestran el olvido parcial de la lección histórica: varias intervenciones, disfrazadas de un interés estrictamente científico (objetivo), llevaron a pintar raya entre el concepto de innovación y la noción de investigación, distinción esencial cuando se trata de experimentar con humanos en orden a evitar aspectos nefastos, como los que salieron a la luz al conocerse el estudio sobre sífilis realizado por el servicio de salud pública del gobierno norteamericano y la Universidad de Tuskegee, en Alabama.<sup>5</sup>

En el caso de la pandemia por Covid-19 ocurrió algo curioso —por decir lo menos— con los ensayos clínicos de preparaciones (algunas siguiendo viejas recetas, otras apoyadas en tecnología genética) que darían lugar a las vacunas. Y es que la convocatoria a

<sup>3</sup> Comisión Nacional de Bioética, Secretaría de Salud, México, *Código de Núremberg. Notas sobre experimentación en seres humanos*, en <[http://www.conbioetica-mexico.salud.gob.mx/descargas/pdf/normatividad/normatinternacional/2.INTL\\_Cod\\_Nuremberg.pdf](http://www.conbioetica-mexico.salud.gob.mx/descargas/pdf/normatividad/normatinternacional/2.INTL_Cod_Nuremberg.pdf)>.

<sup>4</sup> El reporte está albergado en la página de la oficina encargada de la integridad en la investigación del Departamento de Salud y Servicios Humanos del gobierno norteamericano, en <[https://ori.hhs.gov/education/products/mass\\_cphs/training\\_staff/RCRspan/RCRBelmontReport.htm](https://ori.hhs.gov/education/products/mass_cphs/training_staff/RCRspan/RCRBelmontReport.htm)>.

<sup>5</sup> Dicho experimento, que tomó cuatro décadas, consistió en registrar la evolución de la sífilis. 600 trabajadores rurales afroamericanos fueron enrolados, sin que se les informara acerca del estudio y, en consecuencia, sin que hubieran aportado su consentimiento explícito.

participar en dichas pruebas se realizó con la misma urgencia con la que emergían imágenes vetustas asociadas con el miedo a la naturaleza y con la alianza entre poderes fácticos amenazadores. Se agitaron las banderas contra China, al tiempo que se acusó a las farmacéuticas de querer inocular *chips* para, en complicidad con los “poderosos”, controlar las mentes de los terrícolas y, para rematar, modificar sus gametos.<sup>6</sup>

Aunado a lo que ocurría en el mundo de las representaciones, el distanciamiento social se legitimaba como única defensa ante la cercanía de la muerte, cuyos rondines entraban en franca contradicción con lo que la modernidad, artífice del plástico cuasi inmortal, había prometido. Sobre esa ilusión, nos dice la filósofa Ángela Sierra:

¿Los paraísos estarán definitivamente perdidos? Se han desvanecido en la niebla de la incertidumbre de una muerte presente que aparece incierta y aleatoria como una imagen invertida de un mundo sin límites. El descubrimiento del límite nos devuelve la imagen de lo que somos, seres-para-la-muerte. Y, ahora, sin costumbre de tratar esta limitación como parte de la cotidianidad, redescubierta como un malestar disimulado, se ha instalado la sensación, entre nosotros, de que vivimos en permanente peligro sin heroísmos posibles por nuestra parte. Nos hemos quedados solos ante nuestros propios límites individuales y colectivos. Resistir parece ser la única elección posible de heroísmo. O esconderse, cuando hasta ayer se nos decía “persigue tu sueño”.<sup>7</sup>

<sup>6</sup> Otros mitos comunes en los que se respaldan los detractores de las vacunas es que éstas contienen algunos de los siguientes ingredientes: conservantes potencialmente dañinos, tejidos (como células fetales de abortos), antibióticos, proteínas de alimentos, medicamentos, látex y metales (como aluminio). Varios argumentos, carentes de sentido común, se exponen y critican en la página oficial de los Centros para el Control y Prevención de Enfermedades (con la sigla en inglés CDC) de los Estados Unidos, posiblemente el país con el mayor número de casos de Covid-19 y, en general, de posiciones adversas a la obligatoriedad de las vacunas, en <<https://espanol.cdc.gov/coronavirus/2019-ncov/vaccines/facts.html>>.

<sup>7</sup> Ángela Sierra González, “Pandemia, geopolítica y democracia. ¿El futuro contra el presente?”, en *Pandemia, globalización, ecología: ¿Qué piensa la hermenéutica*

Es cierto que la persecución de los sueños —de las utopías, de las sociedades abiertas— pareció estancarse; pero la situación límite, es decir, el carácter mortífero de la pandemia y los estudios clínicos que demandaban velocidad respaldada en el CI permiten considerar a éste —aunque con prudencia— en calidad de huella a la vez que pista conducente a la recuperación de la dignidad secuestrada o, al menos, acentuado en los vectores que se expanden a partir de dicho documento: autonomía del sujeto, derecho al trato respetuoso, cuidado de la persona evitando toda discriminación, etc. También, hay que decirlo, el sujeto que signa el documento tiene derecho a información clara y suficiente que le permita consentir en participar en estudios clínicos, requisito ineludible que renovó las preocupaciones por establecer lo que se entiende por “buena ciencia”, un tema del mismo orden que el “buen vivir” al que se refieren constantemente las comunidades y naciones indígenas del continente.

El reporte Belmont aconsejó que, además de la información, se aplicara una perspectiva sobre la justicia. Así, en dicho informe se señala que la selección de sujetos de investigación no debe realizarse en función de su vulnerabilidad porque pueden ser manipulados. Pero también entró a la ecuación el binomio seguridad-confianza/riesgo-daño, muy afín al espectro de ideas que se formulan en el ámbito de las inversiones y que no siempre sale a flote; ideas que forman parte de una narrativa que heroiza al inversionista (sea o no dueño de los medios de producción) dotándolo de rasgos que lo arriman a la figura del valiente aventurero, dispuesto a cruzar anchos mares con tal de llegar a tierras tan ignotas como remotas para conquistarlas.

En esa misma línea y cercano al campo de la investigación biomédica, se encuentra también, anidando con fuerza en la conciencia del consumidor, el requerimiento de contar con información amplia sobre el modo en que se producen las mercancías, para

tomar decisiones éticas sobre los hábitos de consumo.<sup>8</sup> De hecho, si el CI es fruto de la confrontación al paternalismo médico, también lleva a pensar en el consumo ético desde un posicionamiento contra la publicidad engañosa y el despojo derivado de la actuación empresarial, situaciones que pasan a ser daños considerados colaterales en escenarios de gran inequidad como los nuestros.

Por lo anterior y en lo atinente al ámbito biomédico, recalquemos ciertas reflexiones concernientes a la manera en que se concibe el CI en algunos códigos éticos donde hallan su raíz, sin por ello olvidar los planes de desarrollo de grandes empresas dedicadas al negocio de la salud y el bienestar. De nuevo, merece la pena el recordatorio del Informe Belmont, relativo a una noción de justicia que demanda que los tratamientos descubiertos o mejorados tras un ensayo clínico no sean ventajosos sólo para los que pueden pagar por ellos, porque eso implicaría que el beneficio no llegará a quienes se encuentran en desventaja y verán vulnerada su autonomía en términos de no poder actuar consecuentemente con sus necesidades de salud, lo que impediría el libre desarrollo de su personalidad.

Sumado a lo anterior y de manera que pueda avanzarse en cuanto a la perspectiva intercultural, hay que considerar que el CI está diseñado desde un lugar —Occidente— que asume al individuo como absolutamente autónomo y por completo autosuficiente. Así pues, la propia noción y la acción de lo que implica el consentir puede significar distintas cosas, según el contexto cultural en que se exprese. De ese modo lo manifiesta Marcia Mocellin Raymundo quien, además, observa una tensión entre lo que algunos llaman “imperialismo ético” e “imperialismo cultural”: o bien se otorga mayor importancia a los llamados “valores universales”

<sup>8</sup> Sobre esa cuestión, vale la pena revisar las propuestas que Adela Cortina expone en *Por una ética del consumo. La ciudadanía del consumidor en un mundo global* (Madrid: Taurus, 2002). La filósofa española expone ahí que el consumo debería darse después de un debate público, en donde se discuta el grado de afectación que resulta de la producción de mercancías sobre la gente involucrada, para regular la oferta a partir de una demanda éticamente formulada.



o también puede hacerse de lado la genuina voluntad de un adulto que se ve aplastado por los valores de “su cultura”.<sup>9</sup>

Volveremos a esta cuestión, pero podemos adelantar que, en el caso de la práctica médica, tanto en investigación como en atención a los pacientes, es preciso tener una perspectiva de justicia que no sea hegemónica, sino que considere los contextos históricos y —sobre todo— las experiencias de injusticia tanto en el ámbito individual como colectivo, en los que no está garantizada la autonomía. Esto último lo sabemos y lo tenemos presente, pues es lo que acontece en nuestros países y sus territorios.

En cuanto a nuestra región se refiere, hay un camino andado que, lo decíamos antes, ha llevado a focalizar la atención en la autonomía; vale la pena, pues, echar un vistazo a ciertas cuestiones que se desprenden de ello. Es el caso, por mencionar un ejemplo, del proyecto de ley para un nuevo Código de Ética Médica en Colombia. Mendoza Villa y Herrera Morales, médicos anesthesiólogos, destacan que el CI es fundamental para respetar la autonomía del paciente.<sup>10</sup> No obstante, se presentan algunos problemas que van desde la ausencia de un trabajo interdisciplinar que permita, dicen, “un engranaje de equipos de trabajo y de procesos médico-institucionales”,<sup>11</sup> hasta la reforma que consideran necesaria para que el sistema médico sea capaz de cumplir lo que la jurisprudencia colombiana ha fijado en cuanto al CI: ser “*un proceso de ilustración continuada al paciente*”.<sup>12</sup>

<sup>9</sup> Marcia Mocellin Raymundo, *Consentimiento informado. Desde sus orígenes hasta las nuevas perspectivas bajo el marco intercultural* (México: Fontamara, 2013), 110-111.

<sup>10</sup> Juliana Mendoza Villa y Luis Andrés Herrera Morales, “El consentimiento informado en Colombia. Un análisis comparativo del proyecto de ley 24 de 2015 con el código vigente y otros códigos de ética”, *Revista CES Derecho* 8, núm. 1, (Medellín: 2017), 156-171, <<https://doi.org/10.21615/cesder.8.1.8>>.

<sup>11</sup> Mendoza y Herrera, “El consentimiento informado...”, 158.

<sup>12</sup> *Ibid.*, 157. Las cursivas son de los autores para enfatizar más adelante que “Para su ejecución, el médico debe partir del supuesto de la ignorancia del paciente en la materia. Además, debe ponderar un conjunto de factores como: el

Aunque lo anterior parece referir únicamente a la atención médica y no a la investigación, lo cierto es que la denuncia que expresan Mendoza Villa y Herrera Morales respecto a la dinámica intermediada, burocratizada y fragmentada del sistema médico es atinada porque la propia burocracia no ayuda, sino que obstaculiza, como lo pensamos, a la propia investigación biomédica, que sigue su propia marcha animada por el paternalismo que erosiona la “autonomía”. Más interesante, y hasta cierto punto controversial, es lo que plantean en torno a la atención médica en situaciones de emergencia, porque señalan que es necesario, en esas circunstancias excepcionales, “modular” la autonomía en el campo de la salud, con ello se refieren a que ciertos aspectos, como la falta de conocimientos por parte del propio paciente o su incapacidad para comprender lo que ocurre, pueden interferir en la atención que debe brindársele de inmediato. La propuesta que arrojan es interesante porque apelan a ponderar otros valores como la solidaridad y la confianza,<sup>13</sup> que a su vez permiten no concebir a los códigos de ética médica solamente desde lo punitivo, sino que su alcance traiga consigo el fortalecimiento de los temas bioéticos fundamentales, como la autonomía y la dignidad, así como la particular vulnerabilidad en la que se hallan quienes solicitan atención y cuidado médico, fragilidad que por supuesto es inherente a toda nuestra especie.

Otro Código de Ética Médica que nos ha llamado la atención es el de Costa Rica, de 2016, especialmente en la enunciación de sus principios que reproducimos a continuación:

---

grado de invasividad del tratamiento, la urgencia del mismo, los riesgos derivados de su demora, su estado de aceptación y evidencia clínica, su nivel de dificultad, las probabilidades de éxito, la afectación de derechos e intereses personales del sujeto al efectuarse el tratamiento, la afectación de derechos de terceros de no realizarse la intervención, la capacidad de comprensión del sujeto acerca de los efectos directos y colaterales del tratamiento sobre su persona, la existencia de alternativas terapéuticas y la posible renuncia del paciente a recibir información”. *Ibid.*, 158.

<sup>13</sup> *Ibid.*, 165.

Dos principios básicos tendrán que observarse en la consideración de los intereses del paciente:

I. Autonomía: los valores, criterios y preferencias del enfermo gozan de prioridad en la toma de decisiones, en virtud de su dignidad como sujeto. Este principio guarda inmediata relación con la cuestión del consentimiento informado de la persona actual o potencialmente enferma. Esto permite una relación más simétrica entre médico-paciente, alejando así el antiguo paternalismo médico.

II. Justicia: en el acto médico hay un tercer actor, la sociedad, en la que el médico y el paciente se insertan. En ella, todos los sujetos merecen el mismo respeto y deben reivindicar su derecho a la vida, a la salud y a la equidad en la distribución de los recursos sanitarios. El principio de justicia refiere a la obligación de igualdad en los tratamientos y, en lo que respecta al Estado, a la equitativa distribución de recursos para la sanidad, los hospitales, la investigación, etcétera.<sup>14</sup>

En este caso, es sumamente interesante la sustitución del binomio médico-paciente por un trinomio formado por médico-paciente-Estado, que nos lleva a pensar qué vías y procedimientos serán los más adecuados para hacer efectivo el derecho a la salud. En el caso colombiano esta mejora se incorpora al Proyecto de Ley 24 de 2015 y, como anotan los ya citados médicos, ahí se revela en toda su extensión:

Junto con el de la autonomía, los principios morales de beneficencia y justicia constituyen el trípode que sirve de base de sustentación a la

<sup>14</sup> Código de Ética Médica del Colegio de Médicos y Cirujanos de Costa Rica. Sistema Costarricense de Información Jurídica de la Procuraduría General de la República. Es muy importante tomar nota del artículo 151: “El médico no debe promover la investigación médica experimental en una comunidad, sin el previo conocimiento de ésta, el consentimiento informado de los participantes, la aprobación de las autoridades competentes y sin que el objetivo de dicha investigación sea la protección de la salud”.

ética médica actual. El paternalismo registrado en el Juramento Hipocrático, que caracterizó a la medicina durante veinticinco siglos, dejó de tener vigencia. El paciente superó su condición de incapacitado mental y moral para convertirse en un sujeto activo, con derechos legales; el médico a su vez continúa siendo el benefactor del paciente, pero no a contrapelo del querer de éste; y finalmente el Estado, que en cuestiones médicas no fue tenido en cuenta, asumió la responsabilidad de estatuir la salud como un derecho y de garantizar su vigencia, es decir, de actuar con criterio justo (Senado de la República de Colombia, 2015).<sup>15</sup>

En el marco de lo anterior, resulta muy pertinente la propuesta en la que ha venido trabajando hace años el filósofo chileno Ricardo Salas Astrain y que se desarrollará más adelante. Para él, como ya se hizo mención, es necesario partir de situaciones de injusticia vividas en contextos históricos específicos, si es que apostamos a una perspectiva de justicia que permita establecer qué es “actuar con criterio justo”. El llamado a una teoría del reconocimiento que lleve a apreciar la diferencia y la diversidad es de medular importancia cuando se mezclan fragilidad —de la especie— y derecho a la salud con una perspectiva intercultural.

Una cuestión adicional nos preocupa y es la que deviene de las crisis de salud pública y padecimientos en general, que no son ajenas a ser intervenidas por el poder de las empresas farmacéuticas y, no hay que olvidarlas, las compañías aseguradoras, cada vez más importantes desde que arrancó la privatización de la salud; en sus manos pueden caer historiales clínicos de individuos tanto como datos sensibles sobre la salud de comunidades enteras, lo cual pueden distorsionar —por injerencia privada o mala praxis médica— los objetivos del CI.<sup>16</sup>

Es en ese ámbito, opaco y privado, que el no superar los desafíos puede resultar en consecuencias muy graves para las personas

<sup>15</sup> Mendoza y Herrera, “El consentimiento informado...”, 159.

<sup>16</sup> *Ibid.*, 164.

que no han sido informadas por las aseguradoras y el personal médico, con la debida claridad, lo que debe hacerse tanto frente a pacientes y o sus familiares o personas cuidadoras, como también respecto de quienes participan voluntariamente en ensayos clínicos, estén o no afectados por algún padecimiento físico. La realidad, sin embargo, es que ello no ocurre en todos los casos, ya sea porque se enfrenta una situación que requiere de una inmediata y rápida intervención, o sencillamente porque se menosprecia a quienes se someterán a algún procedimiento experimental. De ahí que los puntos sobre las íes del CI se mantengan en el sentido de evitar este tipo de actitudes. Es el sentir de Mocellin Raymundo: “Algunos de los modelos médicos vigentes, impregnados de características paternalistas y hegemónicas, acaban por estructurar la atención de manera contractual y burocratizada, [...]. La discusión debería centrarse justamente en el *proceso* de consentir, y no restringirse al mero acto de firmar el documento”.<sup>17</sup>

Ahora bien, si enfocamos la atención en las pruebas o ensayos clínicos que requieren legal y éticamente de un consentimiento previo e informado, hay otros asuntos por considerar: el primero tiene que ver con explicitar si se hará uso de placebos y cómo se aclarará al participante que son útiles para la consecución de las metas establecidas en el proyecto de investigación; el segundo está relacionado con el tema de los costos que implicará la participación voluntaria en un ensayo o prueba clínica y quién deberá asumir tales gastos como, por ejemplo, una póliza que permita costearle al voluntario la atención médica que eventualmente requiera, sea porque el medicamento, dispositivo o vacuna no funcionó y efectivamente enfermó o aumentaron sus dolencias e incomodidades, o porque se presentaron a corto, mediano e incluso largo plazo, efectos secundarios que pueden, además, ser objetivos como también subjetivos. Un tercer asunto está relacionado con este último y los voluntarios deben tener información suficiente al respecto: ¿quién asumirá los

<sup>17</sup> Mocellin, *Consentimiento informado...*, 16.

gastos de traslado a las instalaciones donde se realizan las pruebas?, ¿qué documento será expedido y qué validez tendrá para justificar la ausencia de un trabajador que participa en una prueba clínica?, ¿cómo y en qué circunstancias se beneficiarán los participantes del éxito de la investigación? Habida cuenta de que, como hemos mencionado, buena parte de los ensayos clínicos están en manos de empresas privadas (incluso si participan entidades públicas como las universidades o centros de investigación) las preguntas anteriores no son superfluas y hasta podrían sumarse más al compendio, como las relativas a los dispositivos que se prueban: ¿habrá que devolverlos? Comprobar, por ejemplo, que un aparato mejora la audición en personas con problemas de ese tipo para luego arrebatárselos el dispositivo o hacerles pagar por él, sería de un cinismo francamente inaceptable, toda vez que la participación de voluntarios ha sido indispensable por no poder hacer uso, por ejemplo, de simuladores.

En cuanto a la experimentación con vacunas durante la pandemia, los grandes laboratorios ofrecieron, entre varias cosas, desde el pago de los desplazamientos a las instalaciones hospitalarias, hasta pólizas para asegurar a los voluntarios una atención médica de alto nivel en caso de requerirlo. Sobre esto, vale la pena mencionar que Sofía Reding Blase participó como voluntaria en las pruebas clínicas de la vacuna producida por la farmacéutica china Cansino, y que tales fueron las condiciones establecidas, de satisfactoria precisión, en el documento que firmó, manifestando por ello su consentimiento informado.<sup>18</sup>

Un aspecto por destacar de la participación es que el ensayo clínico requirió hacer uso de un placebo, es decir, de una sustancia salina visualmente idéntica a la vacuna. Todo el procedimiento se llevó a cabo de manera tal que ni el personal médico ni los voluntarios, pudieron distinguir qué jeringas contenían el placebo y cuáles

<sup>18</sup> El ensayo clínico estuvo a cargo del Instituto Nacional de Ciencias Médicas y Nutrición “Salvador Zubirán”, en la ciudad de México, y se llevó a cabo en diciembre de 2020.

las vacunas, pues la aplicación se realizó siguiendo un orden establecido de manera aleatoria por un programa informático. En este caso, la opacidad o ceguera aplicó tanto a investigadores como a voluntarios, levantándose el velo de la secrecía seis meses más tarde.

Si un ensayo clínico incluye placebos es para evitar sesgos o interpretaciones tendenciosas por cuanto ni el participante así como tampoco el investigador pueden distinguir entre el placebo y el medicamento experimental.<sup>19</sup> Hay que apuntar que quien recibe un placebo puede percibir efectos (positivos o negativos) que no son objetivos sino subjetivos, en la medida en que devienen de una acción simulada, lo que confirma la performatividad del placebo y su utilidad para la experimentación biomédica. Lam Díaz y Hernández Ramírez nos recuerdan que la palabra placebo viene del verbo *placere* cuyo origen se halla en un salmo que inicia con “*Placebo Domino in regione vivorum*” (“Yo complaceré al Señor en la tierra de los vivos”) que cantaban las plañideras contratadas en los funerales medievales. Según los autores mencionados, el término se asoció al concepto de “sustitución casi fraudulenta de lo real”. Hoy, por el contrario, el llamado efecto placebo rinde evidencia de la valía que socialmente se otorga al medicamento o procedimiento que simula ser, lo que puede explicarse por la obligación socialmente impuesta del bien-estar, y no porque en sí mismo tenga efectos terapéuticos.<sup>20</sup> Podríamos añadir que la idea de ser víctima de “fraude”, queda neutralizada en el propio CI.

Una precisión adicional que vale la pena hacer por los temas aquí tratados es que el uso de placebos, si bien no está considerado para el caso de proyectos de desarrollo económico —usualmente

<sup>19</sup> Véase el documento elaborado por el Comité de Ética en Investigación del Instituto Nacional de Ciencias Médicas y Nutrición “Salvador Zubirán”, Secretaría de Salud, México, 28 de diciembre de 2017, en <<https://www.incmnsz.mx/opencms/contenido/investigacion/comiteEtica/placebo.html>>.

<sup>20</sup> Rosa María Lam Díaz y Porfirio Hernández Ramírez, “El placebo y el efecto placebo”, *Revista Cubana de Hematología, Inmunología y Hemoterapia* 30, núm. 3 (2014): 215, en Reding, “Ética, consentimiento informado...”, 131.

de ingeniería en energías o hidráulicos— puede aparecer bajo la forma, sí, de engaño, según se realice la consulta previa a poblaciones a las que se ofrecería un efecto positivo para sus comunidades cuando el proyecto se concluya, sin que sea otra cosa más que un chantaje o mentira. En ese tenor, hay que recordar que un placebo es un no tratamiento, es decir, que objetivamente no aminora el sufrimiento, aunque así lo perciba quien lo recibe.

De igual manera, hay que sumar a esta percepción otra más, la de la incertidumbre que cunde mientras el velo de la secrecía no se levante y que puede ocasionar mayor sufrimiento (físico o emocional) que, como también se dijo antes, eventualmente encuentra remedio en la confianza que se deposita en el cuerpo de investigadores. Pero ¿qué garantiza que esa confianza sea genuina cuando existen representaciones de villanos encarnados en científicos que han perdido la razón? Basta echar una ojeada a historietas y filmografía de consumo juvenil para darse cuenta de la crisis de credibilidad por la que pasa la práctica científica, respaldada por escándalos de tratamientos inadecuados y medicamentos peligrosos, entre otras cuestiones.

Ahora bien, en cuanto a la investigación clínica se refiere, hay que destacar que otra narrativa que se movilizó, en el marco de lo que Ángela Sierra denomina “geopolítica del desasosiego”, estuvo reforzada con un glosario de términos bélicos que, dicho sea de paso, también dominó el relato sobre la insurrección popular en Chile y en Colombia (por ejemplo, *primera línea*). En ese contexto, el CI se revela como derecho que desafía y vence el desasosiego, a la vez que abre a la posibilidad de seguir confiando en prácticas científicas humanizadas, establecidas como medios para alcanzar una vida buena o, por qué no decirlo, también una buena muerte.<sup>21</sup>

<sup>21</sup> Merece la pena mencionar el conocido caso de Karen Ann Quinlan, quien a los 21 años quedó en estado vegetativo y cuya situación llevó a la Corte Suprema de Nueva Jersey a permitir que se retiraran los soportes de vida, tras escuchar



El punto anterior invita a pensar en el CI como respuesta afirmativa, pero en sintonía con el *locus* desde el cual los participantes manifestaron su anuencia en colaborar en las pruebas clínicas de vacunas pues, como ya se hizo mención, la figura del “conejiillo de Indias” se antoja de fácil equivalencia con el origen geocultural de quienes pusieron su torrente sanguíneo a disposición de los investigadores, lo que no puede más que llevarnos a invocar una tajante negativa a la instrumentalización de la voluntad. En esas circunstancias, se advierte la necesidad de pensar desde nuestras propias coordenadas, para precisar las referencias interculturales/ decoloniales que implican un pensamiento ético-político crítico y que obligan a deslizarnos hacia el derecho a la consulta previa. Antes de continuar por esa ruta cuya próxima parada es la consulta previa, es prudente enunciar algunas notas sobre el CI que resuman lo que pensamos al respecto.

Destaquemos primeramente que el instrumento por medio del cual un enfermo que requiere tratarse, o un voluntario que participa en ensayos clínicos, es un consentimiento explícito. El hecho de que sea firmado, aunque nuestra sociedad sea especialmente afectada a la escritura, no significa que su modificación o su cancelación sea imposible. Encontramos en ello la pauta para considerar al CI como un proceso que busca que toda persona involucrada en la esfera médico-sanitaria consiga tomar decisiones libres, informadas y razonadas, evitando caer en un paternalismo que se funda en el mayor aprecio por el saber tecnocientífico y el menosprecio por las personas. En tal sentido, el CI apunta a tratar al paciente o voluntario del modo que merece, al tiempo que favorece una mejor estimación del propio saber médico, sustentada en la confianza

---

la opinión del comité hospitalario de la institución donde se encontraba internada. Este caso, llevado en 1975, mostró la importancia de los comités de bioética en el ámbito de la atención médico-sanitaria. Véase Ignacio Maglio, “Comités de Bioética”, Ministerio de Salud de la República Argentina, en <<https://salud.gov.ar/dels/entradas/comites-de-bioetica>>.

emanada del diálogo y no de representaciones que sobredimensionan positiva o negativamente los objetivos de un saber especializado; esto es sin caer en idealizaciones del paciente o voluntario y tampoco del personal médico-sanitario.

Contextos biomédicos así deben robustecerse con una concepción antropológica que necesariamente incluye un enfoque intercultural, porque ningún individuo ni comunidad está al margen del cosmos u orden en el que se desenvuelve su propia historicidad. Experiencias vividas masivamente por millones de personas como lo son el sufrimiento y la incertidumbre tienen un significado que no escapa a coordenadas culturales, mismas que son intensas cuando se trata de consentir respecto a acciones que tendrán repercusiones en la vida de las comunidades por cuanto pueden verse comprometidos ciertos derechos colectivos significativos. Por lo tanto, y considerando que la evitación del sufrimiento se consigue cuando los derechos son debidamente respetados, habrá que intentar una aproximación a lo que significa desde el punto de vista antropológico.

Como proceso que es, el consentimiento informado requiere reconocer al otro en la extensión más amplia de la noción: el enfermo, el cuidador, el médico, el personal administrativo —sea público o privado—, así como también toda nuestra especie, en razón de compartir características físico-psíquicas que nos hacen vulnerables y de un mundo de la vida que otorga sentido a nuestra existencia y que no puede ser obviado. Esto nos lleva a pensar que el CI, en tanto proceso, puede verse enriquecido por las críticas que han hecho naciones y pueblos originarios al instrumento que les afecta, es decir, la consulta previa.

### 3. CONSULTA Y PARTICIPACIÓN INDÍGENA

Los Estados modernos deben garantizar, promover, proteger y respetar los derechos de todas las personas, de conformidad con los principios de universalidad, interdependencia, indivisibilidad y progresividad. En nuestros países —como en muchos otros— el incumplimiento de esta obligación ineludible se expresa en la concesión de permisos otorgados a particulares y conglomerados financieros para la puesta en marcha de diversos proyectos de ingeniería, cuya ferocidad corre paralela a su voracidad. Dado que se trata de proyectos que casi siempre afectan las vidas de las comunidades y de sus territorios, usualmente justificados con argumentos que priorizan los intereses nacionales, las minorías suelen pasar inadvertidas o, de plano, silenciadas mediante la persecución, el encarcelamiento y/o el asesinato de sus líderes o portavoces. Esta situación, por completo condenable, lleva a pensar que los Estados hacen caso omiso de los tratados y acuerdos internacionales a los que se han adherido. Es el caso, por mencionar el ejemplo más ilustrativo, del Convenio 169 de la OIT, mismo que establece que los gobiernos, con la participación de los pueblos indígenas, deberán asumir la responsabilidad de desarrollar una acción coordinada y sistemática con miras a proteger los derechos de esos pueblos y a garantizar el respeto de su integridad.

Sustentado en ese acuerdo y las luchas de los pueblos, surge el proceso de la consulta previa (en adelante CP) que involucra una acción cuya raíz es la buena fe que mueve a informar de manera culturalmente adecuada, con honradez y rectitud, a efecto de lograr el consentimiento de quienes se verían directamente afectados por la implementación de políticas gubernamentales o la actuación de entes privados. La CP “es el derecho de participación de los pueblos indígenas en situaciones que impliquen una afectación a ellos y a sus derechos. Es un método de reconocimiento de los pueblos como autónomos y con libre determinación para darles la posibilidad de definir sus prioridades para desarrollarse”,<sup>1</sup> por lo que debe asumirse una perspectiva intercultural antes de tomar decisiones de diverso tipo. La consulta previa debe cumplir con los siguientes criterios:

- *Libre*: no debe haber interferencias ni presiones.
- *Previa*: debe ser anterior a la adopción y aplicación de la medida legal o la administración nacional y a la ejecución del proyecto o actividad.
- *Informada*: se debe dar a conocer el objeto de la ley, decreto o proyecto a los posibles afectados.
- *Culturalmente adecuada*: se debe realizar a través de asambleas y de las instituciones representativas de cada pueblo indígena. Se deben tener en cuenta las peculiaridades de los pueblos, formas de gobierno, usos y costumbres, así como tener un diálogo intercultural con las partes.
- *De buena fe*: debe haber buena disposición, un diálogo equitativo, imparcial, con igualdad de oportunidades de poder influir en la decisión final, y con reconocimiento del otro como interlocutor válido, legítimo y en igualdad de condiciones.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Reding, “Ética, consentimiento informado...”, 141-142.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 142.

La CP como derecho colectivo por lo regular no está protegido cuando de proyectos empresariales se trata, por lo que se requiere de la tutela o protección desde el Estado. Para eso es necesario que las Constituciones expresen y defiendan el derecho colectivo a la CP, o como en el caso de Colombia, a través de la Corte Constitucional. Sobre eso llama la atención la Sentencia SU-383-2003,<sup>3</sup> dictada por acción de los pueblos amazónicos organizados, que sostiene y fundamenta la noción de consulta previa, en el autogobierno y la autonomía. La sentencia se nutrió de otras promulgadas con antelación, entre las cuales resultan esclarecedoras las dictadas en 1993 y 1998 por cuanto afinan la relación entre el reconocimiento de la alteridad y los derechos colectivos que se derivan.<sup>4</sup>

Una importante motivación de la Sentencia SU-383-2003 fueron las quejas sobre el uso de glifosato en aspersiones aéreas para acabar con cultivos ilícitos en la Amazonía, afectando con ese herbicida la salud de unos 86 pueblos indígenas, así como concepciones sobre la coca, la salud y el territorio. Debido a ello se emprendió una acción popular (medio procesal para la protección de los derechos e intereses colectivos) amparada en el artículo 88 de la Constitución Política de Colombia,<sup>5</sup> y la Ley 472 de 1998 que esclarece diversas cuestiones que nos interesan:

<sup>3</sup> En <<https://derechosenelterritorio.com/wp-content/uploads/2021/01/sentencia-su-383-2003.pdf>>.

<sup>4</sup> Reding, “Ética, consentimiento informado...”, 143.

<sup>5</sup> A la letra: “Artículo 88. La ley regulará las acciones populares para la protección de los derechos e intereses colectivos, relacionados con el patrimonio, el espacio, la seguridad y la salubridad públicos, la moral administrativa, el ambiente, la libre competencia económica y otros de similar naturaleza que se definen en ella. También regulará las acciones originadas en los daños ocasionados a un número plural de personas, sin perjuicio de las correspondientes acciones particulares. Así mismo definirá los casos de responsabilidad civil objetiva por el daño inferido a los derechos e intereses colectivos”.

El reconocimiento de la diversidad étnica y cultural en la Constitución supone la aceptación de la alteridad ligada a la aceptación de multiplicidad de formas de vida y sistemas de comprensión del mundo diferentes de los de la cultura occidental. Algunos grupos indígenas que conservan su lengua, tradiciones y creencias no conciben una existencia separada de su comunidad. El reconocimiento exclusivo de derechos fundamentales al individuo, con prescindencia de concepciones diferentes como aquellas que no admiten una perspectiva individualista de la persona humana, es contrario a los principios constitucionales de democracia, pluralismo, respeto a la diversidad étnica y cultural y protección de la riqueza cultural.<sup>6</sup>

Otros pasos hacia el reconocimiento de la alteridad los podemos ubicar en la Cartilla preparada por el Ministerio de Cultura de Perú sobre “El proceso de consulta previa”. En ella se establece que el proceso de información sobre la medida, consecuencias, afectaciones e impactos a los derechos colectivos tiene una duración de 30 a 60 días, tras lo cual el pueblo indígena evalúa y otorga su consentimiento o, si se da el caso, presenta una alternativa a la medida, con modificaciones a lo propuesto por el Estado, lo que lleva al siguiente paso de la consulta, que es el diálogo o conversación intercultural entre las entidades promotoras y líderes y lideresas del pueblo indígena. El procedimiento, cuya duración máxima es de 30 días, finaliza con la presentación del acta de consulta, en la que se detallan tanto los acuerdos como los desacuerdos, así como aquello que haya ocurrido durante la consulta. Finalmente, la Cartilla informa que la decisión última del Estado debe garantizar siempre los derechos colectivos de los pueblos indígenas.<sup>7</sup>

<sup>6</sup> Sentencias T-380 de 1993 M.P. Eduardo Cifuentes Muñoz, y T-652 de 1998 M.P. Ciro Angarita Barón, entre otras. Reding, “Ética, consentimiento informado...”, 144.

<sup>7</sup> El documento indica los pasos de la consulta previa y establece el proceso así: identificación de la medida, identificación de los pueblos indígenas u origi-

La CP, como derecho colectivo al diálogo intercultural, se sostiene en los principios de oportunidad (la consulta es previa a la aprobación de medidas administrativas o legislativas), interculturalidad, buena fe (un clima de confianza), flexibilidad (la consulta debe desarrollarse con procedimientos apropiados al tipo de medida legislativa o medida administrativa que se busca adoptar), plazo razonable (para que los pueblos indígenas u originarios conozcan la medida legislativa o medida administrativa que se les va a consultar), ausencia de coacción o condicionamiento y, por último, información oportuna para que los pueblos indígenas u originarios reciban toda la información sobre la medida a ser consultada, para poder expresar su punto de vista. El Estado tiene la obligación de brindar esta información desde el inicio del proceso de consulta y con tiempo suficiente.<sup>8</sup>

Señalemos que esos principios están establecidos para ser respetados por el Estado; pero no parece que se apliquen a empresas más que preventivamente, pues es secreto a voces entre los actores involucrados que sus proyectos se implementan ya que el camino ha sido liberado de obstáculos administrativos o legales. Cuando no es así, puede también darse el caso de que la CP sea sustituida por “negociaciones” con personas que dan su anuencia a nombre de una comunidad o colectividad que no representan. En esas circunstancias no sólo el consentimiento carece de legitimidad, sino que además deja al descubierto un menosprecio a la diversidad de concepciones acerca de la legalidad y el desarrollo. En ese sentido, expresa Gloria Amparo Rodríguez que:

---

narios, publicidad de la medida, información sobre la misma, evaluación interna sobre la información recibida, diálogo intercultural y toma de decisiones.

<sup>8</sup> Ministerio de Cultura. “Consulta previa: orientaciones para la participación de los pueblos indígenas u originarios” (Lima: 2015), 11-12, en <<https://centroderecursos.cultura.pe/es/registrobibliografico/consulta-previa-orientaciones-para-la-participacion-de-los-pueblos-indigenas-0>>.

En Colombia, la consulta previa ha sido considerada como un obstáculo para el desarrollo, evidenciando una contraposición de intereses con las visiones de desarrollo predominantes en el país. Esto ha llevado a la judicialización de los casos y a la reglamentación inapropiada de los procedimientos de consulta previa (ver Decreto 1320 de 1998), dada por la falta de entendimiento de su carácter de derecho fundamental, que va más allá de un simple procedimiento administrativo para legalizar los proyectos.<sup>9</sup>

Vemos con lo anterior que el espíritu de la CP es reconocer la diversidad de concepciones de la vida así como su protección, sin individualizar los derechos, es decir, concibiendo los derechos como propios de las personas y también de las colectividades. Lo anterior nos ofrece la posibilidad de diferenciar entre el consentimiento informado y la consulta previa: si bien subyace en ambos procesos el respeto a la autonomía, se distinguen en cuanto a la concepción de la misma: el CI se sostiene en la autodeterminación personal, mientras que la CP lo hace en términos de autonomía y autogobierno, por lo que se requiere identificar a los pueblos que serán afectados por una medida administrativa o legal, según los criterios señalados en el Convenio 169 de la OIT.

Por cuanto hace a las críticas, tanto del consentimiento informado como de la consulta previa entendidos como procesos, muchas de ellas van en el sentido de la manipulación o deliberada desinformación que se brinda a los potenciales interesados y que ocasionan fisuras en el tejido intersubjetivo, tanto de las familias como de las comunidades, que pueden llevar a conflictos cuando se pagan indemnizaciones por daños ocasionados, al no tener claridad de quiénes deberían recibirlas. Rivera García nos advierte

<sup>9</sup> Gloria Amparo Rodríguez, citada en Almut Schilling-Vacaflor y Riccarda Flemmer, *El derecho a la consulta previa. Normas jurídicas, prácticas y conflictos en América Latina* (Eschborn: Ministerio Federal Alemán de Cooperación Económica y Desarrollo, 2013), 33.



que, si bien es importante considerar el daño ocasionado al patrimonio, del análisis de las sentencias emitidas por la Corte Interamericana de Derechos Humanos (CIDH), se puede plantear que el daño:

constituye aquella afectación, en la esfera individual o colectiva, que menoscabe o provoque sufrimiento emocional, genere lesiones físicas o mentales que incidan en las relaciones sociales y la dinámica familiar de la víctima; la pérdida de los medios de subsistencia; la pérdida o detrimento de los ingresos de la víctima, así como pérdidas económico-patrimoniales como resultado de una acción u omisión que constituyan actos antijurídicos o violatorios de derechos humanos.<sup>10</sup>

En lo que sigue, se verá lo atinente al daño ocasionado por las empresas habituadas a operar en contextos de discriminación y racismo, así como de indolencia frente al sufrimiento que ocasionan con ciertas prácticas tecnológicas desarrollistas en las que suelen darle incluso cierto tono salvífico a la ingeniería avanzada de sus megaproyectos; en ese sentido, tampoco hay que olvidar que en el caso de la atención médica, se ha venido forzando el uso de tecnología médica sofisticada para tratar ciertos padecimientos y mostrar su potencial, sin que importe el dolor físico de pacientes o el sufrimiento de médicos sometidos al falso dilema entre avances tecnológicos y autodeterminación.

Por cuanto hace a los megaproyectos, hay que señalar que éstos pueden ser extractivos, agropecuarios, energéticos (el más conocido es el de infraestructura hidroeléctrica) y que suponen dimensiones inmensas no sólo en cuanto intervención generalizada de territorios, sino también inversiones millonarias. Ambas, inter-

<sup>10</sup> Esther Rivera García, “Dimensiones del concepto de daño según los criterios de la Corte Interamericana de Derechos Humanos”, *Revista Nuestra América* 7, núm. 14 (julio-diciembre de 2019): 217, en <<https://nuestramerica.cl/ojs/index.php/nuestramerica/article/view/e6508461>>.

vención e inversión, implican un escenario económico plagado de conflictos interculturales en la medida en que no sólo se modifica el territorio, sino también los modos de vida y de concebir a todos los seres vivos y su significado cultural.

Antes de dar paso a un ejercicio de reflexión al respecto, nos parece pertinente aclarar, así sea a grandes rasgos, lo que entendemos por interculturalidad pues, de lo contrario, no se comprendería la importancia que tiene una perspectiva que la considera no sólo como un ideal regulatorio; además de eso, la interculturalidad implica el acuerdo o consenso, como también el desacuerdo o disenso:

Nuestra concepción de ética intercultural, como búsqueda de este espacio de comprensión “entre-culturas”, supone una opción por la discursividad que valide un procedimiento definitorio de las reglas a partir de una modalidad contextual; pero esto implica como cuestión central definir el tipo de reglas en que se articula el lenguaje moral y en particular discutir acerca de la posibilidad de un nivel meta-ético que asegure su universalidad. Dicho de esta manera, la ética intercultural se gesta a partir de una comprensión del contexto como instancia dinamizadora de valores y normas que pueden universalizarse, pero siempre manteniendo un vínculo con sus orígenes parciales.<sup>11</sup>

Al modo de la arquitectura, si se nos permite una última analogía, que trata de ubicar en el espacio el adentro y el afuera, así como generar transiciones o mediaciones, la perspectiva intercultural permite la flexibilización de lo moldeado y deja a salvo la posibilidad de que lo interior y lo exterior se fusionen cuando así se requiera, no sólo por experimentar estéticamente tal circunstancia sino también éticamente, lo que protege de un cierto tipo de

<sup>11</sup> Ricardo Salas Astrain, *Ética intercultural. Ensayos de una ética discursiva para contextos culturales conflictivos. (Re) lecturas del pensamiento latinoamericano* (Quito: Abya-Yala, 2006), 66.

multiculturalismo que, cada vez más, se asienta en las industrias culturales.

En opinión nuestra, el multiculturalismo es sobre todo un gesto que, enarbolando la tolerancia como valor y dejando en segundo plano la justicia, tiende a instrumentalizar la diversidad cultural, sobre todo en la esfera del mercado, lo que reduce su importancia en el espacio público. Es decir, que la pluralidad de culturas es sólo considerada como valiosa si puede sacarse de ella alguna ventaja material y, en tal sentido, los saberes de otras culturas son instrumentalizados, amén de su tropicalización condensada en productos para cierto tipo de consumidor, que busca calmar su afán por lo exótico a través del turismo, la gastronomía, la farmacoestética y otras áreas que siguen siendo exploradas por los mercados globales, situación que nos lleva a pensar en un multiculturalismo *boutique*, que no garantiza el ejercicio de la ciudadanía y mucho menos resistir y sobrevivir a la dominación y la transfiguración de las culturas.<sup>12</sup> Lo anterior nos muestra la prevalencia de un contexto asimétrico de poder económico y político porque, en estricto sentido, la diversidad de culturas no han participado en el diseño del espacio público sino que, en el mejor de los casos, sólo han sido objeto de etnografía por los especialistas y publicistas.

Entre las condiciones necesarias para la resolución pacífica de conflictos que se generan debido a la multiculturalidad, nos hemos acercado a tres ideas clave de León Olivé; este filósofo mexicano condensó las exigencias de una sociedad democrática multicultural en el establecimiento de normas, de instituciones y de mecanismos que: *a)* favorezcan las relaciones interculturales en un contexto de justicia social, respetando y alentando la autonomía de los pueblos, incluyendo el acceso efectivo al control de sus recursos materiales; *b)* promuevan las prácticas de democracia participativa y *c)* faciliten el aprovechamiento del conocimiento —incluyendo el cien-

<sup>12</sup> Véase a Sofía Reding Blase, *Ética e interculturalidad en América Latina* (México: CIALC-UNAM, 2012).

tífico y tecnológico— para el desarrollo económico y cultural de todos los pueblos.<sup>13</sup>

La interculturalidad, como vemos, es un ideal de convivencia pacífica entre los diversos grupos humanos, aunque es cierto que resulta complicado de alcanzar. Habría que considerar que un contexto intercultural es un espacio de participación público en que los dialogantes se encuentran compartiendo sus concepciones sobre la vida y los modos de ser en que se sustentan; requiere de habilidades como la tolerancia, el reconocimiento y la consideración respetuosa de la diversidad, que permitan un conocimiento mutuo. La interculturalidad implica establecer soluciones consensuadas sobre los desafíos que plantea la convivencia, así como también los desacuerdos, pues nos abren a solucionar retos, o bien observarlos bajo nuevas perspectivas respecto de lo que se considera, monoculturalmente, el desarrollo y el buen vivir.

Para resguardar este espacio democrático plural es clave no sólo ejercitar la tolerancia y la apertura a las otras formas de ver, valorar y creer, sino que debemos asumir las exigencias de un pensar utópico y pluritópico como el que propone el pensamiento latinoamericano. En tal sentido, la interculturalidad debe considerarse como pieza clave del diálogo de saberes, para esclarecer nociones o ideas respecto de lo que se entiende por pobreza, hambre y enfermedad, tal como se les piensa y enuncia desde la singularidad de cada grupo social, con la finalidad de comprender de manera pertinente su significado cultural. En este punto, pareciera que los análisis de las culturas se oponen a los análisis económicos, diluyendo las identidades, desconociendo los nichos geoculturales y negando la fuerza de las memorias combativas de los contextos sociohistóricos, considerándolas como meras “tradiciones envejecidas de lucha” o acciones sin norte llevadas a cabo por pobla-

<sup>13</sup> Véase León Olivé, *Interculturalismo y justicia social. Autonomía e identidad cultural en la era de la globalización* (México: Programa Universitario de Estudios de la Diversidad Cultural y la Interculturalidad-UNAM, 2004).

ciones y sectores “abyayalistas” que se resisten a vivir de acuerdo a un modelo de desarrollo al que se lo considera responsable de conducir al despojo, la rapiña y la vida colonizada.

Por lo anterior, hay que subrayar la importancia que tiene el diálogo intercultural para la consecución de un desarrollo sostenible, en especial en dimensiones relativas a la producción de energía, extracción de minerales, factorías, actividades agrícolas y ganaderas y manejo del agua, entre otras, que suelen afectar de manera negativa no sólo el medio ambiente, sino también a millares de comunidades y personas que se ven privadas de un porvenir acorde con sus nichos culturales. Truncar los procesos civilizatorios autónomos, en aras de avanzar en el ámbito tecnocientífico, es una apuesta arriesgada e imprudente incluso si se consideran compensaciones por los daños que eventualmente se ocasionan; los efectos nocivos pueden ser incalculables e ir desde el severo deterioro de la biodiversidad e incremento del calentamiento global, hasta la pérdida de la diversidad cultural, el patrimonio tangible e intangible, mayores conflictos en zonas afectadas y violencias de diverso orden.

No hay manera de pensar en una democracia si no se consideran acuerdos y desacuerdos. Sobre éstos, hay que recordar que se presentan como anomalías que, presuntamente, ponen en riesgo al sistema económico o el *statu quo* de los poderosos, cuando en realidad pueden mostrar que en determinadas circunstancias plantean desafíos que nos empujan a buscar otras soluciones creativas. Sería el caso, por poner un ejemplo, de posiciones asumidas por ciertas minorías religiosas que se rehúsan a someterse a procedimientos médicos y cuya negativa impulsa a buscar soluciones alternativas que amplían el espacio de decisiones disponibles.

Ahora bien, es precisamente en esa dimensión que se abre el apetito más feroz de las empresas e inversionistas, quienes, salivando en exceso, ubican los sitios donde se hallan grandes cantidades de recursos, impulsan acuerdos, legislaciones y normativas que los vuelvan disponibles. Tal es el caso de los recursos forestales e hí-

dricos de países latinoamericanos, sobre lo cual se abundará más adelante, pues prevalece una estrecha visión respecto del significado que tienen los territorios para las poblaciones indígenas. Por lo pronto, aunque en ese contexto, es conveniente sobrevolar por los mecanismos de la CP establecidos en 2013.

Un ejemplo valioso para acercarse a la problemática es la empresa forestal en Chile y que se encuentra en otras latitudes, en la que se entrecruzan *commodities* y derechos de pueblos indígenas; es el plan formulado por el Ministerio de Agricultura para el periodo 2015-2035 y que incluye la creación de un Consejo de Política Forestal de carácter consultivo.<sup>14</sup> En dicho documento chileno se establece, además de la ruta que deberían seguir los actores sectoriales, la forma en que se tiene que concebir y tornar operativo el Convenio 169 de la OIT. En estricto sentido, se busca “una relación basada en el diálogo de buena fe con las comunidades de los pueblos indígenas, a fin de lograr acuerdos que permitan generar un desarrollo coherente con los derechos que derivan de la pluriculturalidad del país, considerando la consulta y participación libre, consentida e informada”.<sup>15</sup>

Resulta interesante que uno de los varios objetivos de la política forestal chilena contemple la necesidad de hacer comprender el significado y los alcances del “diálogo de buena fe” (actuando de manera leal y correcta, con debida diligencia). Se desprende de dicho objetivo una meta que desea alcanzarse para 2035 y que llama la atención por no reflejar más que una dimensión económica, en la que el resultado ideal queda plasmado así en el documento sobre política forestal del Ministerio de Agricultura: “El Estado y el sector productivo forestal se relacionan formalmente con las comunidades indígenas y campesinas, utilizando mecanismos ins-

<sup>14</sup> En <<https://www.conaf.cl/wp-content/uploads/2020/12/6-Politica-forestal-2015-2035.pdf>>.

<sup>15</sup> Objetivo de impacto 3.2. Política Forestal de la Corporación Nacional Forestal, *Ibid.*, 45.

titucionalizados y aceptados por todos, aplicando los acuerdos y compromisos basados en el respeto a estándares establecidos en los tratados internacionales y reconocidos en el país”.<sup>16</sup>

Forman parte del Consejo de Política Forestal representantes del sector gubernamental y empresarial, así como de las ONG y pueblos originarios de Chile. Sobre éstos hay que destacar que su representación (e incluso su propia existencia) está mediada por la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI). De hecho, el plan formulado (no hay que dejar de lado ese punto) está sustentado en la Constitución Política que se estableció en la dictadura y en la que los movimientos sociales chilenos han intentado infructuosamente hacer modificaciones en estos últimos cuatro años.

Queremos detenernos en los aspectos anteriores, para exponer la concepción neoliberal que atraviesa el documento, y observar si hay alguna intersección entre la política forestal y los procedimientos a seguir para una consulta previa e informada a pueblos originarios, aunque tomando en consideración que el sustento de todo plan de desarrollo es, desde luego, la Constitución Política que se estableció durante el régimen militar. Este punto no debe dejarse fuera de la mira porque sabemos que, si bien se le han hecho importantes reformas, modificaciones y actualizaciones, no deja de ser una legislación formulada bajo principios del neoliberalismo al que Chile todavía sirve de laboratorio, y que dicho modelo se encuentra a la base de la institucionalidad de la república. En ese contexto la antropóloga chilena Noelia Carrasco considera revelador que el artículo 19 asegure los derechos referidos a actividades económicas, a la no discriminación arbitraria en materia económica y el dominio de toda clase de bienes, salvo los comunes. Existe la posibilidad, por supuesto, de otorgar concesiones de exploración y

<sup>16</sup> “Política Forestal 2015-2035”, Ministerio de Agricultura, Gobierno de Chile, 45, en <<https://www.conaf.cl/wp-content/uploads/2020/12/6-Politica-forestal-2015-2035.pdf>>.

explotación y en tal sentido es pertinente analizar los procedimientos para la CP, dado que los derechos de los pueblos pueden estar amenazados por esas concesiones.

Entre los efectos nocivos, como ocurre en otras latitudes, se encuentra la obstaculización de la libre y legítima expresión de pueblos y comunidades sobre aquello que pudiera causar daños en sus territorios, sistemas productivos y, por supuesto, en su dimensión simbólica. Los registros realizados al respecto indican, por ejemplo, que los reasentamientos derivados de megaproyectos hidroeléctricos no sólo ocasionan severos daños medioambientales, sino que afectan el modo en que se está en el mundo biocultural y se vive en él, también cuando se ha perdido la vida. De ello dejó constancia la pandemia, al evitar y prohibir ceremonias fúnebres que clausuraron la posibilidad de vivir el duelo mediante ritos que precisan de una participación comunitaria. De la misma manera en que proyectos hídricos dejan bajo el agua las viviendas de quienes siguen vivos, el sufrimiento emocional que ocasiona la inundación de cementerios y sitios ceremoniales es profundo, pero es considerado “colateral” y no calculable, salvo que se requiera el pago de una indemnización, sin duda difícil de calcular.<sup>17</sup>

<sup>17</sup> Si bien la inundación de cementerios no siempre ocurre, queremos transcribir las palabras de un afectado pehuenche por la presa Ralco, ubicada en el sur chileno y sobre la que trataremos más adelante, recogidas por Domingo Namuncura: “Hay un cementerio y un lugar donde juegan todas las amistades, pero no va a quedar tapado de agua. Pero yo creo que con el tiempo esto se va a derrumbar y los finados van a andar nadando en el agua [...]. Yo tengo 71 años, soy nacido y criado en Ralco Lepoy y mis viejos están todos en el cementerio. Estoy triste... tener que dejar la tierra... Pero como Endesa nos urge tenemos que irnos. Finalmente yo insisto, ¿por qué no están todas las ofertas que nos hizo Endesa a través de don Armando Illanes?, o sea, la leña, el agua para tomar y comer... Yo, en realidad no quiero que Endesa haga la represa. Firmé porque Endesa nos obligó a venir a la notaría”. Domingo Namuncura, *Ralco: ¿represa o pobreza?* (Santiago de Chile: LOM, 1999), 112, en <[http://bibliotecadigital.tamaulipas.gob.mx/archivos/descargas/ddb1dde1a\\_ralcorepresaopobreza.pdf](http://bibliotecadigital.tamaulipas.gob.mx/archivos/descargas/ddb1dde1a_ralcorepresaopobreza.pdf)>.



Esto parece indicar que las consultas previas, incluso informadas, se realizan a través de interacciones marcadas por la desestabilización y la perturbación de los modos tradicionales de vida y la incertidumbre respecto del futuro. En esas condiciones, la consulta puede forzar a la aceptación de un sufrimiento social en aras del bien de la mayoría que, presumimos, no se ocupará de ello por motivos que van desde el desdén hasta la falta de empatía. No obstante, así como ocurre en el caso del consentimiento informado, la consulta previa a pueblos originarios y comunidades es perfectible.

En cuanto al procedimiento de la consulta propiamente dicha, ésta tiene su origen en la Ley 19253 de la República de Chile, que establece normas sobre protección, fomento y desarrollo de los indígenas, y crea la CONADI.<sup>18</sup> En ella se afirma la importancia de las etnias mapuche, aimara, rapa nui o pascuenses, la de las comunidades atacameñas, quechuas, collas, diaguita y chango del norte del país, las comunidades kawashkar o alacalufe y yámana o yagán de los canales australes, valoradas todas por el Estado (al menos en el papel) por ser parte esencial de las raíces de la nación chilena. Ahora bien, llama la atención que la identificación como indígena dependa en buena medida del Estado, pues es quien reconoce la filiación (y un apellido indígena de al menos tres generaciones) aunque se establece la posibilidad de la autoadscripción debida a, por ejemplo, el matrimonio y la adopción. En cualquier caso, es el Estado quien reconoce el carácter indígena de una persona, mediante certificación expedida por la CONADI. Así las cosas, se establece un prerrequisito para la consulta previa e informada, pues ésta se dirige a personas cuya cualidad de indígenas esté certificada.

Tierras indígenas y derechos de aguas encuentran en esta ley chilena una singular y pobre manera de ser percibidas, no como

<sup>18</sup> Ministerio de Planificación y Cooperación. Ley promulgada en 1993 y modificada en 2020, en <<https://www.conaf.cl/wp-content/uploads/2020/12/1-LEY-Ind%C3%ADgena19.253.pdf>>.

parte del universo simbólico de los pueblos y comunidades, sino en calidad de bienes registrables como propiedad y dejando de lado cualquier clave cultural, con lo cual en caso de controversias se presentan diversos problemas. Así pues, la obligación de legislar conforme al Convenio 169 de la OIT a partir de la adhesión del Estado chileno demanda un reglamento que sea coherente con la legislación.<sup>19</sup> Sobre ello, destaquemos algunos niveles de necesaria reflexión: el primero tiene que ver con la adhesión al Convenio y que de suyo implica el deber de dialogar con los pueblos indígenas para fortalecer la confianza recíproca entre los actores. Este gesto, sin embargo, requiere del reconocimiento mutuo y una mirada atravesada por lo intercultural.

En la reglamentación de la CP resulta claro que existen medidas legislativas o administrativas susceptibles de impactar sobre los pueblos indígenas, de manera significativa y específica, afectando el ejercicio de sus tradiciones y costumbres ancestrales, prácticas religiosas, culturales o espirituales, o la relación con sus tierras; pero lo cierto es que el modelo de desarrollo (no pactado interculturalmente) se muestra con claridad en la medida en que se consideran medidas de mitigación, compensación o reparación que se presenten para hacerse cargo de los efectos. Esto significa que ciertos proyectos, en especial aquellos que suponen altísimas cifras provenientes de inversionistas internacionales, se aparejan con la idea de la inevitable victimización en favor del progreso, sea bajo la forma de desplazamientos forzados o la desaparición de sujetos y espacios de deliberación y diálogo. De alguna manera, es como si las grandes empresas multinacionales merecieran tener el poder por haber comprado los derechos que afirman tener, al tiempo que la legislación les permite pagar por los destrozos que clausuran el porvenir de muchas comunidades humanas. En este sentido,

<sup>19</sup> Decreto 66 que regula la consulta indígena, en <<https://www.conaf.cl/wp-content/uploads/2020/12/5-Decreto-66-Aprueba-el-Reglamento-que-regula-el-procedimiento-de-Consulta-Indigena.pdf>>.

la consulta previa parece ser un artilugio para legitimar el hecho de que la carga más pesada recaiga sobre los pueblos originarios estigmatizados y racializados para legitimar con ello las enormes ganancias económicas obtenidas a partir de bienes y servicios que se han producido a costa de sufrimientos sociales.

Esta dolorosa circunstancia nos obliga a reflexionar de manera situada, es decir, a partir de sitios o “zonas de sacrificio”, así llamadas porque se exige a las personas “una ofrenda para alcanzar un bien superior, un bien universal, con connotaciones morales, casi heroicas”.<sup>20</sup> En estricto sentido, esta noción de sacrificio implica que la víctima es responsable del desorden y que la violencia que se ejerza sobre ella es la única vía para restablecer el orden; esto reafirma la opinión de René Girard, en el sentido de que el sacrificio se lleva a cabo mediante rituales organizados de tal manera que se haga visible lo menos posible el asesinato de la víctima.<sup>21</sup> El argumento justificatorio del sacrificio, es decir, aquello que lo motiva y fundamenta, es el arrojado mostrado por las empresas que, en un tono mesiánico, prometen la solución a problemas precisos (como la demanda de energía o de alimentos) y lo cumplen de manera intensiva, mostrando sus destrezas en el dominio sobre la geografía y borrando del paisaje a las comunidades que habitan los territorios intervenidos. El orden que establecen, así lo presentan, es fruto de un prodigio, que exigió y legitimó el sacrificio.

Esto nos conduce a pensar que el análisis por realizar debe necesariamente partir de un *locus patiens* por el sufrimiento experimentado, y que ello aplica, en demasía, tanto en la dimensión médico-sanitaria con el consentimiento informado, como en lo referente a la consulta previa. En ambos casos, parece legitimarse

<sup>20</sup> “Once zonas de sacrificio en América Latina”, *Revista Biodiversidad, Sustento y Culturas*, núm. 110 (octubre, 2021): 30-39, en <<https://grain.org/system/categories/pdfs/000/000/571/original/Biodiversidad%20110%20WEB1.pdf>>.

<sup>21</sup> Véase René Girard, *El sacrificio*. Trad. de Clara Bonet Ponce. Rev. y versión de Ángel J. Barahona Plaza y David García-Ramos Gallego. (Madrid: Encuentro, 2012).

el sufrimiento y la destrucción de espacios vitales sostenida en una noción de sacrificio, que según el caso sería entendido:

1. Como una negociación entre actores, atravesada por relaciones de poder, en la que uno gana a expensas del otro. Se establece un escenario “esto o lo otro” que calibra proyecciones de crecimiento económico, generación de empleos, incrementos de riquezas, en contra de la conservación de ecosistemas, economías locales o el bienestar de la comunidad.
2. Como la transformación destructiva de la naturaleza “en riqueza sin que sean evidentes las fricciones” por medio de la naturalización de la violencia. Se producen daños irreparables a través de transformaciones suaves con narrativas dominantes de riqueza y desarrollo. Parte de argumentos que se centran en hacer al sacrificio invisible y desestimar las críticas.
3. Es la imposición de un falso interés nacional, que obliga a rendirse por algo más alto, más valioso y bueno para la sociedad.<sup>22</sup>

Puestas así las cosas, nos encaminaremos hacia la exposición y crítica de los proyectos que vienen desarrollándose en Chile, ello por dos motivos: en primer lugar porque, se sabe ya, el neoliberalismo obtuvo enormes ventajas para instalarse durante la dictadura militar, lo que vuelve notablemente emblemáticos al modelo neoliberal chileno implantado a la fuerza y a sus efectos. En segundo lugar, y considerando los resultados muchas veces catastróficos en términos de deterioro del tejido social y medioambiental, Chile es

<sup>22</sup> Elizabeth Bravo (ed.), *Zonas de sacrificio en América Latina. Vulneración de derechos humanos y de la naturaleza*, “Introducción” (Luxemburgo: Action Solidarité Tiers Monde-ASTM, 2021), 7, en <<https://www.naturalezaconderechos.org/wp-content/uploads/2021/09/ZONAS-DE-SACRIFICIO-FINAL.pdf>>.

un país donde los diversos movimientos sociales de defensa de los territorios ilustran las formas de analizar críticamente el modelo neocolonizador, integrista, asimilacionista y etnofágico, así como las dificultades para el reconocimiento constitucional y político de las prácticas de resistencia, propuestas de desmontaje y descolonización de los paradigmas del capitalismo y la modernidad eurocentrada.

#### 4. LOS CONFLICTIVOS MEGAPROYECTOS FORESTALES E HIDROELÉCTRICOS

La consulta previa, lo hemos visto, aunque inserta en diversas normativas de nuestros países, no ha impactado en las prácticas empresariales de manera conveniente para los pueblos indígenas. Por el contrario, prevalece en la cúpula empresarial y en los círculos de inversionistas una visión del otro que es odiosa por cuanto muestra los pasos de gigante que hay que dar para eliminar las variadas formas de discriminación.

El aspecto crítico que nos interesa de las economías latinoamericanas consiste en que, en efecto, un modelo neoliberal de la economía que preconiza y defiende en los grandes proyectos de explotación de recursos del medio ambiente no respeta los modelos propios de vida y de satisfacción de las necesidades, lo que se denomina entre los pueblos indígenas, “el buen vivir”. Consideremos algunos ejemplos concretos de cómo opera esta colisión de modelos de desarrollo en el Wallmapu chileno, a partir de investigaciones etnográficas y antropológicas que se plantean los desafíos ambientales de los megaproyectos de las multinacionales forestales y de las represas hidroeléctricas y centrales de paso.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Véase Jesús Antona Bustos, *Los derechos humanos de los pueblos indígenas. El Az Mapu y el caso mapuche* (Temuco: Ediciones Universidad Católica de Temuco, 2015); así como Hernando Silva y Felipe Guerra, *Derechos humanos y pueblos indí-*

Esos megaproyectos, si bien son defendidos porque enarbolan la bandera del desarrollo, no lo conciben más que desde un punto de vista: se trata de un modelo que se impone con la verticalidad que caracteriza toda colonización. Y es que, al llegar a cierta zona, el colono la hace suya sin miramientos de ninguna índole: no existe para él la posibilidad de que haya personas merecedoras de un trato digno, solamente hay recursos. No es de extrañar, en tales circunstancias, que los daños ocasionados por su instalación vayan de las amenazas y el desplazamiento forzado hasta el asesinato de líderes ambientalistas, con tal de darle estabilidad a los planes millonarios de inversión, dejando al descubierto las trampas que entraña la narrativa desarrollista.

Si bien dedicamos más adelante una reflexión al respecto, por ahora quisiéramos dar por sentado que planteamos una crítica a la colonialidad y no solamente a la ocupación de territorios y su modificación,<sup>2</sup> lo que nos remite, ciertamente, al primer colono europeo en cuyo apellido, según afirmaba fray Bartolomé de Las Casas, anidaba una misión universal: Cristóbal Colón. Tarea o propiamente empresa que significó establecerse en un lugar ajeno, pero no al modo del trashumante, sino al amparo de imperios y/o Estados que planificaron hacerlo a lo largo y ancho del orbe conocido y por conocer, dando forma a la configuración sociopolítica llamada modernidad, que pensamos tiene un particular atributo que Quijano llamó la colonialidad y que: “se constituyó en la piedra fundacional del patrón de poder mundial capitalista, colonial/moderno y eurocentrado”.<sup>3</sup>

---

*genas en Chile hoy: las amenazas al agua, a la biodiversidad y a la protesta social* (Temuco: Observatorio Ciudadano, 2017), 31-50.

<sup>2</sup> Josef Estermann, “Colonialidad, descolonización e interculturalidad. Apuntes desde la filosofía intercultural”, *Polis, Revista Latinoamericana* 13, núm. 38 (Universidad de Los Lagos: 2014), <<http://journals.openedition.org/polis/10164>>.

<sup>3</sup> Aníbal Quijano, “¡Qué tal raza!”, *Debate Ecuator*, núm. 48 (Quito: diciembre de 1999): 141-152.

Nos dice J. Estermann que en un sentido económico y político la “colonialidad”: “es el reflejo de la dominación del sector extractivo, productivo, comercial y financiero de los estados y sectores ‘neo-colonizados’ (‘Sur’) por parte de los países industrializados (‘Norte’)”,<sup>4</sup> lo que obliga a reflexionar sobre un aspecto general, el extractivismo, que toma forma en la industria forestal porque, en especial en Chile, hay un fuerte debate acerca de los efectos de ésta para los territorios y para las comunidades humanas. Fuertes discusiones también caracterizan la crítica hecha a la minería, pues Chile es el primer productor mundial de cobre, pero precisamos igualmente observar la complejidad de lo que está en juego cuando se combinan factores como protección medioambiental, exportación de materias primas e incluso el turismo, en una industria que le supone al país el ingreso de divisas precisamente detrás de la industria del cobre.

En la actualidad existe una vasta conciencia de las implicaciones que tienen las plantaciones forestales a gran escala para los ecosistemas. Los movimientos sociales rechazan globalmente a los monocultivos por ser parte de una gran industria, a la que acusan de dañar la naturaleza y la diversidad cultural, y las plantaciones forestales son consideradas por estos movimientos como actividades extractivas y, como tales, enemigas de los derechos humanos y de la naturaleza. Pero estas consecuencias visibles en muchos países donde se han expandido los monocultivos requieren entenderse partiendo del contexto sociopolítico y jurídico, temática sobre la que ha investigado Noelia Carrasco Henríquez, antropóloga chilena y estudiosa de lo que ocurre en territorios mapuche al oeste de la cordillera de los Andes.<sup>5</sup>

<sup>4</sup> Estermann, “Colonialidad, descolonización...”.

<sup>5</sup> Al respecto de Noelia Carrasco destacamos sus aportes en artículos científicos como “Aproximación etnográfica a los estilos socioculturales en la gestión empresarial. Despliegues en la región de la Araucanía”, *Sociedad Hoy*, núm. 21 (Universidad de Concepción: 2011): 67-77; “Trayectoria de las relaciones entre empresas forestales y comunidades mapuche en Chile. Aportes para la recons-



Las investigaciones de Noelia Carrasco buscan responder a preguntas puntuales que se desprenden de su interés por la expansión del capitalismo global, poniendo atención en cómo afecta en los contextos locales marcados por la diversidad cultural y para la pluralidad de saberes y conocimientos que allí circulan, por lo que elige reflexionar sobre la industria forestal, pues ésta es un ejemplo muy ilustrativo de la conjunción de elementos requeridos para darle origen y garantizar su continuidad en el marco del modelo económico que prevalece en Chile. Esto último por varios motivos, entre los cuales destacan no sólo los conflictos interétnicos en los territorios, sino también el deterioro medioambiental.

En un análisis que realizó junto a Ricardo Salas, Noelia Carrasco analiza críticamente el “manejo forestal sustentable” para estudiar lo que ocurre con las diversas lógicas de actorías indígenas, de acuerdo con los prismas que dominan al mundo empresarial y que deben darse debido a que las empresas multinacionales no se hacen cargo de los efectos adversos de sus prácticas entre los que está el deterioro sistemático de los modos de vida.<sup>6</sup> Para ello, y con una perspectiva claramente interdisciplinaria, ambos autores ubican el origen del proceso de desarrollo de las empresas forestales en las políticas del gobierno militar (1973-1989) y exponen las consecuencias políticas y sociales que trajo consigo la privatización de la propiedad forestal y el aumento sistemático y progresivo de la

---

trucción etnográfica del desarrollo económico en contextos interétnicos”, *Polis, Revista Latinoamericana* 11, núm. 31 (Santiago: 2012): 355-371; así como “Pueblos indígenas y biodiversidad en el capitalismo contemporáneo”, *Revista Justiça do Direito* 29, núm. 1 (Universidade de Passo Fundo: 2015): 88-107, y “Comprensiones empresariales de la relación con comunidades mapuche: alteridades en tensión”, *Atenea*, núm. 517 (Universidad de Concepción: 2018): 139-151.

<sup>6</sup> Noelia Carrasco Henríquez y Ricardo Salas Astrain, “Examen crítico a la gestión capitalista de la diversidad cultural en el manejo forestal sustentable. Un análisis del caso chileno”, *Política. Revista de Ciencia Política* 54, núm. 2 (diciembre de 2016): 153-173, en <<https://revistapolitica.uchile.cl/index.php/RP/article/view/44779>>.

inversión privada asociada al incremento de la superficie de plantaciones forestales.

En ese periodo se inicia una importante transformación política, económica y cultural, en que el empresariado comienza a tener mayor preponderancia económica y una mayor injerencia en las dinámicas socioambientales de los territorios del centro sur de Chile. Para que esto fuera posible, el Estado mantuvo la impronta forestal desarrollista y modernizante a través de la reproducción disociada de las lógicas del fomento y la conservación, que se profundizaron con el giro en el modelo económico neoliberal, que generó un escenario nuevo para la gestión económica y ambiental, es decir, el comercio internacional.

Esto lleva a Ricardo Salas a formular en otro trabajo una interrogante compleja: ¿se pueden conciliar las diferentes racionalidades económicas, políticas, jurídicas al interior de las culturas indígenas?; en otras palabras, si es posible alguna forma de articulación de la racionalidad individual y calculadora de la sociedad chilena mayoritaria con otras racionalidades que son propias de la economía tradicional indígena, que se distinguen por adherir a dimensiones de tipo substantivo no necesariamente instrumentales.<sup>7</sup>

Señalan Carrasco y Salas que con la promulgación del Decreto Ley 701 (operativa entre 1974 y 2012), que estableció el subsidio de las plantaciones forestales como motor de su ampliación y desarrollo, se percibe con claridad el uso de instrumentos jurídicos que instituyeron el fomento de las plantaciones con miras a los mercados internacionales. En cuanto a lo forestal se refiere, el estatus de “sector exportador” derivó de una mezcla de los principios del fomento, la normatividad y el alcance internacional, lo que se desarrolló con apego a las reglas derivadas del reemplazo del Estado en el control de la producción forestal y la aparición

<sup>7</sup> Ricardo Salas, “Justicia contextual, derechos indígenas y empresas”, en *Empresas transnacionales y derechos humanos: debates desde América Latina*, coord. por Ana Luisa Guerrero (México: CIALC-UNAM, 2021), 43.

del actor “empresa” en el manejo de las plantaciones, bosques e industrias asociadas, que jugaron un papel protagónico en el paso de un esquema capitalista industrial a otro, basado en la tercerización y subcontratación. Adicionalmente, las normativas pretenden reflejar la ventaja de la actividad forestal que resulta en beneficio de todos, pues al promover la forestación (que ciertamente genera ganancias a los propietarios de las plantaciones) se obtienen “beneficios del bosque”. Ventaja que supuso, por cierto, la bonificación de los costos de la forestación, al inicio de 75% durante 10 años y luego de 90% (por modificación en 2010 del mencionado decreto), quedando plenamente legitimado ese beneficio de orden económico.<sup>8</sup>

El manejo forestal sustentable, que surge entre los años ochenta y noventa del siglo pasado, descansa en las ciencias ambientales y de la conservación de la biodiversidad, cuya labor consiste en establecer y definir las variables naturales que pueden ser afectadas por la producción a gran escala. Es decir, que el manejo forestal sustentable resulta de la institucionalización del vínculo que guardan conservación y producción, en el entendido de que es posible la producción a gran escala, siempre que se diseñe y controle el debido resguardo a los recursos naturales. Esto explica que en las plantaciones forestales se empiecen a cuidar las fuentes de agua, se promueva el control de la erosión y se resguarden especies de flora y fauna reconocidas como valiosas en los repertorios de la biodiversidad, lo anterior gestionado por la Corporación Nacional Forestal (Conaf), una entidad chilena dependiente del Ministerio de Agricultura.

<sup>8</sup> En la página electrónica del Ministerio de Agricultura se señala que el sistema de incentivos que contemplaba el artículo 12 del Decreto Ley 701 de 1974 perdió su vigencia el 31 de diciembre de 2012 y, por ello, las forestaciones y otras actividades bonificables realizadas a partir del 1º de enero de 2013 ya no fueron susceptibles de bonificarse.

Como puede verse, el desarrollo forestal se caracteriza por la integración de objetivos y resguardos ambientales para garantizar la producción; situación que se extiende hasta nuestros días debido al escenario global en que se inserta y que no sólo se alimenta de la globalización económica, sino también de la cultural, pues el manejo forestal sustentable no vacila en acercarse a la sociedad civil, se nutre de objetivos globales de desarrollo y de los marcos éticos de la ONU e integra en su definición asuntos tales como los derechos indígenas y los derechos de los trabajadores. Desde inicios del milenio, el corolario de toda esta etapa es la síntesis normativa del comportamiento políticamente correcto en los asuntos forestales contemporáneos, condensada en los sistemas de certificación forestal internacional.<sup>9</sup>

Dichos sistemas, compuestos por estándares ambientales de clase mundial y complejos procedimientos de auditoría de terceras partes, son sostenidos tanto por diversos actores de la sociedad civil como por las empresas forestales, aunque ancladas en los principios de la producción, el valor económico y la conservación, mostrando así la debilidad de la normatividad con que cuenta el Estado. En sus contenidos, los estándares actualizan permanentemente los lenguajes y las prácticas del manejo forestal sustentable, y en su aplicación en Chile se considera que, aunque han tenido impactos positivos, no han sido capaces de responder a las complejidades del centro sur del país y su diversidad económica y sociocultural, lo que ha llevado a permanentes críticas y cuestionamientos. La prevalencia de problemáticas sociales y socioambientales que acompañan a la producción forestal en Chile y que restan legitimidad a los sistemas de certificación han mostrado la escasa efectividad que tienen como herramientas para el manejo forestal sustentable, incluso si prescriben las relaciones que las empresas forestales deben establecer con sus comunidades vecinas, los aspectos de las comunidades y vecinos indígenas que deben consi-

<sup>9</sup> Véase Carrasco y Salas, "Examen crítico...", 161-162.

derar y resguardar: los conflictos socioambientales proliferan y se complejizan, desafiando permanentemente los límites y las capacidades de científicos, tecnólogos, asesores, políticos y empresarios.

Instrumentos como la Ley de Bosques y la propuesta de política forestal chilena de largo plazo también resultan de difícil aplicación en el escenario global de la certificación forestal: especies endémicas se ven mermadas en favor de otras con mejores oportunidades para la exportación, por lo cual los planes de sustentabilidad forestal quedan atados de manos.

Es posible observar la misma trampa en cuanto a la CONADI en la medida en que es la entidad que gestiona los asuntos que competen a las etnias, incluyendo su “certificación” como tales. Desde allí se promueven, coordinan y ejecutan diversas acciones para el desarrollo de los pueblos indígenas chilenos, que difícilmente podrían concebirse e impulsarse fuera del modelo neoliberal, lo que muestra el modo en que la modernidad científica y económica ha convertido a la diversidad cultural en objeto de gestión capitalista, frente a lo cual emergen las investigaciones interculturales críticas, que buscan responder al problema de la conceptualización cultural desde dos frentes: esclarecer que el capitalismo no es sólo un modelo económico, sino que supone tipos de intersubjetividad y de identidades tensionadas global y localmente y, además, enfocar críticamente el sesgo monoculturalista que define a la institucionalidad económico-política y que invisibiliza la comprensión de las transformaciones socio-culturales de quienes no aceptan la preeminencia de dicho modelo y sus consecuencias socioambientales.<sup>10</sup>

A lo ya expuesto sobre el manejo forestal hay que sumar una problemática muy cercana que tiene que ver con la instauración de grandes proyectos hidroeléctricos que buscan una mayor producción energética por medio de la explotación de recursos hídricos. Al igual que en otras partes de nuestra América, como fue el caso del proyecto Hidroitango en Colombia, que represó y casi

<sup>10</sup> Carrasco y Salas, “Examen crítico...”, 156.

acabó con el río Cauca, amén de otros desastres de terrible magnitud, la construcción de represas ha tenido consecuencias muy graves en Chile. Basta mencionar el enorme impacto sociocultural y socioambiental que implicó la construcción de la represa Ralco en territorio pehuenche del Alto Bío Bío, y el modo en que el conflicto suscitado puso de manifiesto, con toda crudeza, las estrategias de desprecio hacia las poblaciones.

La inversión de la Empresa Nacional de Electricidad S.A. (Endesa) en el río Bío Bío, el segundo más largo de Chile, generó fricciones político-jurídicas de gran envergadura, analizadas en su momento por el diplomático mapuche Domingo Namuncura Serrano, embajador de Chile en Guatemala y exdirector de la ya mencionada CONADI. Él mismo pudo constatar que en 1998 Endesa ya comenzaba a ejecutar obras de infraestructura sin contar con la autorización de la CONADI, pasando por encima de la Ley Indígena (1993) que protege tierras y derechos de aguas de los pueblos indígenas. El conflicto anunciaba otro más álgido y actual en gran parte del Chile central y la macrorregión sur entre los derechos sobre los cauces de los ríos y los modelos de desarrollo, en el contexto de los difíciles problemas del cambio climático: menores caudales de los ríos y consecuente desertificación de tierras cultivables y, sobre todo, por el uso intensivo para otras actividades económicas en territorios interétnicos. Pero, además, la actuación de Endesa puso en evidencia el menosprecio de la empresa y sus contratistas por la cultura indígena pehuenche. Namuncura cuenta que:

A fines de 1997 se produjo un importante problema en esta zona pues la empresa a cargo de las obras de mejoramiento y ensanchamiento de caminos, como resultado del desconocimiento de la religiosidad indígena, al momento de dinamitar los cerros adyacentes estuvieron a punto de demoler la Piedra Machi Cura, situación que fue advertida

a tiempo por los Pehuenches, quienes realizaron urgentes gestiones para evitar que su Piedra Sagrada fuese demolida.<sup>11</sup>

Esa y problemáticas adicionales fueron sumándose a lo largo del tiempo en que Endesa llevó a cabo su proyecto. Para la construcción de la central hidroeléctrica en Ralco, la empresa utilizó a su favor una normativa que le permitía una conducta fraudulenta en términos de la Ley Indígena en el sentido de, entre otros asuntos, no respetar la organización ancestral de los pehuenches, y poniendo en aprietos el diálogo entre los pueblos indígenas y el Estado chileno, como se planteó al entonces presidente Eduardo Frei Ruiz Tagle. Las organizaciones y comunidades le escribieron una carta pública:

Señor presidente: los Pueblos Indígenas de Chile necesitamos generar nuestro propio proyecto de futuro; queremos un desarrollo social, político, económico y cultural de acuerdo a nuestra propia identidad. ¿Qué queremos del Estado? mayor participación en la toma de decisiones cuando se trate de nosotros o tenga relación con nuestra cultura. Necesitamos del Estado un mayor compromiso y sensibilidad; exigimos que se respete nuestro patrimonio cultural y religioso; exigimos mayor respeto por nuestra idiosincrasia y valores propios. Consideramos que el Estado y la Sociedad chilena aún están en deuda con nosotros; por ello, exigimos y solicitamos un nuevo trato y un nuevo compromiso que nos permita orientar con mayor propiedad nuestro desarrollo.<sup>12</sup>

El megaproyecto de Endesa en Ralco mostró la colisión de derechos: aquel que enarbola la poderosa iniciativa privada multinacional, amparada en acuerdos y tratados de libre comercio como también en prácticas inmorales, frente a los derechos de los pue-

<sup>11</sup> Namuncura, *Ralco: ¿represa o pobreza?*, 8.

<sup>12</sup> *Ibid.*, 12.

blos indígenas, incluyendo aquellos que darían mayor sustento, años más tarde, a los procedimientos de consulta previa.

Es indispensable destacar que en la mayoría de los casos las transnacionales vinculadas a las hidroeléctricas en Chile actúan amparadas por el Código de Agua (1981) y la Constitución de la República en Chile (1980), que facilita la concentración y venta de derechos de aprovechamiento de aguas por particulares y empresas, no resguardando los derechos al agua de las comunidades. Asociado a ello, existen procesos viciados por el Servicio de Evaluación Ambiental (SEA), ya que el impacto ambiental de los proyectos empresariales es siempre definido por la normativa vigente, en cuya formulación no colaboran quienes pudieran resultar afectados.

Para presentar otro ejemplo de colisión de derechos, recordemos también el impacto actual en Malalcahuello, en la región de la Araucanía, y que es parte del territorio Lifko. Se trata de un lugar precordillerano intervenido por la empresa multinacional Latin America Power (LAP), a través del proyecto hidroeléctrico Carilafquen-Malalcahuello que inició operaciones en 2016. Es uno de los proyectos que se instalaron en el Ngulumapu y que ha afectado gravemente a las formas de vida de la población, en especial en las comunidades mapuche, en lo medioambiental, social, cultural y económico.

Esta compleja problemática llevó a Nelson Callfullan<sup>13</sup> a elaborar una tesis en la Universidad Católica de Temuco, en el marco del programa de posgrado en Estudios Interculturales. Este trabajo le exigió al investigador mapuche una perspectiva de tipo intercultural, particularmente relevante por la recolección de información muy específica, obtenida a partir del diálogo con los antiguos ha-

<sup>13</sup> Nelson Callfullan, “Justicia entre saberes y conflicto socioambiental por el uso de agua en el Wallmapu: un análisis del caso de la multinacional LAP en el sector del Lifko (Aguas Claras) comuna de Melipeuco”, Temuco, Universidad Católica de Temuco, 2019, tesis de Magíster en Estudios Interculturales.



bitantes del lugar, y por profundizar en los conocimientos sobre el espacio territorial afectado. Una forma de indagar en los saberes vernaculares fue escudriñar la memoria de quienes conocen aspectos socioculturales significativos del territorio, como la toponimia y los espacios de significación cultural vinculados al agua, en directa relación con las formas de vida de todos los seres que habitan el territorio Lifko, destacando la necesidad de protección y prolongación de la vida de los ecosistemas. En su tesis, N. Callfullan investiga el valor cultural del agua en el mundo mapuche y las nuevas experiencias vividas con la llegada de la Central de Pasada Carilafquén-Malalcahuello que, por su parte, se anuncia en Internet como una iniciativa prioritaria de inversión privada a escala nacional, según designación del Comité de Ministros del área económica.

El investigador mapuche N. Callfullan, en cambio, pone en relieve el choque de racionalidades entre proyecto empresarial y comunidades, al mostrar que el agua es un elemento sustancial de la espiritualidad mapuche; lo hace presentando evidencias aportadas por las mismas personas que viven, conocen y conservan el conocimiento ancestral del cuidado de la vida, como del *kimün*, es decir, los saberes propios de la vida antes y después de la llegada de LAP. Saber milenario que peligra por causa de la invisibilización por parte de las empresas, que intervienen en el curso de los ríos sin considerar que conforman un entramado simbólico-ritual de vital importancia para las comunidades.

Para éstas, también el Estado chileno ha adoptado una actitud de minusvaloración respecto de las consecuencias socioculturales y socioambientales, limitándose a indagar ciertos aspectos pragmáticos, sin profundizar en lo sustancial de la problemática interétnica que subyace, lo que sí consigue N. Callfullan, profesional mapuche hondamente preocupado por las consecuencias y nuevas problemáticas socioambientales y culturales de lo que ocurre en el territorio Lifko. Por ello, él muestra la presencia de dos visiones opuestas de la economía y del sustento de la vida en un mismo

territorio. La tesis considera la existencia de un conocimiento occidental que concibe la naturaleza como algo que puede ser a la vez objeto de explotación y de enriquecimiento sin límite; por otra parte, destaca la filosofía ancestral mapuche que entiende a la naturaleza como el sustento de la diversidad de la vida (*ittrofill mongen*). En este caso, la investigación toma como referencia el espacio del Lifko como una experiencia inédita vivida en un territorio mapuche específico, dado el impacto en el medio ambiente o espacios ecológicos y la afectación de las relaciones humanas en los habitantes de un mismo territorio donde, por cierto, el investigador tiene sus raíces. Por último, hay que destacar que la investigación aludida apela a la necesaria profundización y resguardo de los valores y normas respecto del agua, presentes en los conocimientos ancestrales del territorio; también, desde luego, contribuye a un diálogo crítico de saberes y a una noción contextualizada de justicia que abone al entendimiento de las sociedades de un mismo territorio compartido.

Este diálogo adquiere mayor importancia en la medida en que el Estado chileno ha catalogado a la Araucanía como un territorio de conflicto y, en consecuencia, ha aplicado leyes draconianas para neutralizar el movimiento mapuche, que en los últimos cuatro años se mantiene en un estado de excepción. Preocupa, además, el observar los cambios económicos y socioculturales en la región, el creciente deterioro de la naturaleza y las transformaciones socioculturales y socioeconómicas que esos cambios provocan en la gente del lugar. En el caso del proyecto de la hidroeléctrica Carilafquen-Malalcahuello no hubo participación ciudadana y menos aún consulta indígena, de modo que los derechos indígenas fueron conculcados. Como ocurrió con el embalse en Ralco, donde varias personas fueron persuadidas con estrategias especulativas desarrolladas por Endesa; en el territorio ocupado por la central hidroeléctrica y la construcción de la línea de alta tensión de la empresa LAP también hubo engaños, falta de información y carencia de un acertado asesoramiento que les permitiera a los habitantes

dimensionar las afectaciones naturales, sociales, culturales y espirituales que hoy padecen y que contradicen las declaraciones de la propia empresa sobre sustentabilidad, trabajo con la comunidad y contribución al medio ambiente.

La importancia de conectar las distintas voces en conflicto descubre en un territorio cordillerano muy específico lo que sucede con los procedimientos definidos por el Estado, con la empresa LAP y las opiniones de los afectados por los conflictos territoriales. De esta manera es posible contrastar los hechos y vivencias para revelar y promover por medio de un enfoque de “justicia de saberes” las visiones ancestrales del cuidado del agua y las nuevas perspectivas de etnodesarrollo que debieran abrirse.

Por último, éste es un ejemplo paradigmático de los problemas significativos presentes en la protección de las hoyas hidrográficas que fueron el sustento vital del pueblo mapuche que, dada la legislación vigente, pierde el derecho al uso y a su conservación en la actualidad, lo cual tiene que ver con las transformaciones culturales asociadas a un creciente y sostenido proceso de modernización neoliberal que ha vivido la sociedad chilena en las últimas cinco décadas. Modelo de desarrollo económico que surgió con el gobierno militar que rigió durante 17 años el país (1973-1989) y que concretó una profunda transformación de un modelo económico definido ahora en los márgenes del Estado de bienestar, que ha llevado a las empresas chilenas a su plena apertura a los mercados mundiales, integrando sofisticadas formas de producción y que, con una fuerte inversión en tecnología, ha cosechado éxitos macroeconómicos. Pero referente a este modelo económico que reduce el papel del Estado y amplía el mercado (ahora transformado en el espacio de interacción de la sociedad chilena) no se ha insistido lo suficiente acerca de los costos que ha tenido para las economías indígena y campesina artesanal, porque este modelo aseguró un tipo de interacción que desestructura las formas tradicionales de producción socioagrícola, al tiempo que robustece la élite empresarial que dispone cada vez más de recursos financieros

y culturales para las clases y grupos económicos integrados al sistema económico internacionalizado.

Queda, por tanto, el reflexionar críticamente sobre los desafíos que tiene frente a sí una filosofía intercultural/decolonial que señale abiertamente lo que ocurre con los extensos sectores sociales que permanecen excluidos de los beneficios económicos y sociales, entre otros, las comunidades indígenas, víctimas de discriminación y sumidas en la pobreza. Ello nos obliga a avanzar y reflexionar sobre los contextos asimétricos del poder.

## 5. LA JUSTICIA CONTEXTUAL FRENTE A EXPERIENCIAS DE INJUSTICIA

En la filosofía latinoamericana las perspectivas liberacionistas, interculturales y decoloniales han permitido reflexionar acerca de la injusticia en contextos definidos por las asimetrías del poder; también han forjado una serie de planteamientos acerca de la justicia social y el reconocimiento. Faltan ciertamente nuevas investigaciones sobre cómo avanzar en un proyecto acerca de la justicia contextual en un marco del capitalismo hegemónico y la geopolítica globales y, en ese sentido, el estudio de las empresas multinacionales y del respeto de los derechos indígenas. Lo que se ha indicado hasta ahora nos ayuda a esclarecer.

Hemos visto brevemente cómo los actuales conflictos ambientales que producen las empresas multinacionales en Chile se generan en una legislación ambiental que no respeta debidamente las formas del buen vivir ni los derechos de las comunidades indígenas a los recursos naturales. En este sentido, las nociones de la sabiduría ancestral (*mapun kimün*) y buen vivir (*küme mongen*) apuntan a las diferentes miradas posibles del desarrollo, es decir, a la comprensión de cómo las distintas dimensiones espirituales, cognitivas, sociales y prácticas se interrelacionan para generar una concep-

ción holística del mundo y un modo particular de construcción de conocimiento (*kimün*).

La noción *mapun* supone asentar y situar desde la mirada territorial mapuche un modo de conocer y concebir la realidad, el mundo natural y social, así como también un modo particular de hacer. En este sentido, admite una construcción desde una racionalidad propia acerca del mundo y de las cosas. La noción *kimün*, por su parte, da cuenta de cómo los conocimientos construidos requieren de un proceso reflexivo que se expresa en una ruta específica propia (*inatuzugun*).<sup>1</sup> Al revelar los contextos interculturales e interétnicos de una nueva ética ambiental, hay que destacar que la compleja crisis ambiental de los territorios interétnicos no se puede desvincular de las plurales matrices culturales en que viven los pueblos de la Tierra, que se plasman en sus múltiples y complejas sabidurías y prácticas de relación de los humanos y los no humanos y que pueden ser comprendidas, sólo hasta cierto punto, por las lenguas modernas dominantes.

Entrados en tal asunto, el del buen vivir y las historias de las comunidades que buscan alcanzar ese ideal, habría que partir de las profusas y potentes reflexiones que se han presentado en foros de muy diverso tipo, desde los académicos y gubernamentales, pasando por las ONG y ciertamente en aquellos operados por los propios pueblos indígenas. Aquí queremos compartir la opinión del antropólogo y lingüista Jorge Gasché, en el sentido de advertir que los discursos reivindicativos sobre el buen vivir y el bienestar “aún no enuncian explícitamente los valores sociales ‘propios’ de su sociedad, distinta de la sociedad urbana dominante”, una dominación que, por cierto, inhibe el potencial creativo de las personas dominadas.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> José Quidel, “La noción mapuche de *che* (persona)”, Instituto de Filosofía y Ciencias Humanas de la Universidad Estadual de Campinas, 2020, tesis de doctorado en Antropología Social, 59-88.

<sup>2</sup> Jorge Gasché, “La ignorancia reina, la estupidez domina y la conchudez aprovecha. Engorde neoliberal y dieta bosquesina”, en *Buena vida, buen vivir: imaginarios alternativos para el bien común de la humanidad*, coord. por Gian Carlo Delgado

Esta opinión es tan provocativa como lo es el título de un capítulo de su autoría: “La ignorancia reina, la estupidez domina y la conchudez aprovecha”, trabajo que emana de una crítica a una etnografía todavía muy occidentalizada que no logra superar el reto de la escucha atenta del otro, que tampoco consigue verle. Esto no es nuevo: el propio Malinowski dejaba testimonio de ello en sus “Confesiones de ignorancia y de fracaso”,<sup>3</sup> al revelar las dificultades que le planteó la traducción de las prácticas sociales — indisolubles del discurso que las enuncia — y aconsejó posicionarse desde la perspectiva del nativo para describirlas. Gasché, por su parte, hace notar que es precisamente el “estar ahí” lo que permite comprender situaciones complejas que dan pie a malentendidos; lo ilustra con un ejemplo referido a la noción de pobreza para entender los motivos que llevan al fracaso de proyectos de desarrollo, incluso si los bosquesinos carecen de dinero.<sup>4</sup>

La noción de pobreza no es una noción bosquesina, pero fue adoptada por los bosquesinos para aprovechar el paternalismo del Estado y ciertas ONG. Al mismo tiempo, la pobreza es una noción que utilizan el Estado y las ONG para justificar sus proyectos pretendiendo remediarla y fomentando el desarrollo y el progreso, siempre medidos en términos de aumento de los ingresos monetarios y de mayor consumo de bienes industriales. La pobreza tiene la ventaja de tener una connotación humanística de sensibilidad social (todo el mundo parece de acuerdo con que hay que erradicar la pobreza en el mundo), cuando,

---

Ramos (México: CEIICH-UNAM, 2014), 364, en <[http://biblioteca.clacso.edu.ar/Mexico/ceiich-unam/20170503034423/pdf\\_1508.pdf](http://biblioteca.clacso.edu.ar/Mexico/ceiich-unam/20170503034423/pdf_1508.pdf)>.

<sup>3</sup> Bronislaw Malinowski, “Confesiones de ignorancia y de fracaso” (1935), en *La antropología como ciencia*, comp. de Josep Llobera (Barcelona: Anagrama, 1975), 129-140.

<sup>4</sup> Gasché denomina “bosquesinos” a quienes conforman la sociedad amazónica rural, sean pueblos indígenas como también mestizos. Excluye a los colonos de reciente inmigración a la zona. Gasché, “La ignorancia reina...”, 367.

en el fondo, sólo se trata de ampliar el mercado para las empresas privadas y sus mayores ganancias.<sup>5</sup>

Podríamos decir que lo anterior ilustra lo que significa un conflicto interétnico y un sustrato etnocéntrico. Como lo afirma Gasché, cuando se trata de poner en marcha un proyecto, ni los ingenieros valoran el saber amazónico, ni les interesa. Tal desprecio (occidental, hegemónico) por los otros saberes resta puntos a la carrera por alcanzar objetivos: “Todo proyecto de desarrollo es también un proyecto pedagógico, debe construirse sobre lo positivo que aporta cada actor. Un interlocutor despreciado es un interlocutor inútil, del cual no se puede esperar nada constructivo”.<sup>6</sup>

Hemos venido afirmando, desde nuestras respectivas disciplinas, que el diálogo requiere del reconocimiento de los interlocutores en sus respectivos lugares de enunciación. Así como la etnografía ya no puede considerar a quienes entrevista como simples receptores de cuestionarios cerrados, sino que se precisa de un registro de diversas voces y de miradas que describen la realidad desde saberes y experiencias alternas, enriqueciendo el diálogo, *entre vistas*; también la filosofía, especialmente la no occidental, se nutre de otros paradigmas para enriquecerse, lo que logra mediante el análisis de la propia circunstancia, aportando una visión capaz de reflexionar sobre una determinada configuración, incluso si ésta no se originó en el lugar desde el cual se filosofa.

Es el caso de Enrique Dussel, por mencionar a un gran filósofo argentino-mexicano, que en uno de sus trabajos establece una tesis que nos resultará muy útil, ya que afirma que la modernidad, como hecho histórico singular e irrepetible, no puede imponerse en otros contextos que no sean aquel en que se originó; nociones vinculadas como las de progreso y desarrollo son de imposible copia; se trataría, a lo sumo, de una falsificación de lo que es la

<sup>5</sup> Gasché, 372.

<sup>6</sup> *Ibid.*, 372.



modernidad. Por ello, dice, “habrá que dialogar acerca de la posibilidad de pensar en *superar radicalmente* la Modernidad, *subsumiendo sus avances tecnológicos y científicos* que sean acordes con las estructuras éticas, ontológicas y políticas, de las culturas del Sur”.<sup>7</sup>

Lo que aquí nos interesa, en concordancia con lo anterior, es la manera en que proyectos de ingeniería pueden y deben ser concebidos dialógicamente, considerando los efectos negativos que trae consigo el neodesarrollismo, como son los desplazamientos inducidos y de inmediatos resultados nocivos y acumulativos para las personas o su reubicación debido a la veloz modificación de la habitabilidad de los territorios como efecto del cambio climático; circunstancias todas que ilustran la necesaria apertura de tecnólogos y científicos en la proyección y aplicación de sus saberes, que necesariamente deben considerar dar un salto epistemológico que permita solucionar problemas de infraestructura con una perspectiva intercultural que proteja el patrimonio biocultural. Es importante recalcar que esta necesidad no sólo viene marcada por aspectos tan evidentes como que la temperatura global va en ascenso y que ello trae consecuencias que, si bien se sufren de manera distinta, son padecidas por los habitantes del planeta en su conjunto. Tampoco hay que dejar de lado las presiones que desde la sociedad civil han obligado a las empresas a modificar su visión: desde prácticas de inclusión y no discriminación, hasta modelos de crecimiento sustentable van incorporándose por motivos de intereses de los *stakeholders*; ello, desde luego, no puede ser obviado por las diversas ramas y especializaciones de la ingeniería que, cada vez más empujadas a considerar el saber humanista y de

<sup>7</sup> Enrique Dussel, *Siete ensayos de filosofía de la liberación. Hacia una fundamentación del giro decolonial* (Madrid: Trotta, 2020), 23. Las cursivas son del autor. Cabe señalar que por “subsumir” él entiende que es necesario descartar aquellas “tecnologías antiecológicas que destruyen la vida en general y la vida humana en particular (con efectos de pobreza, desigualdad, sufrimiento, etc.) o un capitalismo que se fundamenta en el criterio del aumento de la tasa de ganancia como origen de la racionalidad y eficacia”. *Ibid.*, 34.

las ciencias sociales, van apreciando las ventajas de la intersección disciplinaria.

Ahora bien, la ingeniería es un conocimiento tecnológico que se aplica y, en tal sentido, está abocada al hacer. Esto podría sugerir que la aplicación de las experticias de ingenieros es válida siempre que resuelvan problemas y que no pueden más que estar atravesados por una lógica inclinada hacia la ética y no sólo hacia lo que pueden solucionar o mejorar. Por tanto, se espera que sean capaces de formular acciones preventivas, calculando riesgos y beneficios, mismos que deben estar incluidos, entrecruzando técnica y pautas éticas, para evitar efectos indeseables. Así pues, es preciso que se asuma un enfoque intercultural —con aportes de la filosofía moral, la filosofía política y las ciencias antropológicas— para comprender la diversidad de mundos de la vida en que se desenvuelve y autorrealiza la persona y que no tienen motivos para ser siempre “mundos artificiales”.<sup>8</sup>

La consulta previa e informada, como lo vimos, es un procedimiento en que se suceden diversas fases que deben contemplarse en toda profundidad para comprender qué importancia tiene la naturaleza para los pueblos originarios y cómo se concibe la relación con ella, cuál es la concepción del tiempo y del espacio y del ser humano inserto en ellos. También, siguiendo a Gasché, entender los valores propios: “Desarrollo, progreso, productividad, competitividad son los valores sociales actualmente predicados, y los proyectos pretenden desarrollar estos valores en la sociedad

<sup>8</sup> Véase *Ingeniería y saberes sociales. Diálogos posibles*, coord. por Stella Maris Abate y Cecilia Verónica Lucino (La Plata: Facultad de Ingeniería-Universidad Nacional de La Plata, 2017), 9. Sobre lo artificial, Cecilia V. Lucino nos dice en su capítulo sobre “La ingeniería como profesión”, que “A diferencia de las técnicas, basadas en la aplicación de procedimientos estandarizados, el ingeniero se prepara para “crear” sistemas técnicos-simples o complejos. Esta capacidad de ‘crear artificialidad’ confiere a los ingenieros la responsabilidad por el enorme potencial de transformación que la misma implica”. *Ibid.*, 16.

bosquesina, cuyos valores sociales son totalmente opuestos”.<sup>9</sup> Estas perspectivas completamente diferentes son las que nos conducen a plantear la existencia de mundos asimétricos que viven en un mismo planeta pero que, vista la hechura del orden actual, parecieran dos: el de la naturaleza y el que se le opone, cada vez más lleno de artificios o artefactos que, sin duda, forman parte de la cultura, pero que no son sinónimos de ella que es eso y mucho más.

Son múltiples los desafíos a los que, como vemos, se enfrentan quienes ponen su ingenio al servicio de la creación e innovación tecnológicas, mismas que ya no deberían realizarse, y ello por razones de justicia, sin antes considerar otros saberes, así como la dimensión social y ética de su oficio. Por ello, el diálogo de saberes conlleva la responsabilidad y el compromiso que implica cuestionar el origen y la funcionalidad hegemónica de las políticas públicas para afianzar *una reflexión otra*, sobre las condicionantes históricas, políticas, económicas, sociales y culturales existentes entre ambas sociedades. Diálogo de saberes y de “justicia entre saberes”, que debe ser siempre entendido y asumido como el establecimiento de una relación compleja que destaca la distinción de las diferencias en torno a cómo se entiende el desarrollo en un contexto interétnico e intercultural, donde la apuesta primordial es erradicar o reducir los conflictos socioculturales, socioeconómicos y sociopolíticos.

En cuanto a esto último, es claro que se trata de hacer que otros saberes (además del occidental) pervivan y sigan sus propios procesos y se evite el “epistemicidio”, que es como Boaventura de Sousa Santos le llama a la muerte de conocimientos alternativos, legitimada por una monocultura (como la soya, nos dice) que los ignora y produce ausencia, les impone un tiempo lineal que, diría Darcy Ribeiro, obliga a los pueblos a procesos de “actualización

<sup>9</sup> Gasché, “La ignorancia reina...”, 381.

histórica”.<sup>10</sup> Además, parafraseando a Santos, la monocultura naturaliza o, mejor dicho, bestializa las diferencias para descalificarlas; ello también ocurre cuando se tropicaliza lo hegemónico pues “La realidad particular y local no tiene dignidad como alternativa creíble a una realidad global, universal”.<sup>11</sup>

Por último, pero no menos importante, es la crítica que el portugués hace al productivismo capitalista y que ciertamente le debe casi todo a la química que desplazó a la alquimia, para conseguir convertir en oro cualquier recurso natural y humano. Es esa idea la que lleva a catalogar a otros pueblos y naciones como “improductivas”. Lo descrito anteriormente corresponde a un tipo de razón que Santos cataloga de “indolente” y ciertamente la manera en que la caracteriza, como una razón que contrae, disminuye el presente, al tiempo que expande infinitamente el futuro, convence en cuanto a su contrapropuesta: “Y lo que les voy a proponer es una estrategia opuesta: expandir el presente y contraer el futuro. Ampliar el presente para incluir en él muchas más experiencias, y contraer el futuro para cuidarlo”.<sup>12</sup>

La hipótesis que nos viene guiando acerca de la consulta previa y otros procedimientos similares plantea que frente a los avances actuales del modelo neoliberal, que cruza toda la economía contemporánea desregulando al mismo tiempo los sistemas económicos para adecuarlos a la voracidad de las multinacionales y erosionar las formas tradicionales de vida en sus formas productivas y distributivas, es imperativo asumir la necesidad teórica de repensar la justicia en su dimensión social y distributiva. Para entender entonces una parte relevante de las nuevas reglas y estructuras que definen esta compleja intersección entre las lógicas de la racionalidad económica predominante y aquellas derivadas de las

<sup>10</sup> Boaventura de Sousa Santos, *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social (encuentros en Buenos Aires)* (Buenos Aires: Clacso, 2006), 24.

<sup>11</sup> Santos, *Renovar la teoría crítica...*, 25.

<sup>12</sup> *Ibid.*, 21.

formas sapienciales y combativas propias de los mundos de vida, hay que comprender las fricciones a partir de un proceso de reconstrucción de las racionalidades en conflicto, repensar la noción de territorio ligado a la génesis de movimientos y autoridades que requieren legitimarse en contextos de fractura y las posibilidades de fundar un proyecto alterglobalizador, basado en los antiguos y los nuevos derechos de las comunidades y de los anhelos de los países periféricos de sustraerse a una lógica económica imperial de la que ya hablaba Las Casas hace más de cinco siglos.

Así pues, el mirador eurocentrado (y la Colonia aún interiorizada) es lo que impide avanzar y obtener una visión panorámica o del horizonte propiamente nuestroamericano. Es momento, ahora, de reformular los abordajes conceptuales que permitan trazar el derrotero que nos interesa, es decir, el de la interculturalidad que reconoce y une, a la vez que respeta y fomenta, las diversas formas de concebir una vida buena, un vivir sabroso que nos mantenga a salvo de la desfachatez de un modelo que instrumentaliza personas y comunidades en aras de la ganancia, cerrándose a formas de sociabilidad plural que lleven a la participación y toma conjunta de decisiones.

En este sentido, la crítica del capitalismo global nos parece que implica postular teorías de la justicia estableciendo mediaciones entre las dimensiones universales e histórico-sociales de los movimientos de emancipación y de las luchas sociales, y que éstas no sean sólo hitos de la historia imperial occidental, y del peso de las economías europeas y norteamericanas. Se requiere, en suma, profundizar la controvertida relación entre formas legales y procedimentales sobre la que reposa la economía capitalista hegemónica y para ello es preciso auscultar el discurso relativo a la justificación de derechos y aludir a las formas de lucha y de resistencia histórico-substantivas de nuestros pueblos, colectivos y movimientos y a las ideas que han sido largamente tematizadas por el pensamiento crítico latinoamericano. Tal enfoque latinoamericanista permite reconstruir un ideal normativo de justicia que responda decisiva-

mente a los conflictos que caracterizan el *ethos* histórico, entendido a partir de las formas asimétricas en que interactúan sujetos, clases, movimientos sociales y pueblos.

Aquí es necesaria una breve pausa, cuando se habla de los daños originados por prácticas empresariales, porque el sufrimiento que se genera es sumamente injusto; en primer lugar, por la asimetría que caracteriza la relación entre grandes corporativos y los pueblos indígenas y otras comunidades subalternizadas. En segundo término, porque a la propia noción de justicia neoliberal se le escapa la compleja cuestión del reconocimiento, tema que adquiere tintes singulares cuando emerge en contextos caracterizados por múltiples conflictos que exigen ir más allá de las agendas de lo políticamente correcto.<sup>13</sup>

El debate, en este tenor, apela a una noción de justicia atenta a los contextos teñidos de experiencias dramáticas por ser injustas. A ese respecto, es pertinente hacer notar las tesis que ha propuesto Ricardo Salas Astrain, quien viene trabajando en ellas desde hace años y que, aunque van más allá de la situación que sufren los mapuche de Chile y Argentina, sin duda se inspiran y arrancan de ahí:

La cuestión álgida de las economías latinoamericanas consiste en que efectivamente, un modelo neoliberal de la economía no respeta los modelos propios de vida y de satisfacción de necesidades, lo que se denomina entre los pueblos indígenas, el Buen Vivir (*Küme Mongen*). Es decir, hay una conciencia generalizada que manifiesta que las pausas tradicionales de bienestar del mundo mapuche son integrales y responden a una cosmovisión de respeto por el conjunto de la vida humana y no humana.<sup>14</sup>

<sup>13</sup> Véase Ricardo Salas Astrain (ed.), *Luchas sociales, justicia contextual y dignidad de los pueblos* (Santiago: Ariadna Ediciones, 2020).

<sup>14</sup> Ricardo Salas Astrain, “Viajes, éxodos y colisiones: reanimando las convicciones en un mundo global violento. Aportes desde una ética intercultural/decolonial”, *Siwo* 15, núm. 2 (2002): 6, en <<https://doi.org/10.15359/siwo.15-2-2>>.

Transcribir esas líneas no es en balde, pues se procura mostrar el bastidor que sujeta su propuesta y que, en apretadas palabras, expresa así:

Se trata entonces de bosquejar una propuesta política contextualizada que no se hace desde principios, sino que se basa en las luchas sociales y culturales por la identidad donde se encuentran las pequeñas y las grandes historias de las comunidades que permitan proyectar sociedades democráticas justas con muchos otros sectores sociales, con el fin de lograr superar los contextos asimétricos del poder.<sup>15</sup>

Lo cardinal de la teoría contextual aquí expuesta consiste en la pregunta acerca del tipo de justificación no-hegemónica de los derechos. La redefinición filosófica del contexto, en especial en su carácter político, es una cuestión que no puede seguir determinada por ideas absorbidas desde los paradigmas de los países poderosos o por los universos conceptuales de filósofos europeos o norteamericanos; es una perspectiva teórico-práctica que asume las prácticas vitales de los pueblos y de las luchas de los movimientos sociales, feministas, indigenistas y ambientalistas, que son parte de la complejidad misma de la vida política latinoamericana. Tales exigencias determinan un *concepto otro* de contextualismo, de carácter fuerte, que obligue a repensar los determinantes históricos principales que constituyen las asimetrías del poder, ligados al uso de los derechos por los Estados y sus implicaciones para cada sociedad nacional y que, como hemos visto, termina ajustando la balanza en favor de los poderosos. El poder oculto y la violencia entronizada, por cierto, requieren ser entendidos específicamente en su carácter histórico-cultural, y precisan no desdeñar sus historias locales ni sus lazos geoculturales, como tampoco el cruce de épocas diferenciadas en pos de transitar hacia otras formas de sociabilidad y convivencia.

<sup>15</sup> *Ibid.*, 4.

Lo anterior significa que es indispensable, habida cuenta de lo que ocurre en nuestra América, que consideremos el contexto en que se experimentan las situaciones de injusticia, ya que para garantizar la convivencia pacífica no ha sido suficiente el listado de derechos individuales —que se supone son los plenamente universales—, por lo que es preciso auscultar el discurso relativo a la justificación de derechos. En suma, requerimos, más allá de un Estado de derecho, un Estado contemporáneo cuya panorámica sea la de derechos articulados interculturalmente, de manera que no se caiga en posiciones protagónicas o monoculturales.

Esto choca con la idea defendida y propagada por el neoliberalismo universalista de que un sistema democrático está fundado únicamente en la protección de los derechos individuales, idea que se manifiesta, sobre todo hoy, en la defensa irrestricta del derecho a la propiedad privada y a la inversión, derechos defendidos a ultranza por el permanente *lobbying* o cabildeo de las multinacionales ante los gobiernos, cuando no de francas amenazas y formas de boicot en contra de los países periféricos. Esto conlleva, de igual manera, a reconsiderar críticamente la idea neocolonial de que, en última instancia, los derechos indígenas sólo se legitiman en la medida en que pueden articularse con los derechos internacionales de la propiedad de los territorios.<sup>16</sup>

En pocas palabras, la justificación de los derechos y la interacción entre los derechos humanos y los derechos positivos implican, en nuestra situación actual, cuestionar firmemente no sólo las tesis centrales del liberalismo político que han quedado condensadas en las diversas constituciones nacionales, instituciones y códigos jurídicos, sino también la propuesta neoliberal que se expandió a nivel planetario. La controversia entre los derechos que resguarda el Estado liberal, los derechos humanos y los derechos que preten-

<sup>16</sup> Ricardo Salas Astrain, “Justicia universal, contextos asimétricos del poder y pensamiento crítico latinoamericano”, *Utopía y Praxis Latinoamericana* 24, núm. esp. 1 (enero-abril de 2019): 19, en <<http://doi.org/10.5281/zenodo.3108263>>.



den para sí las grandes corporaciones multinacionales se convierte en uno de los mayores problemas de esta férrea lógica económica y sociopolítica de tipo capitalista, que rige la economía presente y determinará el futuro político-jurídico de los conflictos territoriales y, sobre todo, medioambientales. Es por ello que no requerimos refundar los derechos individuales, sino fundar una nueva praxis colectiva basada en una noción de justicia atenta a los contextos histórico-culturales, pues es a partir de mundos asimétricos de la vida como se construyen principios básicos de justicia.

El pensar crítico, por consiguiente, no puede ser nunca descontextualizado, ya que él no sólo trae la memoria de las resistencias y luchas pasadas, sino que invita a proponer nuevos modelos de sociedad y a intentar obstinadamente procesos de emancipación de diferentes sectores. El pensar cuestionador no es un asunto de filósofos, sino que es inherente a los movimientos sociales y étnicos, a las organizaciones e instituciones de la sociedad civil que generan reflexivamente la reconstrucción de sus vidas. Por ello, las comunidades de vida no se cierran a un ideal plural de una sociedad transnacional que busca generar nuevas formas de reconocimientos y justicias más allá de las asimetrías históricas. Es por ello que nos parece un tema central de una filosofía política intercultural/decolonial que prosigue tratando de desentrañar esta memoria conflictiva, negada por un universalismo abstracto y que nos obliga, al mismo tiempo, a seguir obstinadamente en la resistencia, generando las ideas y prácticas contrahegemónicas de la justicia “universalizable”, para revelar lo propiamente contextual.

Esta noción de justicia contextual que se perfila muestra que la idea de justicia enarbolada en el Norte, con pretensión de universalidad (como en el caso del proyecto rawlsiano o habermasiano),<sup>17</sup>

<sup>17</sup> “Esta concepción de la justicia y de la democracia no ha seguido los mismos derroteros que la teoría crítica europea y norteamericana. Consideremos cómo se llegó muy sucintamente a este *impasse* ligándolo con la propia situación histórica y política de la filosofía alemana. En la filosofía política universalista,

no es una noción forzosamente aplicable a nuestra circunstancia latinoamericana y caribeña: las preguntas que originan el debate no son las mismas, pues las que nos planteamos no sólo refieren a un tópico liberal, ya que no pueden separarse de la cuestión de los derechos colectivos. La teoría crítica europea requiere asumir, a nuestro parecer, una mirada mucho más cuestionadora de su visión a veces unilateral y casi provinciana de mirar las relaciones de injusticia estructural que se dan a lo largo y ancho del planeta, por lo que debería verse obligada a repensar mediaciones histórico-políticas y culturales que permitan una sinergia con el pensamiento intercultural/decolonial. Pero, sobre todo, implica cuestionar el modo autorreferido de que sus procedimientos de construcción social serían los propios de sociedades que se denominan “democracias avanzadas”, e instalan un supuesto del progreso social.

La óptica que destacamos aquí tiene otros ribetes que se plantean ya desde la perspectiva lascasiana, para el que el primer principio del que debemos partir para entender moral y políticamente a los conquistadores es que todas las guerras que llamaron conquistas “fueron y son injustísimas y de propios tyranos”.<sup>18</sup> La lucha por la justicia en los orígenes de la Conquista es probablemente el punto nodal de la reflexión de una filosofía política por el que la injusticia de los “naturales” se clava en el corazón del debate político-moral de las *Índias*.<sup>19</sup> Este largo y profundo debate no ocurrió

---

inspirada en una tradición teórica de tipo kantiana, una concepción de la teoría de la justicia tendría que fundarse sobre principios que no pueden definirse por situaciones histórico-culturales, ya que éstas, al parecer, no pueden nunca proporcionar criterios para la validez de los principios en que reposa tal teoría, por aludir a cuestiones plurales e históricas”. Salas, “Justicia universal...”, 20.

<sup>18</sup> Fray Bartolomé de Las Casas, *El tratado de las doce dudas* (1564), núm. 1.

<sup>19</sup> Sofia Reding Blase, “Lo justo y la reparación de la ofensa según misioneros del siglo XVI”, *Saberes, Revista de Historia de la Ciencia y las Humanidades* 1, núm. 1 (México: 2017): 77-99, en <<https://www.saberesrevista.org/ojs/index.php/saberes/article/view/24/11>>.

en los otros imperios occidentales, de modo que en el seno de la América “descubierta”, cuando aún Europa se debatía en guerras religiosas entre reformados y no reformados, se discutió el problema de las injusticias sufridas, que sigue siendo acuciante en nuestras tierras y que transforma a Las Casas y a estos luchadores de la justicia aún en nuestros contemporáneos, como lo han demostrado claramente los aportes de la teología y la filosofía de la liberación.

Pensar la justicia desde nuestra América, entonces, nos exige necesariamente ubicarnos en una larga historia de conquistas, colonialismos, dependencias y hegemonías que fueron configurando los contextos sociales y políticos asimétricos donde se insertan las variadas posiciones en disputa. La lucha por la justicia no es un fenómeno actual de la teoría política y moral de los filósofos, sino, como lo muestra la historia latinoamericana, es parte consubstancial de los procesos económico-políticos y culturales hasta nuestros días, que define nuestros entramados históricos y nuestra experiencia moral de resistencia y lucha.

Las injusticias no sólo son parte de las primeras guerras de conquista, sino que configuran los contextos asimétricos del poder en sus versiones pluriformes: no sólo se trata de una cuestión bélica como las guerras coloniales y neocoloniales, las guerras “sucias” y las guerrillas, sino de las maneras en que el poder hegemónico se oculta y torna opaco. La violencia belicosa que traen esas injusticias variadas atraviesa la nación, la etnia, la clase, el género y otras que van reapareciendo ligadas a la migración de los pobres y desposeídos. Es imperativo comprender que las raíces históricas de cada lugar han quedado grabadas a “sangre y fuego” por la violencia fundacional. Por ello, resulta impertinente aplicar las formas europeas de la naciente modernidad para dar cuenta de los aspectos universales de la justicia.

Estas ideas son relevantes para situar la cuestión de la justicia desde las demandas populares en vistas a reconstruir la noción de democracia y de Estado. En ese tenor, Ricardo Salas retoma lo in-

dicado por Rainer Forst,<sup>20</sup> que propone una tesis general bastante convincente, con la que liga la cuestión del desacople del universalismo propio de la justicia con los contextos de vida y la necesaria lucha por la justificación de los derechos de todos los seres humanos y colectividades, lo cual abre el campo controversial de la justificación en el camino entre lo contextual y lo procedimental.<sup>21</sup>

En cuanto al reconocimiento se refiere, retomemos lo indicado por R. Salas que, siempre abierto al diálogo con la filosofía occidental, considera muy sugerentes aquellas propuestas que permitan pensar en clave intercultural y estimular una praxis que arranque del enorme compendio de lo que ha hecho y hace la humanidad en su conjunto. También S. Reding se ha decantado por una noción de interculturalidad que, anclada en la duda indiana que llevó y sigue llevando a cuestionar la colonización, pone especial atención en las consecuencias de aquella organización que permitió el monocentrismo económico al que hoy asistimos, así como la reactivación de lazos de dependencia entre las antiguas metrópolis y los llamados países emergentes (eufemismo de subdesarrollo). A su entender, la interculturalidad implica un enfoque o panorámica que incluya talentos y saberes que, sin duda, son fruto de los contextos. Ciertamente es que no se trata de asumir un relativismo acrítico y extremo, pero tampoco de imponer por la fuerza un universalismo.<sup>22</sup>

Es preciso, y sobre ello han dialogado los autores de este libro, comprender que hay puntos de cruce y coincidencias entre las culturas, pero también hay tensiones que no pueden resolverse únicamente por la vía del multiculturalismo y del consumo cultural que promueve. Lo que se requiere es analizar las asimetrías que presentan los contextos entre sí, pero no para eliminarlas (pues se

<sup>20</sup> Rainer Forst, *Justificación y crítica. Perspectivas de una teoría crítica de la política*. Trad. de Graciela Calderón (Madrid: Katz, 2014).

<sup>21</sup> Salas, "Justicia universal...", 21.

<sup>22</sup> Reding, *Ética e interculturalidad...*

caería en prácticas integracionistas), sino para contar con diversos miradores y superar desafíos multidimensionalmente. De ahí que los contextos pueden ser comprendidos, como indica Salas al referirse a Mark Hunyadi (filósofo y traductor de Habermas al francés) como fuente (*source*) y como recurso (*ressource*). Ello, desde luego, requiere de una apertura al otro, de su reconocimiento, pues lo que importa no es el observador o filósofo, sino el actor, aquel que experimenta en su contexto, pues toda experiencia está indisolublemente ligada al contexto de esa experiencia.<sup>23</sup>

De lo que aquí se trata, con respecto al reconocimiento, no es de igualar personas para que puedan vivir de acuerdo con sus derechos individuales solamente, pues ya hemos advertido que dicha estrategia es aculturativa en el sentido de que se pretendería imponer un catálogo de derechos que ha surgido en un contexto específico, el occidental. En realidad, y lo menciona Salas al hilo del planteamiento de Jean-Marc Ferry,<sup>24</sup> es preciso reconocer los crímenes pasados como paso indispensable de la justicia histórica, pues en el reconocimiento también se juega la responsabilidad. Esto, por otra parte, supone una perspectiva propia del sujeto que ha heredado, por decirlo de alguna manera, los efectos de crímenes cometidos contra o por sus antepasados: es necesario el hetero-reconocimiento, pero también el auto-reconocimiento, tal como lo plantean Arturo Andrés Roig y Raúl Fonet-Betancourt. No se trata sólo de categorías, afirma Salas, “sino de un estilo comprometido de vida que nos haga asumir el partido de aquellos que en Nuestra América no han sido valorados en un ejercicio de visibili-

<sup>23</sup> Mark Hunyadi, “L’approche contextualiste en morale. Mise au point en dix points”, *Revue d’éthique et de théologie morale*, núm. 284 (junio de 2015): 41, en <<https://doi.org/10.3917/retm.284.0039>>.

<sup>24</sup> Jean-Marc Ferry, *Les puissances de l’expérience. Essai sur l’identité contemporaine*, 2 vols. (París: Du Cerf, 1991).

zación de aquello propio que se ha dejado de lado, para parecer-nos a otros que marcan las tendencias del mundo actual”.<sup>25</sup>

Por último, queremos mencionar la importancia que reviste un suceso relativamente reciente: la devolución de 24 piezas ceremoniales pertenecientes al pueblo yaqui, del noroeste mexicano, y que estaban en posesión de Suecia desde 100 años atrás, rotulados como colección Maaso Koba.<sup>26</sup> La devolución, negociada al más alto nivel, fue un acto de reconocimiento de un grupo social que ha sido agredido y violentado innumerables veces, un acto de justicia histórica también, pues los objetos sagrados estaban expuestos en el Museo de Etnografía en Estocolmo sin el consentimiento de sus creadores, por lo que significó una victoria sobre el “culturalismo pedante”, como le llama Ferry, que relega lo humano a los museos, y además contra el universalismo que menosprecia los contextos culturales.

El trato indigno a las creencias de los yaquis (“gente que habla fuerte”) no es lo único que caracteriza la relación de los Estados occidentales y occidentalizadores con ese pueblo; podemos señalar el despojo de sus territorios y su derecho al agua conculcado que, como en el caso de las comunidades del sur chileno, también ha sido atropellado a causa de megaproyectos hidroeléctricos como el Acueducto Independencia, a pesar de tener a su favor resoluciones judiciales del más alto Tribunal de México, que mandan sea clausurado. Llama la atención que en otras circunstancias se hayan invertido enormes sumas para proteger el patrimonio cultural, como ocurrió cuando la presa Asuán en el sur de Egipto

<sup>25</sup> Ricardo Salas Astrain, “Debates teórico-metodológicos acerca de reconocimiento e interculturalidad”, *Revista F@ro* 2, núm. 20 (Valparaíso: 2014): 63, en <<https://www.revistafaro.cl/index.php/Faro/article/view/350/256>>.

<sup>26</sup> Gobierno de México, “México recibe del gobierno de Suecia la colección Maaso Koba (Cabeza de Venado), piezas rituales que serán restituidas al pueblo yaqui”, Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI), 3 de junio de 2022. Más detalles se describen en <<https://noro.mx/piezas-sagradas-yaqui-regresan-a-mexico>>.

puso en riesgo de inundación un templo construido por órdenes de Ramsés II, que fue movido varias decenas de metros arriba de su emplazamiento original, prácticamente piedra por piedra, gracias al talento y experticia de ingenieros dignos de los constructores de pirámides, que supieron, de la misma manera, responder a la faraónica industria del turismo.

## 6. HACIA UNA FILOSOFÍA JURÍDICA, POLÍTICA Y MORAL EN CLAVE INTERCULTURAL/DECOLONIAL

En lo que sigue deseamos demostrar que persisten aspectos teóricos y políticos de carácter controversial de las políticas neoliberales, así como del modelo filosófico que fundamenta sus bases antropológicas y sociales. Sostenemos que el pensar intercultural/decolonial es necesario para hacer frente a los ineludibles desafíos de la sustentabilidad planetaria y conseguir el debido respeto a los derechos económicos, políticos y culturales de los pueblos indoamericanos, para ampliar la crítica intercultural al particular modo como se expanden en la actualidad las empresas multinacionales en los territorios interétnicos. Este prisma recoge los últimos trabajos políticos de Ricardo Salas, en los que precisa algunas cuestiones del actual proyecto de la economía global, analizándolas desde los contextos políticos, sociales y culturales de las sociedades periféricas, en búsqueda de planteamientos políticos contrahegemónicos emancipadores. Para ello este filósofo chileno se apoya en trabajos empíricos realizados inicialmente en territorios interétnicos del sur de América, de la Amazonía y de Tierra del Fuego, así como del seguimiento de los procesos de movilización popular en territorios indoamericanos. En este sentido, se aporta una nueva mirada a la



justicia social y ambiental en su enraizamiento contextualizado y en clave de una emancipación universal que es parte del proyecto de una filosofía política latinoamericana.

En síntesis, se trata de una discusión sobre las dimensiones políticas de la investigación intercultural/decolonial actual, que permita considerar el asunto central de este libro acerca del papel de las grandes empresas multinacionales en el uso, abuso y derroche de los recursos naturales y que refiere en parte a los contextos específicos en que se analizan los estudios de impacto ambiental que derivan de los convenios internacionales que resguardan los derechos indígenas, al Convenio 169 de la OIT, y a otros mecanismos institucionales de evaluación de los megaproyectos de las multinacionales en los complejos y asimétricos territorios interétnicos americanos. Este análisis intercultural/decolonial propone algunas categorías que clarifican las demandas contextualizadas de justicia de una América indígena, más allá del neoliberalismo y en búsqueda de alternativas al capitalismo hegemónico global.

Este apartado es, en lo fundamental, un intento por repensar un conjunto de viejos y nuevos problemas políticos que acucian a los que vivimos en países y territorios atravesados por la recuperación lenta de la democracia y de los derechos humanos y culturales de las minorías, en medio de múltiples contextos históricos donde se explayan día a día poderes despóticos de diferente tipo y en que abundan las violencias múltiples, las discriminaciones y los racismos. Por ello, queremos buscar formular nuevas interrogantes y profundizar en ellas, en un cierto nivel de discusión teórica y que permita responder de algún modo a las necesidades de la acción inmediata y urgente que requieren muchos de estos problemas políticos a nivel concreto.

Las diferentes consideraciones que expondremos acerca de los límites del tenor del neoliberalismo actual y el sentido que asume la investigación ético-política de la sustentabilidad planetaria dirige a unas temáticas que están cada vez más presentes en la opinión pública y en las conferencias internacionales acerca del

medio ambiente, pero que en lo grueso refieren a la delicada situación que viven los pueblos indígenas en extensas zonas selváticas de América, África y Oceanía, donde se sintetiza parte del misterio de la vida, cuna de enormes acuíferos y de la biodiversidad, amén del procesamiento del carbono para la depuración del aire que respiramos todos los seres humanos. Lo que desarrollaremos es parte de un relato que precisa una épica trágica de modelos de desarrollo insolventable en el mediano y largo plazo, que necesitan otros utensilios teóricos para dar cuenta de la exploración de los territorios interétnicos, donde los múltiples y grandes megaproyectos empresariales tienen límites respecto del agotamiento de los ecosistemas y la perdurabilidad de los recursos naturales y humanos para las generaciones venideras. A todas luces estos proyectos económicos desarrollistas ya no tienen definida una dirección y se mantienen únicamente por razones económicas y políticas fácticas o por motivos casi siempre oscuros para la opinión pública.

Este grave diagnóstico y esta mayor conciencia que está cada vez más presente en las percepciones y acciones de las nuevas generaciones y en la opinión de muchos organismos ambientales internacionales nos permitirá de algún modo argumentar que la época del calentamiento global y del cambio climático actual ya ha iniciado, por una parte, un proceso de mayor conciencia ambiental de una eventual catástrofe que viene siendo anunciada desde hace más de medio siglo, que por otra parte, recién aparece en los grandes discursos políticos y medios de comunicación, exigiendo cada vez más responsabilidades a los proyectos empresariales que tienen impactos ambientales, no sólo locales sino multinacionales. En este sentido, la publicidad y los medios occidentales sobrecargan a los individuos y a las relaciones sociales de conductas de tipo ambientalista, minusvalorando por lo general la responsabilidad de las grandes multinacionales y los límites de un modelo del crecimiento indefinido de la economía global donde se define el valor del dinero, de las Bolsas donde se transan las acciones de las principales empresas y donde se decide el destino de las sociedades en relación

con la inflación y con otros indicadores que definen la calidad de la vida. Otros movimientos piensan que se han incorporado a la legislación de los países una serie de procedimientos legales tales como el mencionado Convenio 169 de la OIT, o los mecanismos propios de políticas de impacto ambiental que permiten dirimir los proyectos más contaminantes de los que son menos, pero que no obligan a los Estados ni a las empresas a acatar plenamente todas las recomendaciones que surgen de estos procedimientos. En todos los territorios va quedando en evidencia que estas legislaciones internacionales y nacionales comportan asimetrías profundas entre lo que las empresas multinacionales no se atreven a realizar en las sociedades del Primer Mundo y que con frecuencia realizan con impunidad en sociedades periféricas, vulnerables y de economías precarias. Un buen ejemplo es el consentimiento informado que, como lo hemos analizado previamente, opera en la evaluación de los proyectos de inversión de las multinacionales e implica aclarar diferentes cuestiones, una de ellas referida a las consultas indígenas y al consentimiento informado, que en no pocas ocasiones se omiten por razones políticas y/o económicas o son desestimadas por razones de Estado.

Lo anterior implica una revisión de los presupuestos ético-políticos de las investigaciones científicas y de las prácticas de las grandes empresas extractivistas, por lo que aquí se trata de analizar fundamentalmente las responsabilidades sociales y ambientales que poseen los megaproyectos (hídricos, forestales, mineros, etc.) en la degradación y contaminación planetaria y en la eliminación de la diversidad de las especies, para exponer algunos aspectos propios de la agenda de una filosofía política situada y comprometida. No se trata entonces de una simple ampliación que acerque la economía a la ética y ésta a la política, sino de pensar la noción de límites filosóficos y científicos que debiera incorporarse al conjunto de toda sociedad, del papel de las ciencias y de los modos específicos en todos los megaproyectos que impliquen la utilización masiva de los recursos naturales a gran escala.

No se pretende esquivar los enormes desafíos económicos sobre la población humana actual, sino de precisar con la mayor claridad posible los efectos de las actividades extractivas en los ecosistemas sensibles, por ejemplo, los océanos, los polos del planeta —y sobre todo en las selvas tropicales— y los costos ecológicos y sociales directos e indirectos. Todo esto hace clara alusión a lo que se busca desarrollar aquí, es decir, un pensar crítico ambiental, con múltiples referencias a los prismas propios de un pensar intercultural/decolonial, lo que está implicado en un pensamiento ético-político que es parte de una filosofía latinoamericana crítica y comprometida.

Esta parte del libro busca entonces repensar al unísono del trabajo de Sofia Reding, en un diálogo ininterrumpido, las cuestiones teóricas y prácticas de una responsabilidad que tiene el pensar comprometido con la vida y sella un compromiso con la suerte de todos los seres humanos que se debaten en medio de la deshumanización de una sociedad donde no se valoran del mismo modo la vida y la existencia de los hombres y las mujeres de los diferentes pueblos, lo que debiera llevarnos a pensar en el genocidio de las poblaciones nativas, desde América del Norte hasta Tierra del Fuego.

Destaquemos que muchas de estas situaciones las hemos trabajado en contextos históricos diferenciados, ligadas a autoridades tradicionales y a especialistas en experiencias brasileñas, mexicanas, colombianas y chilenas, que demuestran la complejidad de hablar de una América indígena, afro y mestiza. Dicho de otro modo, nuestra óptica busca dar cuenta de los *impasses* de nuestra América, no sólo en el terreno intelectual, sino como compromiso indeleble con el reconocimiento, la justicia y la supresión de la violencia en los territorios interétnicos.

En el marco de las problemáticas socioambientales y de los conflictos de las agendas gubernamentales del desarrollo económico de cara al proyecto del buen vivir de los diferentes pueblos de la Tierra, previamente hemos enfatizado nuestra interpretación de las reiteradas demandas territoriales del pueblo mapuche que sigue defendiendo, hasta el día de hoy, en el sur de Chile y

Argentina, sus propias y ancestrales convicciones acerca de los modos de entender el arraigo a la tierra originaria y a sus formas ancestrales de producción,<sup>1</sup> que cuestiona en lo fundamental el modelo expansivo y ya insustentable de las empresas nacionales y multinacionales. El movimiento social mapuche ha levantado en las últimas décadas, de uno y otro lado de la cordillera de los Andes, una fuerte crítica al modelo instrumental y cortoplacista de las empresas multinacionales, que han pretendido explotar desmedida y rápidamente los recursos naturales de sus territorios, lo que ha sido amparado por la legislación neoliberal de los gobiernos posdictaduras.

Queremos señalar que muchos de estos conflictos por los tierras ancestrales, más allá de una reivindicación histórica de las tierras usurpadas en los procesos denominados en estos dos países, de un modo eufemístico, como “La pacificación de la Araucanía” en Chile y la “Campaña del Desierto” en Argentina, esconden asimismo una secular guerra de estilos de desarrollo y de los modos de vida civilizada aceptables, lo que Domingo Faustino Sarmiento hizo clásico como un litigio entre civilización y barbarie. Esta guerra decimonónica que legitimó la usurpación y la explotación tuvo consecuencias dramáticas hacia el sur del continente y diezmó a los pueblos fueguinos, últimos habitantes de los confines de América.

Nuestro trabajo se refiere en especial a este conflicto de modelos económicos en tierras indígenas que se sobrepone a los modos tradicionales de vida, que debieran ser cautelados por un enfoque de los derechos humanos, en especial de los derechos indígenas. Esta perspectiva se vio enriquecida como fruto de la participación de Ricardo Salas Astrain en la Comisión Presidencial por la

<sup>1</sup> Ricardo Salas Astrain, “Justicia contextual, derechos indígenas y empresas multinacionales en *Ngulumapu* (Chile)”, *Revista Nuestra América* 7, núm. 14 (julio-diciembre de 2019): 315-336, en <<https://nuestramerica.cl/ojs/index.php/nuestramerica/article/view/265>>.

Araucanía (2016), propuesta por la entonces presidenta Michelle Bachelet, de manera que el enfoque crítico interpretativo se vio ampliamente beneficiado por tener que confrontarlo a discusiones económicas, políticas y culturales con los actores representativos de las empresas, a líderes indígenas y a otros diferentes grupos de interés (*stakeholders*) en torno a los diferentes aspectos del desarrollo económico y productivo que sería preciso considerar en la proyección de lo que se denomina el buen vivir en los territorios interétnicos.

Este arduo ejercicio reflexivo de la cuestión permitió indagar cómo se analizan estos conflictos en los actores relevantes y sobre todo las opiniones de las comunidades del Ngulumapu (el territorio mapuche chileno) sobre el conflicto interétnico que, desde ya hace varios años, se ha posicionado en la agenda política regional y nacional en torno a la cuestión del co-desarrollo y en especial a los problemas ecológicos. Este singular proceso conflictivo en general ha sido desatendido por las autoridades chilenas, en particular por las élites políticas y empresariales de la capital, que han reaccionado en forma defensiva y luego han criminalizado las protestas indígenas, pues sólo refieren unilateralmente los derechos de los proyectos empresariales sin considerar los derechos económicos, políticos y culturales de los pueblos indígenas.<sup>2</sup> En este proceso queda de manifiesto que los diferentes proyectos gubernamentales de desarrollo siguen fracasando, porque las soluciones provienen desde la capital y descuidan los diferentes factores contextuales, crítica que puede hacerse extensiva al resto del continente.

En un sentido sociopolítico, la situación que acontece en el Ngulumapu es parte del principal lugar de enunciación donde se instala nuestra reflexión intercultural/decolonial de cara a los enormes conflictos territoriales que acontecen en los otros espacios interétnicos, americanos o no, por la imposición de modelos económicos que no consideran las formas substantivas de vida y

<sup>2</sup> Salas, “Justicia contextual”, 25-62.

las memorias comunitarias de los pueblos de la Tierra. Si se observa la dinámica de los atropellos permanentes que empuja la movilización y de radicalización de los movimientos indígenas en el ámbito mundial, se verá que la mayoría de los Estados y los gobiernos están muchísimo más preocupados por la inserción de sus economías en el marco de la economía global que en consolidar sociedades plurales y democráticas, donde puedan coexistir las formas económicas modernas junto con los tradicionales modos de producir y consumir de las diversas sociedades, poblaciones y etnias que los conforman.<sup>3</sup>

En el contexto chileno y americano actual, la crisis es histórica y también económica y política, porque tiende a destacar unilateralmente los derechos de explotación de la naturaleza, sin respetar las formas propias basadas en los pueblos que viven ahí, sin reconocer sus saberes comunitarios y sus prácticas culturales ancestrales. Entender los problemas que acarrearán las actividades extractivistas económico-culturales de las empresas multinacionales supone al mismo tiempo indagar por el irrespeto generalizado de los derechos humanos y las memorias comunitarias de los pueblos. En el Chile actual, como en otros países, estos procesos se viven siempre en tensión, ya que se insertan en lentos reconocimientos institucionales que son resultado de un ambiguo proceso de democratización de las sociedades post-dictaduras, que emana de las desastrosas consecuencias sociales de una forma unidimensio-

<sup>3</sup> Merece la pena recordar las acciones conjuntas de nativos americanos y vaqueros que, a pesar de tener un pasado repleto de discordias, se unieron para luchar contra el megaproyecto del oleoducto Keystone que correría por tierras canadienses y estadounidenses, poniendo en riesgo los modos de vida de las poblaciones. El proyecto fue cancelado a inicios de 2021 por el presidente Biden. No deja de llamar la atención que los interesados formaron una alianza utilizando deliberadamente el mismo acrónimo en inglés que la Oficina Central de Inteligencia-CIA, bajo el nombre de *Cowboy Indian Alliance*. Julio García, en <[https://www.bbc.com/mundo/noticias/2014/04/140411\\_vaqueros\\_indigenas\\_contra\\_oleoducto\\_keystone\\_jgc](https://www.bbc.com/mundo/noticias/2014/04/140411_vaqueros_indigenas_contra_oleoducto_keystone_jgc)>.

nal de entender las economías locales en una interpretación de la ideología neoliberalista.

La mayor parte de los casos estudiados de los territorios interétnicos americanos refieren a incumplidas promesas modernas de progreso y de desarrollo sustentable en territorios específicos, que pensamos debieran ser tematizadas por la filosofía latinoamericana. Propongamos algunos puntos geoculturales básicos para situar el punto de llegada de nuestra perspectiva y que se vinculan con la particular visión que se tiene sobre la vida y que resulta antitética de los presupuestos de la economía neoliberal. Las pautas tradicionales de bienestar del mundo mapuche, como la de muchos pueblos indígenas, son holísticas e integrales y responden a una cosmovisión de respeto por el conjunto de la vida humana y no humana, por ello, la mayor insuficiencia del discurso gubernamental de los últimos años en Chile y en Argentina, al igual que otros territorios interétnicos, ha sido soslayar el estatuto político intercultural a lo que se denomina “paradigma desarrollista”. Y cuando se elabora este discurso es simplemente para asumir el carácter de lo que se denomina una “interculturalidad funcional”.

En general, en un contexto económico donde predominan las políticas neoliberales no hay lugar para perspectivas alternativas a las necesidades en la macroeconomía: toda forma de desarrollo es simple y llanamente considerada en términos cuantitativos y productivos. Lo que es claro es que, entendido de esta manera, no se traduce en beneficios ni en bienestar general para todos los habitantes del territorio y, por ello, si se quiere avanzar en un diálogo razonable, se requiere asumir definitivamente las exigencias éticas y políticas del buen vivir.<sup>4</sup>

Por “buen vivir” cabe entender el vínculo que se establece entre todos los seres vivos en su íntima relación (*itrofill mongen*). Este concepto es clave para darle profundidad a derechos que van más allá de una identidad cultural o que se reducen a ella, como pue-

<sup>4</sup> Quidel, “La noción mapuche...”.



de observarse en la interpretación sesgada de los derechos indígenas en las teorías multiculturales del reconocimiento del Norte; refiere, en cambio, al conjunto de los derechos económicos, políticos y sociales que son centrales en la propuesta de los derechos económicos de los pueblos de la Tierra y de los pueblos indígenas. Y es aquí donde hallamos el forcejeo entre el llamado derecho al crecimiento económico al que tienden los Estados junto con las empresas multinacionales y el conjunto de esos derechos que son significativos para todos los seres humanos.

La disputa radica en que las políticas estatales no reconocen el derecho consuetudinario (*az mapu*), ya que en sus propias pautas tradicionales las comunidades indígenas tienen una claridad cultural respecto de cómo producir y cómo distribuir sus bienes y recursos en vistas a responder a sus necesidades humanas.<sup>5</sup> Se sabe que desde la llegada de los conquistadores, hace más de cinco siglos, en los territorios interétnicos los hacendados y colonos entienden la economía a través de finalidades que son ajenas al mundo indígena. Dicho así, las metas de enriquecimiento o de rentabilidad, menos aún las ganancias rápidas, no forman parte del saber tradicional indígena.

El punto nodal del debate es que el concepto de derecho individual del liberalismo y de la modernidad capitalista es frecuentemente descartado por los pueblos originarios, pues con frecuencia conciben estas prácticas económicas dentro de matrices de interconexión tensionada de modelos de desarrollo, cuando no con bases religioso-simbólicas y comunitarias y, en consecuencia, las estrategias económicas tradicionales son consideradas generalmente obstáculos para el logro del crecimiento productivo y, por tanto, no son suficientemente reconocidas en las políticas del desarrollo instrumental que llevan adelante los Estados y sus instituciones.

Lo anterior trae consigo consecuencias para fondos de apoyo a la inversión para el desarrollo, así como en la definición de los pro-

<sup>5</sup> Véase Antona, *Los derechos humanos...*

yectos gubernamentales para las comunidades indígenas, lo que implica que sólo funcionan en la medida en que las comunidades autóctonas se pliegan a esos criterios que, en última instancia, definen propuestas que pueden resultar ser inviables al haberse establecido desde una lógica neoliberal, obstaculizando así los apoyos a proyectos que proponen las propias comunidades indígenas. En otras palabras, el derecho a practicar una economía interna propia de las comunidades casi siempre en subordinación al libre mercado que lideran las empresas internacionales.<sup>6</sup>

Lo que podemos ver es que en el proceso de relaciones socio-culturales y económicas entre la sociedad chilena y la sociedad mapuche ha predominado una asimetría estructural. Aun cuando el movimiento social y político del pueblo mapuche reivindica permanentemente su identidad y sus rasgos culturales persistentes, desde el poder hegemónico del Estado la relación ha sido generalmente de subordinación y dependencia, hasta el punto de la negación, lo que ha implicado —más allá de algunos círculos como los académicos y de algunas organizaciones no gubernamentales— un desconocimiento profundo de la actual complejidad y heterogeneidad del pueblo mapuche, de su cultura, de su lengua, de su espiritualidad, y de la lucha sostenida por cinco siglos para defender sus formas de vida (*az mogen*). Así, por ejemplo, aunque se tiene desde hace tiempo el conocimiento suficiente para entender la espiritualidad mapuche, su organización política, la presencia vigente y efectiva de los ancestros en los territorios y en sus modos de producción, las alianzas entre los linajes, las relaciones complejas entre el *ixofij mogen*, las prácticas productivas y la vida económica de los *lof*, las políticas estatales suelen reducirse al establecimiento de relaciones sobre la base de una economía instrumental y neoliberal, descartando el entramado de modos de producción de la economía mapuche y de su vinculación permanente con dimensiones espirituales, sociales y prácticas basadas en

<sup>6</sup> Salas, “Justicia contextual...”.

el saber ancestral (*mapun kimün*) y el buen vivir (*küme mongen*). Estos elementos constituyen el basamento de una reflexión situada, y exigen una primera interpretación en el campo de la filosofía política.

En ese sentido, varios de los últimos trabajos de filosofía política intercultural/decolonial de Ricardo Salas se han abocado al análisis de los graves problemas ambientales que atraviesan los territorios interétnicos. Al hilo de la obra de Álvaro Márquez, filósofo venezolano fallecido a temprana edad, Salas destaca que la filosofía latinoamericana requiere no sólo de un paradigma dialógico de la justicia, también necesitamos visiones que ayuden a responder teórica y prácticamente a una larga historia de asimetrías vividas en nuestra América. América Latina y el Caribe son regiones marcadas por experiencias diversas de injusticias que son decisorias de los acontecimientos políticos presentes y que cuestionan contundentemente los intereses de la mera facticidad de los poderes imperiales, neocoloniales y hoy neoliberales —frecuentemente invisibilizados— que arrecian en diferentes épocas, y que caracterizan la situación geopolítica de muchos países periféricos del orbe. Para este tipo de pensar se sigue el interés teórico-práctico por hacer diagnósticos críticos que aporten visibilidad a las historias y memorias de luchas y de resistencias a los sistemas imperiales hegemónicos. La concepción histórica de la justicia en tierras mestizas refiere entonces a una clave donde dominación y emancipación son siempre decisivas en la vida de nuestros pueblos y de las mayorías subyugadas. Esta memoria, desde el debate inicial entre Las Casas y Sepúlveda, hasta las diferentes configuraciones sociopolíticas de nuestros países, sigue dando qué pensar a una teoría política. Asimismo, estas memorias de resistencia, el pasado colonial y republicano neocolonial, son ciertamente lo central del ideario nuestroamericano de una justicia que se va logrando histórica y políticamente.

Esta mirada intercultural/decolonial es la que permite dar cuenta de una historia permanente de negaciones y afirmaciones

que continúan vigentes en los países periféricos que se independizaron o iniciaron procesos de descolonización, pero donde persisten las diversas formas específicas de dependencia económica y política estructural, lo cual aún mantiene el ideal de una emancipación antiimperial y antihegemónica. Con esas historias de lucha se ha configurado entre nosotros una crítica de las formas de justificación de derechos que se oponen a los imaginarios e ideologías e ideas racistas y pseudocientíficas neocoloniales que mantienen las subordinaciones violentas y destructoras de la vida humana y de la naturaleza.

Tal búsqueda de restablecimiento de la justicia social y ambiental cuestiona esos imaginarios, pero pone en cuestión también la maquinaria bélica de los Estados, de los señores de la guerra, las organizaciones mafiosas y de grupos armados extremos que conduce año con año al asesinato sistemático de cientos de líderes sociales, indígenas y ambientalistas en muchas latitudes de los continentes, lo que exige nuevas y urgentes formas de reconocimiento y de justicia. Si, por una parte, las situaciones de guerra y los débiles acuerdos de paz, de guerras “sin cuartel” por el control de territorios en las zonas rurales y en las grandes ciudades, demuestran que el dictado de la sinrazón está vigente, ellas se siguen reconstruyendo en el imaginario del odio y de la xenofobia. Dicha belicosidad, unida al factor imperialista y neocolonial, prosigue en las propuestas neoconservadoras y ultranacionalistas, que refuerzan la necesidad de encontrar nuevas formas de emancipación social y política, de continuar con una filosofía antihegemónica.

A diferencia de la interpretación vigente de la modernidad europea, existen en la filosofía latinoamericana otras interpretaciones que responden con mayor profundidad a la situación de los países periféricos. No existe una modernidad central, sino que también existen una serie de formas de modernidad en las que se encuentran los países periféricos y que se relaciona con lo que Enrique Dussel denomina “transmodernidad”, o las críticas decoloniales al modo de Walter Mignolo y Santiago Castro-Gómez, sus

observaciones críticas al devenir del proyecto modernidad/colonialidad. La referencia a estas categorías histórico-filosóficas contribuye a mostrar cómo el filosofar latinoamericano ha repensado el capitalismo y la modernidad y su contribución en términos de dar cuenta de los genocidios de los pueblos indígenas y pueblos africanos traídos a toda América. Y éste es el punto central de una crítica que no sólo es consciente de la interdependencia de las historias locales y globales marcadas por la conquista y la colonización, sino que contribuye a entender cómo se fue construyendo un capitalismo moderno europeo marcado por centros financieros, con interdependencias y periferias, que sacrificó millones de vidas al tiempo que socavó las riquezas de los pueblos de la Tierra. En otras palabras, para entender el capitalismo actual hay que prestar atención a una larga historia fáctica, estructurada y definida por la injustificada ocupación militar de los territorios y por la dominación violenta de los cuerpos para sacrificarlos al capital.

El modo hegemónico de la actual empresa multinacional debe entonces muchísimo a la internacionalización de las empresas europeas precursoras del capitalismo moderno, que proporcionaron las bases de la acumulación de la riqueza del primer mundo, obligando hasta el día de hoy a todos los individuos y pueblos a “emprender” una frenética competencia de unos contra otros.<sup>7</sup> La justicia reflexiva apunta así a entender la memoria de esos extensos grupos humanos instrumentalizados y sacrificados para la generación y acumulación de riqueza de unos pocos imperios, que se mantiene en la dinámica de las nuevas formas de dominación económica y política. Surgen así preguntas decisivas: ¿cómo pensamos críticamente una justicia global en medio de un mundo definido de este modo?, ¿cómo entendemos la distribución de la riqueza concentrada sólo en manos de instituciones u organismos financieros que diseñan modelos de intercambios que en tiempos

<sup>7</sup> Véase Enrique Leff, *El fuego de la vida. Heidegger ante la cuestión ambiental* (México: Siglo XXI, 2018).

de pandemia y de “nueva normalidad” han enriquecido a algunos pocos ultramillonarios y empresas de apenas algunos países?

Estas interrogantes nos conducen a repensar que toda teoría de la justicia involucra considerar en toda su densidad las experiencias de injusticia, ya que es una mirada colectiva acerca de la dialéctica entre lo justo-lo injusto lo que nos permite repensar nuestras memorias de resistencia y de luchas de descolonización. Podremos destacar de este modo el motivo por el cual los “sufrimientos sociales” se vuelven relevantes en estas últimas investigaciones sobre las teorías del reconocimiento en América Latina. Pensamos que se requiere especialmente destacar las experiencias de injusticias no para quedar estancados en el momento dominador, sino para revelar que ellas han estado estructuralmente presentes en toda la historia de liberación de nuestra América.

## 7. REPENSAR AL NEOLIBERALISMO DESDE LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA

En las últimas décadas diversos trabajos científicos y filosóficos han difundido una fuerte discusión acerca del principio de responsabilidad y de los derechos de las generaciones por venir, que sobre todo en los últimos años se entiende como derechos de la naturaleza, derechos de las poblaciones originarias como cuidadoras de los ecosistemas y derecho a preservar la vida para que las generaciones venideras dispongan de un planeta habitable. Para contar con una casa común y un planeta sustentable ciertamente es preciso discutir las condiciones de lo que puede ser considerado aceptable por las grandes potencias occidentales y orientales que se disputan la hegemonía mundial, las proyecciones que tienen los inversionistas de las economías poderosas y la capacidad de los gobiernos para frenar los excesos de una actividad industrial y empresarial que tiene serios impactos en los procesos de lo que se concibe aún como “desarrollo de las sociedades actuales”.

El pensamiento social y político en el continente americano viene advirtiendo, a través de pensadores relevantes (como Escobar, Gudynas, Leff), sobre la necesidad de repensar las categorías y figuras definidas por los Estados acerca del progreso económico; destacando, así mismo, aquellas prácticas y saberes de variados

pueblos que mantienen una interacción vital y fecunda con lo que se ha denominado la “naturaleza” y donde interactúan los seres humanos y los no humanos. Estas categorías ligadas al debate crítico sobre el antropoceno suponen otras formas de entender los límites de explotación de los recursos que nos provee un planeta con recursos limitados. Lo que ha terminado siendo evidente es que el lenguaje decimonónico del progreso económico y político, base de lo que se denomina “modernidad”, se ha ido despedazando y queda profundamente cuestionado en cuanto al horizonte planetario futuro.

En estricto sentido, si los pueblos periféricos consumieran en la misma proporción que los países y economías poderosas, probablemente no tendríamos un planeta vivo más allá de un siglo. Para repensar prospectivamente las fisuras de ese mundo amenazante, las figuras del proyecto modernizador del último siglo no resultan las más adecuadas, se podría señalar que es preciso avanzar de un modo mucho más radical en una crítica del ideario del progreso, que proviene de la Revolución francesa y del capitalismo, para encontrar otras perspectivas de la vida: prácticas y saberes y discursos que han sido obliterados, pero que hasta ahora le han dado vida a muchísimas poblaciones humanas y a los pueblos de la Tierra.

Estos fenómenos socioculturales y políticos no son completamente nuevos en el decurso de las sociedades actuales del Primer Mundo y de los mundos periféricos, pero adquieren un aumento de la falta de empatía por los seres humanos sufrientes y cada una de estas situaciones inhumanas obligan a repensar los nuevos sufrimientos sociales que afectan no sólo la calidad de vida de muchas personas y colectivos, sino que van generando un nuevo tipo antropológico de la diferencia cualitativa entre los seres humanos y los pueblos. La adhesión a la tesis de que existen personas que no tienen el mismo valor que otras es parte del comportamiento cotidiano, así se difunde el imaginario de que hay comunidades y pueblos que son responsables de su propia suerte mientras se



absuelve de toda responsabilidad a los Estados poderosos y a sus instituciones. De igual manera, no se observa en su conjunto a los sectores sociales privilegiados que impiden y estorban los cambios de la estructura de dominación sociocultural existente y los dispositivos de poder. Es preciso reconocer que dichos cambios socioeconómicos normalmente son exhibidos por el discurso retórico global ligado a los grupos dirigentes que pregonan de vez en vez en el debate político contingente de cada país, pero que no afectan verdaderamente el modo concreto como están construidas tales sociedades y que no aseguran los cambios necesarios. En este sentido, en muchos casos se trata de un discurso ambiguo, basado en proponer el cambio para que nada cambie.

Este aumento del menosprecio social y el desmerecimiento de los derechos obstaculizan la posibilidad de proponerse un ideal de mejoramiento moral de las personas y comunidades e implican a veces descuidar el análisis político de las conflictividades y las asimetrías existentes de los poderes. Nuestra idea matriz presupone avanzar en el valor y la dignidad de la reflexión y de la acción política, quizás no al modo como la entienden las agrupaciones jurídicas y los partidos políticos, sino ligada a las potencialidades y al protagonismo activo de personas y comunidades por crear nuevas formas de derecho. Esta tesis es central en una propuesta de filosofía política contextualizada, ya que se trata de entender la acción humana como abierta a sus potencialidades de crear y recrear vínculos sociales.

El nacimiento de la posverdad en el campo ambiental va también asociado a un incremento exponencial de la violencia en sus diferentes dimensiones en contra de los defensores del medio ambiente y un notable deterioro de los derechos sociales, políticos y culturales de las personas, comunidades y pueblos que buscan preservar sus territorios, lo que hoy se ve aumentado por las consecuencias de una pandemia global que no tuvo las mismas repercusiones para todos los seres humanos y que se expresa en todas las clases y grupos minoritarios más desfavorecidos en la actual

dinámica social: mujeres, indígenas, minorías sexuales, migrantes, jóvenes, adultos mayores, etcétera.

A la par de esta importante cuestión de responder al aumento de las desigualdades sociales, cabe incorporar una mayor reflexividad para sortear la crispación social y política ante todo evento, para reflexionar en un terreno filosófico los tópicos que se debaten en los mismos movimientos sociales y étnicos, no para suplirlos y menos aún para idear un mundo político inventado por el pensador de quimeras, sino que involucre el colocar el pensamiento frente al desafío de las realidades políticas contingentes. Algunos filósofos y pensadores consideran que se requiere ponerse al servicio de movimientos sociales y étnicos que asumen un conjunto inédito de nuevos problemas, mientras que otros consideran que es preciso distinguir entre los problemas contingentes y los que son propios de las ciencias sociales y políticas. Para nosotros, se trata fundamentalmente de proponer una necesaria filosofía política intercultural que emprenda los nuevos temas emergentes de la época en que nos situamos, no sólo para entenderlos teóricamente, sino para entregar algunas pistas con relación a las posibilidades de una acción creativa.

Tal como hemos indicado en diversos momentos de este trabajo, no sólo preocupa a un pensamiento político intercultural avanzar en un diagnóstico de los nuevos problemas, sino que se requiere sobre todo encontrar respuestas sociales y políticas que sean apropiadas a los contextos y a los tiempos globales. Por ello nos ha interesado aportar a los cruces de la teoría del reconocimiento, de la teoría de la justicia y del pensamiento crítico latinoamericano actual. Así buscamos avanzar en una reflexión en torno al concepto del reconocimiento y a las distintas trayectorias y posiciones de los campos intelectuales existentes en América Latina. A partir de estas ideas repensaremos un pensamiento crítico que pueda estar a la altura de la larga tradición reflexiva que le antecede y de los desafíos que plantean los derechos de la naturaleza y de los pueblos originarios en el mundo del capital global.

La cuestión de los derechos humanos y de los derechos de los pueblos emerge como un elemento central de la comprensión de la sustentabilidad ambiental de los territorios. Los grandes problemas que afectan a los pueblos indígenas americanos no se relacionan principalmente con la dimensión espiritual de sus culturas, sino con la sobrevivencia de los nichos ecológicos que han nutrido dichas culturas y con las responsabilidades que tienen las sociedades hegemónicas al respecto. Esta concepción obliga a reconectar esas dimensiones económicas, políticas y culturales que muchas investigaciones sociológicas y antropológicas han tendido a disociar en este último siglo y que no aparece visible en los sistemas jurídicos predominantes. A ese respecto señalábamos en otro texto que

se precisa de nuevas categorías jurídico-políticas que reformulen la tensión entre lo que se ha denominado la universalidad formal del derecho y las prácticas normativas de los pueblos y comunidades. Pero un derecho alternativo sobre todo refiere a las formas de lucha y de resistencia histórico-substantivas de pueblos, etnias, grupos sociales y colectivos por afirmar sus identidades.<sup>1</sup>

Al parecer, la reactivación de la clave intercultural/decolonial surge con la conciencia espiritual y de aquello que se puede denominar la vida cultural, la cual de ninguna manera es ajena a la vida cósmica y biológica. Sostener la fuerza de la vida, como lo propone Enrique Leff,<sup>2</sup> es proponer un pensamiento que asume la existencia cósmica, biológica y existencial en su multidimensionalidad, lo que obliga a repensar los límites del crecimiento económico planetario, el uso indiscriminado de los poderes militares

<sup>1</sup> Ricardo Salas Astrain, “Justificación de las identidades culturales, teoría crítica intercultural y derechos humanos”, en *Derecho fundamental a la identidad cultural, debates y abordajes plurales desde América Latina*, ed. por Juan Jorge Faundes y Silvana Ramírez (Santiago de Chile: RIL Editores/Universidad Autónoma de Chile, 2020), 37.

<sup>2</sup> Véase Enrique Leff, *El conflicto de la vida* (México: Siglo XXI, 2018).

y el despilfarro de la actividad industrial en el planeta. De igual manera, dice Leff, nos lleva a valorar el diálogo de saberes como abierto a la alteridad porque: “se inscribe en la desconstrucción del mundo globalizado atrapado en las formas de representación de la realidad que produce el logocentrismo y el pensamiento único” siendo además esperanzador: “El diálogo de saberes no produce pues la síntesis e integración de los saberes existentes: enlaza palabras, razones, prácticas, propósitos, significaciones que en sus sintonías y disonancias, sus acuerdos y disensos, van formando un nuevo tejido social”.<sup>3</sup>

Aquí puede ser instructiva la terminología que puso en boga la fenomenología del mundo de la vida que se nutre inicialmente de un basamento biológico que se discutía a fines del siglo XIX, en que las vivencias de los sujetos humanos no deben reducirse únicamente a su dimensión intrapsíquica, sino que aluden a las relaciones entre seres vivos cuyas conciencias interactúan en coordenadas espaciales y temporales compartidas. La cuestión de la vida se amplía hoy a todos los seres vivientes.

Estas rápidas referencias a lo que es central en nuestras discusiones y en contra de lo que pensó la tradición liberal no se reducen nunca a la libertad y a la propiedad de los individuos autónomos. Uno de los grandes errores semánticos y políticos ha sido bautizar las teorías de F. Hayek como neoliberalismo, lo que podría inducir a equivocaciones. Un filósofo como J. S. Mill tenía un sentido mucho más interactivo de las relaciones y deberes que tenemos unos con otros. La dramática situación humana a la que ha llevado el neoliberalismo se prueba no en la coherencia de sus ideas, sino en las consecuencias funestas a las que nos ha llevado una concepción que sustenta las políticas neoliberales en

<sup>3</sup> Enrique Leff, “Racionalidad ambiental y diálogo de saberes: significancia y sentido en la construcción de un futuro sustentable”, *Polis, Revista Latinoamericana*, núm. 7 (Universidad de Los Lagos: 2004): 20 y 23, en <<http://journals.openedition.org/polis/6232>>.

el mundo, que se determinan a partir de este supuesto incorrecto de que los individuos son el eje de la vida social, que alimentan el egoísmo e insolidaridad social. En este plano, la revisión de las políticas de la identidad y de la diversidad es parte de esta nueva reconceptualización de una libertad ligada que busca superar una visión ideológica predominante en las sociedades actuales.

Esta crítica directa al individualismo extremo aparece en los movimientos sociales, políticos y étnicos, pero no siempre se le destaca en el pensamiento político situado en el escenario mundial —al menos si consideramos el efecto mediático que la crítica logra en la opinión pública y en los discursos de los principales actores políticos— donde el paradigma individualista no deja entender el verdadero tejido social en que surge la experiencia humana, por ejemplo, cuando se alude a la sobrevivencia de los individuos de una misma sociedad. Si consideramos el drama de la migración y de los desplazamientos forzados, la discriminación, la exclusión y las violencias que viven millones de hombres, mujeres y niños de ciertas etnias y religiones, obligados a dejar sus tierras a causa de guerras, hambrunas y en busca de un mejor porvenir, no estamos nunca hablando sólo de sentimientos y emociones de víctimas que lograron sobrevivir al colapso de un momento histórico, sino que nos referimos a corporalidades que sufren, muchas de las cuales ya no siguen existiendo, y a las dinámicas básicas de la vida integral que no se respetan para esos sectores. La vida integral de la humanidad entonces también refiere a esos cientos de miles de historias y memorias silenciadas, a los millones de humanos sufrientes y donde cabe reconocer a los habitantes de territorios indígenas que han vivenciado, en carne propia, largos siglos de asimetrías y de negaciones que se entrecruzan por completo con el colonialismo económico, político y cultural.

En este sentido, hablar del *topos* y de la temporalidad de la filosofía intercultural, de todo lo que acontece con la diversidad cultural y con las relaciones de interetnicidad y de la interreligiosidad correspondientes, es parte de los problemas políticos relevantes de

nuestra época, no por razones meramente ideológicas, sino porque alude a una determinada comprensión de la vida humana en su conjunto. En efecto, el pensamiento político intercultural es parte de este *locus* vital y se constituye en la expresión de un signo de la responsabilidad ética y política que le atañe a los filósofos y a los pensadores de nuestra época por responder a las exigencias de una humanidad sufriente, que nos pone en la senda de la necesaria búsqueda de la reparación vital y humana, a la vez que nos impele a buscar utopías, nuevas formas de convivencia. Ahora bien, las propuestas interculturales no son en sentido estricto un tipo de pensamiento teórico que se elabore mediante categorías pensadas desde el universo de un filósofo o a partir de una ideología de las sociedades neocoloniales dominantes. Más bien, este pensamiento ha ido brotando lentamente, construyéndose a partir de procesos reflexivos y críticos que retoman las lógicas constituyentes de historias, pueblos, clases y género. Por tanto, este ejercicio reflexivo no pretende constituir sólo un diálogo de ideas, sino de prácticas vitales que van configurando procesos estructurales de negación y discriminación vividos en el ámbito global y que nosotros enunciamos desde una América Latina indígena, afro y mestiza.

Al referirnos a los límites de los procesos jurídicos, políticos y morales, pareciera que nos inclinamos al debate normativo en torno al reconocimiento y a la distribución desde los aportes que se han realizado en la filosofía europea contemporánea y también en el pensamiento latinoamericano. En este sentido, nos ha parecido adecuado repensar el paradigma del reconocimiento porque entrega referencias comunes al pensamiento social y político heredado por Hegel a la filosofía germana y al pensamiento social; asimismo, podemos constatar la emergencia de este enfoque en las ciencias sociales que siguen discutiendo temas coincidentes acerca de la crítica de la modernidad y su eventual decurso. Ahora bien, se sabe que en dicho contexto filosófico no existe una teoría unificada en torno al reconocimiento y, menos aún, respecto de sus

coincidencias y consecuencias para las prácticas sociales en contextos asimétricos como los que caracterizan a América Latina y el Caribe. En este sentido, es claro que la cuestión de la lucha por el reconocimiento, desde una perspectiva contextualizada, no es asimilable sin más a las coordenadas sociopolíticas a las que refieren las teorías filosóficas de la modernidad, que derivan del liberalismo europeo y de su historia específica con el legado jurídico grecorromano, de las críticas al catolicismo y a las luchas de religión, al nacimiento del Estado en la revolución y la separación de los tres poderes, así como al capitalismo decimonónico.

Aun cuando el origen de los Estados americanos ha sido sin duda influido por los procesos vividos en la expansión decimonónica de los imperios europeos, existen varios aspectos de la historia de las ideas que no son coincidentes con lo vivido por el mundo cultural europeo, como lo han mostrado Leopoldo Zea y Arturo Andrés Roig. Incluso cuando se asimilan esas ideas sin más a las concepciones en boga para dar cuenta de las sucesivas etapas de las crisis económicas, políticas y culturales de esos países, hay más trasvases, desplazamientos y errores de interpretación de las corrientes ideológicas. Con esto buscamos señalar que, si bien podemos echar mano de los conceptos y categorías políticas que se utilizan para entender los conflictos sociales y políticos de la modernidad europea, nos parece que ellos requieren análisis más finos y rigurosos para dar cuenta de lo que se vive en otros continentes.

El sentido de lo multinacional tiene un carácter dramático no sólo para la sociedad posnacional europea, sino que es crucial para entender el espacio político-cultural de los Estados en un mundo global, donde quedan en evidencia las enormes limitaciones que tiene hasta el día de hoy el derecho internacional en medio de la acelerada concurrencia con otros centros geopolíticos y de economías emergentes, desdibujando la influencia decimonónica europea en un escenario crecientemente multipolar.

Por ello, pensamos que los límites de la vida social, política y jurídica requiere de otro marco de análisis que surja desde los con-

textos sociohistóricos y culturales. Utilizando la categoría martiana de nuestra América, sostenemos que se puede precisar los contextos sociales y políticos donde se insertan posiciones en disputa: las de nación, clase y género, donde resulta imperativo comprender las raíces históricas de cada lugar de pensamiento y de acción.<sup>4</sup> Pensar este debate, en el contexto nuestroamericano, sugiere no estancarse en los siglos XIX y XX, sino ir más atrás en el tiempo, remontándonos hacia el mítico 1492, lo que nos deja no sólo ante la polémica por la instauración europea del Nuevo Mundo, sino ante la controversia de toda la humanidad y de todos los hombres y mujeres que la configuraron.

Para los pensadores políticos latinoamericanos las vicisitudes de la historia desde 1492 hasta nuestros días no son anacronismos. Esta memoria recontextualizada en diferentes momentos de la historia nos pone frente a un mundo que no es el Nuevo Mundo imaginado, sino el mundo fáctico del poder: conquista, colonización y dependencia. La facticidad del poder propia de los imperios de turno ha sido definir nuestros procesos, desde parciales intereses geoeconómicos y políticos. Existe entonces una controversia acerca del lugar efectivo que ocupamos en la historia, más allá del espacio que nos asignan en sus historias particulares, pues ese lugar, definido por los intereses mezquinos de dichas economías poderosas y gobiernos neoliberales, no constituye ni el mundo ni el pensar de los pueblos que han sufrido y sufren las consecuencias de una matriz dominadora y que debiera llevarnos a recoger las tradiciones de lucha y resistencias apagadas por el poder.

En este sentido, un tema importante para nosotros radica en que, en los diferentes contextos culturales de nuestra América, aparecen con fuerza las humillaciones y sufrimientos que ha generado el proyecto en el que se sustenta la modernidad capitalista tardía —representada en el actual orden social global— y el peso

<sup>4</sup> Estermann, “Colonialidad, descolonización...”, 357.



de las consecuencias que tienen en el continente las decisiones de las multinacionales y de los imperios en turno.

Aquí podríamos plantearnos una pregunta central: ¿en qué sentido las objeciones de un pensamiento contextualizado se contraponen a esta visión del universalismo abstracto, que se encuentra en la base del pensamiento intercultural?, ¿puede asumir estas perspectivas políticas elaboradas desde lo que se denomina “derecho multicultural”, desde las tradiciones políticas y jurídicas del Norte? Para responder hay que tener presente que, si bien una teoría del reconocimiento apunta a la posibilidad de una relación de mutua reciprocidad entre los sujetos, ello implica asumir también las relaciones jurídicas y políticas que se dan entre Estados, pueblos y naciones. En este sentido, nos parece que la principal diferencia reside en que en la historia moderna no se han calibrado del todo la historia de expansión de los imperios europeos por doquier y sus efectos de dominación en las sociedades y en las culturas de la humanidad actual.

Nos parece que prestar atención a los contextos económicos y políticos de los territorios interétnicos, de las regiones donde se mezclan y confluyen pueblos y lenguas diversas, es relevante para precisar un pensamiento político que sea capaz de profundizar la idea de los espacios multinacionales y que ayude a repensar un derecho internacional que asuma las graves consecuencias del etnocidio y ecocidio que vive la mayor parte de los pueblos de la Amazonía en los ocho países que se dividen este espacio, y las diferentes consecuencias que tiene su deforestación para todo el planeta. Sobre esta dramática situación no se expone con suficiente fuerza el menosprecio a la responsabilidad ambiental que tiene este inmenso territorio que cubre 40% de Sudamérica y que tiene impactos para todos los países latinoamericanos, en donde se percibe el ambiguo papel de las empresas multinacionales petroleras, auríferas, farmacéuticas, etcétera.

Así como la Amazonía aparece hoy como un espacio geocultural multinacional, hay una preocupación creciente por la situa-

ción de sociedades y colectivos humanos que cada vez más son parte de extensos circuitos de las diásporas donde circulan los millones de seres humanos que buscan mejores alternativas de vida para huir de la miseria, de la violencia o del abandono de sus gobiernos. Nos parece que una filosofía política intercultural necesita asumir hoy los muy diversos grupos humanos precarizados, a saber: los indígenas, los afrodescendientes y marrones que aparecen como temas centrales de las resistencias y luchas en pos de la dignidad de la vida y para profundizar en las diversas lógicas en juego que representan esos mundos de vida, que rebrotan por doquier en medio del racismo, de la discriminación, de la exclusión y del machismo.

Para repensar estos tópicos de la filosofía intercultural de cara a un capitalismo que se hegemoniza, concordamos con J. Estermann cuando afirma:

Una filosofía intercultural crítica y liberadora debe desarrollar una crítica que toma en cuenta las tres variables de “clase social”, “cultura/etnia” y “género”. No resulta nada fácil conjugar una teoría intercultural que articule estos tres campos principales de subordinación, dominación y violencia estructural. Hasta el momento de hoy día, las ciencias sociales (incluyendo a la filosofía) han tratado de abordar los temas señalados por caminos separados, estableciendo una jerarquía de importancia y prioridad entre ellos. Es consabido el debate interminable sobre la “contradicción principal” (entre las clases sociales, respectivamente entre capital y trabajo) y las “contradicciones subalternas” (la cuestión “nacional”; la emancipación femenina; la ecología) en sectores de un marxismo dogmático. Lo mismo se puede apreciar en estudios sobre “género” y círculos feministas, como también en teorías interculturales sobre “etnocentrismo” e imperialismo cultural, sólo que el orden jerárquico se invierte.<sup>5</sup>

<sup>5</sup> Estermann, “Colonialidad, descolonización...”, 358.

Frente al capitalismo hegemónico y a sus prácticas contumaces se piensa en este prisma intercultural/decolonial, que se puede ampliar la crítica teórica a las dimensiones prácticas para combatir posiciones extremas que van surgiendo en las diferentes sociedades. En este sentido, no se trata sólo de las formas vinculadas a los diálogos de saberes, sino de ubicar aquellas prácticas de la racionalidad comunicativa en la que es posible avanzar en el proyecto de sociedades justas y democráticas.

En estos múltiples encuentros y desencuentros entre diversos sujetos y comunidades aparecen realidades históricas como, por ejemplo, las representadas por etnias originarias que avanzan hacia un inter (re)conocimiento que resulta parte de una necesidad moral y política en nuestras sociedades plurales. Pero ello no es todo, el “reconocimiento” no es puramente especulativo, sino que refiere a la reflexividad propia existente en los mundos históricos de vida de sociedades donde predomina la discriminación y la exclusión que proyectaron los imperios en expansión y que hoy realizan los sistemas tecnocráticos dominantes. Estas referencias a las posibilidades eventuales que se pueden abrir plantean la cuestión del sentido del diálogo, y sus relaciones con los conflictos de dominación y las formas de discriminación y xenofobia existentes.

El diálogo intercultural/decolonial es muy necesario en este terreno político porque él ayuda a ser más pacientes para entender a los otros, no sólo desde las propias articulaciones discursivas, sino desde las prácticas, en aras de afirmar las relaciones intersubjetivas y dinámicas que surgen de las identidades en reconstrucción. En este punto, el diálogo ético-político intercultural será aquel que colabore, sin caer en la ingenuidad, en el difícil arte de comprender los propios procesos discursivos que no se pueden hacer nunca de un modo claro sin el apoyo de los otros.

Este enfoque, basado en una reinterpretación de una teoría dialógica y de la acción comunicativa, introduce el escenario político-jurídico del tipo liberal universalista, que pareciera que puede ordenar la legitimidad de los Estados democráticos y fundar una

concepción de la democracia universal en la que existe “una razón pública global”, por la que estas estructuras políticas serían las únicas en adecuarse a los fundamentos teóricos de la universalidad de un Estado de derecho. La propuesta de una justicia así se encuentra en Zulay Díaz, que señala:

Al capitalismo habrá que oponerle la democracia, y el mundo de la vida como mundo simbólico debe hacer valer en el plano discursivo el tema primordial de la justicia y la democracia. El tema político de nuestro tiempo debe consistir en describir un desarrollo democrático que sea realizable en las únicas condiciones posibles: preservando un ámbito público al margen de las relaciones de mercado y de poder burocrático, imponiendo así, límites al sistema.<sup>6</sup>

En ese marco, el pensamiento crítico de los filósofos políticos latinoamericanos se sitúa más allá de la lucha del capitalismo que busca homogenizar un sistema de relaciones económicas, políticas y culturales que da claros signos de agotamiento, y se propone caminar en la senda de reconstruir procesos dirigidos por la idealímite de una plena humanidad. Nuestros mundos de vida propugnan la liberación cultural y política de los imaginarios de las élites, de su blancura y de la imitación del occidentalismo. La lucha política no se ha detenido en la América mestiza, y se deja expresar por los rostros de los migrantes que buscan mejores condiciones de vida, de los amerindios que cuidan sus territorios ancestrales y los afroamericanos que esperan su espacio en la sociedad, así como la de todos los hombres y mujeres sufrientes y concretos que luchamos por sociedades donde superemos las formas débiles de democracia y de economías dependientes y subalternizadas. La

<sup>6</sup> Zulay C. Díaz-Montiel y Álvaro B. Márquez-Fernández, “La modernidad en Habermas: del ‘sistema’ (represor) al ‘mundo de vida’ (liberador)”, *Revista de Artes y Humanidades* 9, núm. 21 (Maracaibo: Universidad Católica Cecilio Acosta, enero-abril de 2008): 97, en <<https://www.redalyc.org/pdf/1701/170118398004.pdf>>.

justicia en contexto surge desde un crisol de las identidades, se nutre de los nichos geoculturales y reconfigura la fuerza de todas las tradiciones combativas en acciones llevadas a cabo por poblaciones y sectores populares que se resisten a la ultramodernidad económica en expansión.

Para culminar estos tópicos, habría que aludir a la situación del pueblo mapuche con el rechazo del texto constitucional el 4 de septiembre 2022 y a la complicada posición del Wallmapu en la que aparecen de un modo complejo las relaciones interculturales y una crítica de la colonialidad. En un seminario realizado en Mendoza hace ya varios años, Arturo A. Roig señaló que la Guerra de Arauco (1550-1656) al parecer no había terminado en Chile. Esta afirmación no resulta superficial desde la perspectiva de la historia de los Estados de Chile y Argentina, como tampoco en la forma en que los medios de comunicación cubren los conflictos indígenas actuales. En este sentido, la gran concentración de los medios de opinión pública tiene una función central en la creación y mantenimiento de una sobreideologización de las relaciones interétnicas, donde se juegan muchos intereses económicos y políticos de diferente tipo. Por último, cabe mencionar que estos procesos de guerra militar y mediática han estado marcados por la “facticidad del poder” que se expresa en una historia bifronte caracterizada por invasiones, despojos, humillaciones y diferentes formas de discriminación, así como por un intento tímido de diferentes sectores e instituciones de la sociedad nacional que buscan parlamentar para generar reconocimientos y diálogos. Es por ello que nos parece, como ya lo apuntábamos, tema central de una filosofía política intercultural el revelar esa memoria conflictiva, negada y, al mismo tiempo, obstinada en resistir.

## 8. *TEMPUS FUGIT* (“EL TIEMPO VUELA”). A MODO DE RECAPITULACIÓN

Desde el fin de la Guerra Fría, ya no hay barcos o aeronaves que se extravíen en el llamado Triángulo de las Bermudas, que bien podría haber servido para recordar que hay fronteras que no deben cruzarse. En tiempos de feroz cacería de brujas, el establecimiento de lo seguro frente a lo peligroso fue de gran eficacia simbólica: no importa tanto demostrar que no se trata más que de un mito, incluso leyenda, sino de analizar los motivos que llevaron a creer. Lo mismo podría decirse de las misteriosas abducciones de vacas, reportadas tanto en Norteamérica como en el sur del continente, por ganaderos que operan de manera individual y no por corporativos. Desde luego, no vale la pena determinar si detrás de las desapariciones reportadas, se esconden fenómenos propios de la naturaleza o aquellos favorables a engrosar *Los expedientes secretos X*, como se les llamó en una popular serie televisiva de la Fox Broadcasting Company.

Fantasmagorías de ese tipo tienen, en todo caso, una fuerza simbólica de gran intensidad para mostrar lo que hemos querido analizar en el presente libro: el proceso civilizatorio se entiende, se enfoca y se realizaría de una sola manera por demás excluyente, y se impone de tal forma que cualquier disidencia es neutralizada

con narrativas sobre lo anómalo (o paranormal). Así, el secuestro de ganado por parte de alienígenas a los que no podemos combatir por su tecnología de altísimo nivel parece ser alegoría de lo que ocurre con la real *tekhné*: extracción de datos biomédicos y biofarmacéuticos, experimentación sin el debido consentimiento de individuos y comunidades y, como vimos, aplicación de técnicas para incrementar las riquezas y la generación de energía mediante colosales proyectos de ingeniería que arrasa sobre lo que sea y a quienes sean, con tal de producir dividendos. Todo lo anterior, al amparo de tratados de libre comercio e inversión que prometen mejorar la calidad de vida de unos cuantos. La promesa incumplida, no obstante, ha derivado en enormes sufrimientos tanto para la humanidad como para la naturaleza. Intuimos que las alegorías a la ingeniería inversa,<sup>1</sup> que aparece en narrativas “conspiranoicas”, alentadas por la puesta en circulación de fotografías de supuestas naves de avanzada tecnología en posesión del gobierno norteamericano, tienden a distraer la atención sobre lo que ocurre con respecto a los saberes tradicionales: así como a la ingeniería inversa se le atribuyen ciertos avances tecnológicos provenientes de “sujetos” que no van a reclamar derechos intelectuales por motivos evidentes, también ocurre que el saber tecnocientífico se aplica para, por ejemplo, construir carreteras en los estados mexicanos de Oaxaca y Sonora según modos tradicionales; nos preguntamos cuánto tiempo pasará antes de que alguna empresa se apropie de ese conocimiento, como ha ocurrido en el caso de la herbolaria.

Este texto, que hemos tejido entrelazando nuestras ideas y sentires, nos conduce por tanto a una apabullante certeza, y es que nuestras inquietudes van aumentando a medida que pasa el

<sup>1</sup> La ingeniería inversa, retroingeniería o ingeniería de retorno, sigue un camino inverso al tradicional: se trata de duplicar objetos reproduciendo partes y componentes, en ocasiones para rediseñarlos, lo que eventualmente favorecería el espionaje industrial y la piratería. El Centro Nacional de Metrología alberga información al respecto en <<https://www.cenam.mx/sm2010/info/carteles/sm2010-c11.pdf>>.

tiempo que, por cierto, se nos viene encima, mientras que apenas asoma el cumplimiento de los 17 Objetivos de Desarrollo Sostenible (ODS), que entraron en vigor en 2016. Entre dichos objetivos, todos ellos bienintencionados, llama nuestra atención el número 16, referente a “la promoción de sociedades pacíficas e inclusivas para el desarrollo sostenible, la provisión de acceso a la justicia para todos y la construcción de instituciones responsables y eficaces a todos los niveles”; unas circunstancias que quisiéramos para toda la humanidad, pero que no están en posibilidad de concretarse en tanto no se modifiquen las asimetrías y se establezcan las condiciones para el diálogo intercultural que, precisamente, deben tomar como su punto de arranque la supresión del desprecio y la barbarización de la diversidad cultural.

En tal sentido, nos parece que es imperativo ir más allá del multiculturalismo *boutique* que hemos criticado por ser tremendamente superficial y por ello insuficiente, como también de un conservadurismo belicoso que en nada ayuda para la consecución de sociedades que se reconocen las unas a las otras, de manera respetuosa y en actitud dialogante. De hecho, la propia ONU señala que los conflictos violentos están obstaculizando que los ODS sean alcanzados; desplazamientos forzosos y muertes de civiles en cifras que encienden las alarmas son reflejo del desconcertante y preocupante panorama internacional. Preocupaciones que también sentimos y sobre las que hemos querido razonar, cuando asistimos al declive de la democracia, al de la tranquilidad por el crimen organizado (legal o ilegal) y a la corrupción de las instituciones, en particular las encargadas de impartir justicia.

De cara a lo anterior y porque nos duelen las circunstancias que oscurecen el futuro, incluso el inmediato, hemos optado, autora y autor del presente libro y tras fructíferas conversaciones, por mostrar las razones del corazón así como subrayar los motivos para razonar: compartimos la convicción de que es imperativo modificar tanto la mirada como las bases teóricas de la reflexión humanista, admitiendo que hay pautas o patrones distintos que



permiten el nacimiento de universos contextuales; permitir que “lo irregular” o “los renglones torcidos” aparezcan es apostar por la solución conjunta y solidaria a problemas de interés común, planetario, como el avance asertivo de la tecnociencia —por poner un ejemplo— en momentos en los que el equilibrio medioambiental se encuentra al borde de la catástrofe.

Conocemos, a nivel epistémico, ético y estético, lo que ha significado —y sigue significando— para nuestra América la aparición de lo sinuoso o barroco; Bolívar Echeverría le dedicó reflexiones muy importantes. Lo mismo podemos decir sobre la ética intercultural que requiere echar mano de una hermenéutica de las culturas, y sobre la que R. Salas Astrain ha dicho lo siguiente:

La ética intercultural puede ser entendida en este sentido como aquella forma de tematización discursiva del *ethos* al interior de una cultura, a partir del despliegue de los diversos niveles de reflexividad que se alcanzan en sus formas discursivas y los posibles espacios de apertura comunicativa que se abren frente a otras formas de reflexividad asociadas a otros contextos culturales.<sup>2</sup>

Decíamos en la apertura de este libro que la preocupación derivada de los múltiples conflictos, tanto a escala global como en los territorios interétnicos, no parece encontrar soluciones en el corto plazo y que, a propósito de ello, hemos rotulado este libro con un título que deja ver el dilema al que se enfrenta la humanidad: poner en riesgo grave e inminente nuestra supervivencia como especie indisolublemente vinculada con la naturaleza, u optar por el reconocimiento de las diversas alteridades que han construido sus civilizaciones de un modo distinto al que se impone, con cada vez más brutalidad. Sofía Reding lo señalaba con estas palabras, refiriéndose a la convivencia intercultural:

<sup>2</sup> Salas, *Ética intercultural...*, 62.

se han hecho notables aportaciones teóricas que incluso han podido llevarse al terreno de las políticas públicas para visibilizar a los excluidos. Algunas han sido poco exitosas porque no resuelven el conflicto sistémico que deviene del acoso mutuo entre lo hegemónico y lo subalterno y, especialmente, de la resistencia. Las propuestas súbitamente se interrumpen cuando se dejan al descubierto los principios del actual modelo: monocéntrico y violento en el ejercicio del poder, y unidimensional en el uso de la razón.<sup>3</sup>

Emprendimos esta investigación en el marco de los complicados tiempos de la pandemia que no sólo trajo consigo convulsiones socioculturales resultado del confinamiento; también reveló la profunda injusticia que trae consigo el desigual ejercicio del poder, particularmente en cuanto a la salud se refiere. La búsqueda de una vacuna expuso las debilidades del sistema y sus injusticias al centrarse en aprovisionar a los países centrales, pero no a los periféricos. Además, se manifestaron los conflictos éticos que respondían a investigaciones mal llevadas, en términos de respeto a los derechos humanos expresados en el consentimiento libre e informado, tanto por parte de los Estados nacionales, como de la industria farmacéutica.

De esa cuestión deriva otra más extensa y que es la llamada consulta previa a los pueblos (y comunidades) afectados por las acciones de empresas con un enorme poderío en el ámbito económico, así como en el político. De esta manera, se mostró que las grandes empresas transnacionales inciden en la vida de las personas a través de proyectos que, como en el caso de las vacunas, generan grandes ganancias, pero a costa de afectaciones de muy difícil o incluso imposible reparación. Ante el sufrimiento ocasionado, nos planteamos reflexionar crítica y propositivamente desde la filosofía política y otras especialidades como la ética, guiados

<sup>3</sup> Sofia Reding Blase, “Aportes latinoamericanos en torno a lo intercultural”, *Archipiélago. Revista Cultural de Nuestra América* 19, núm. 71 (2011): 56.

por el paradigma de un pensamiento intercultural decolonialmente orientado, para evaluar las consecuencias que tiene el neoliberalismo a nivel planetario en términos de grave deterioro ambiental y, paralelamente, en cuanto a los efectos de proyectos que se llevan adelante y que inciden no sólo en la naturaleza, sino también en comunidades que, como en nuestra América, vienen resistiendo desde hace mucho tiempo atrás.

A pesar de los esfuerzos por controlar esas actividades dañinas, como ha ocurrido recientemente en Panamá (cuya Corte Suprema declaró inconstitucional la minería a cielo abierto) las empresas mineras continúan operando en diversos puntos del planeta, y lo mismo hacen las forestales e hidroeléctricas, alentadas en gran medida por gobiernos interesados en favorecer la exportación de productos madereros y agropecuarios, y en que se genere energía para pequeños consumidores e industrias en general. En momentos críticos como los que hoy vive el planeta, como los conflictos bélicos que nos colocan ante situaciones catastróficas, vale la pena acelerar una reflexión sobre intereses, conflictos y posibles mediaciones, que permitan abordar la complejidad del momento actual y las injustas asimetrías que lo caracterizan. Es en esta propuesta en que se halla la justificación al título de esta obra, aludiendo al modo como los seres humanos nos tratamos entre nosotros mismos y convivimos con lo que llamamos “naturaleza”, y que es en verdad nuestro sustrato ecológico, que es nuestro planeta azul, viviente en medio de un cosmos en movimiento y expansión.

Por lo anterior, hemos puesto énfasis en situaciones que hacen peligrar la autonomía individual y la de colectividades: revisamos cuáles son los inconvenientes de no respetar el consentimiento informado y las decisiones que expresan las comunidades a través de consultas previamente realizadas, cuando la injerencia en el cuerpo (personal o comunitario) puede convertirse en fuente de sufrimiento, desconsuelo e incluso agonía y muerte. Ante la indolencia que legitima las asimetrías, hemos planteado la necesidad de un paradigma civilizatorio que devenga del diálogo intercultural.

ral como estrategia o maniobra emancipadora, y que requiere de una re-instalación en el mundo que brinde simetría ahí donde la asimetría histórica es a todas luces injusta.

SOFÍA REDING BLASE

*Tlalpan, México*

RICARDO SALAS ASTRAIN

*Temuco, Chile*

## FUENTES

- Abate, Stella Maris y Cecilia Verónica Lucino (coords.). *Ingeniería y saberes sociales. Diálogos posibles*. La Plata: Facultad de Ingeniería, Universidad Nacional de La Plata, 2017.
- Alfaro, Jesús. Facultad de Leyes de la Universidad de Oxford, consultado en <<https://www.law.ox.ac.uk/business-law-blog/blog/2017/05/corporations-are-not-firms>>.
- Antona Bustos, Jesús. *Los derechos humanos de los pueblos indígenas. El Az Mapu y el caso mapuche*. Temuco: Ediciones Universidad Católica de Temuco, 2015.
- Bravo, Elizabeth (ed.). “Zonas de sacrificio en América Latina. Vulneración de derechos humanos y de la naturaleza”. Introducción, *Boletín de Acción Ecológica*, 2021, en <<https://www.ecopoliticavenezuela.org/wp-content/uploads/2021/11/ZONAS-DE-SACRIFICIO.pdf>>.
- Callfullan, Nelson. “Justicia entre saberes y conflicto socioambiental por el uso de agua en el Wallmapu: un análisis del caso de la multinacional LAP en el sector del Lifko (Aguas Claras) Comuna de Melipeuco”. Tesis de Magíster en Estudios Interculturales, Temuco, Universidad Católica de Temuco, 2019.
- Carrasco Henríquez, Noelia y Ricardo Salas Astrain. “Examen crítico a la gestión capitalista de la diversidad cultural en el manejo forestal sustentable. Un análisis del caso chileno”, *Po-*

- lítica. Revista de Ciencia Política* 54, núm. 2 (diciembre de 2016): 153-173, en <<https://revistapolitica.uchile.cl/index.php/RP/article/view/44779>>.
- Castañeda, María Julia. “La OMS calcula en más del doble de los registros oficiales el número de muertes por la pandemia en México”, *El País*, 5 de mayo de 2022.
- Comisión Nacional de Bioética. México, Secretaría de Salud, *Código de Núremberg. Notas sobre experimentación en seres humanos*. En <[http://www.conbioetica-mexico.salud.gob.mx/descargas/pdf/normatividad/normatinternacional/2.INTL.\\_Cod\\_Nurtemberg.pdf](http://www.conbioetica-mexico.salud.gob.mx/descargas/pdf/normatividad/normatinternacional/2.INTL._Cod_Nurtemberg.pdf)>.
- Comité de Ética en Investigación del Instituto Nacional de Ciencias Médicas y Nutrición Salvador Zubirán. “¿Qué es un placebo? México, 28 de diciembre de 2017, en <<https://www.incmnsz.mx/opencms/contenido/investigacion/comiteEtica/placebo.html>>.
- Corte Constitucional Colombia. *Acción de tutela para la protección del derecho a la consulta previa*, en <<https://derechosenelterritorio.com/wp-content/uploads/2021/01/sentencia-su-383-2003.pdf>>.
- Corte Interamericana de Derechos Humanos. “Caso del pueblo Saramaka vs Surinam”. Excepciones preliminares, fondo, reparaciones y costas. Sentencia del 28 de noviembre de 2007, serie C, núm. 172, párrafo 93, en <[https://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec\\_172\\_esp.pdf](https://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_172_esp.pdf)>.
- Cortina, Adela. *Por una ética del consumo. La ciudadanía del consumidor en un mundo global*. Madrid: Taurus, 2002.
- Cruz Martínez, Ángeles. “Hallan responsable a doctor que experimentó con 500 pacientes”, *La Jornada*, 24 de abril de 2023.
- Decreto 66 que regula la consulta indígena, en <<https://www.conaf.cl/wp-content/uploads/2020/12/5-Decreto-66-Aprueba-el-Reglamento-que-regula-el-procedimiento-de-Consulta-Indigena.pdf>>.
- Díaz-Montiel, Zulay C. y Álvaro B. Márquez-Fernández. “La modernidad en Habermas: del ‘sistema’ (represor) al ‘mundo de

- vida' (liberador)", *Revista de Artes y Humanidades UNICA* 9, núm. 21 (Maracaibo: enero-abril de 2008): 71-97, en <<https://www.redalyc.org/pdf/1701/170118398004.pdf>>.
- Dussel, Enrique. *Siete ensayos de filosofía de la liberación. Hacia una fundamentación del giro decolonial*. Madrid: Trotta, 2020.
- Estermann, Josef. "Colonialidad, descolonización e interculturalidad. Apuntes desde la filosofía intercultural", *Polis. Revista Latinoamericana* 13, núm. 38 (2014): 347-368, en <<http://journals.openedition.org/polis/10164>>.
- Fajnzylber, Fernando y Trinidad Martínez Tarragó. *Las empresas transnacionales. Expansión a nivel mundial y proyección en la industria mexicana*. México: fce, 1976.
- Ferry, Jean-Marc. *Les puissances de l'expérience. Essai sur l'identité contemporaine*, 2 vols. París: Du Cerf, 1991.
- Forst, Rainer. *Justificación y crítica. Perspectivas de una teoría crítica de la política*. Madrid: Katz, 2014.
- García Márquez, Gabriel. "El cataclismo de Damocles". *Cuba Debate*. Consultado el 6 de agosto de 1986, en <<http://www.cubadebate.cu/opinion/2010/08/24/un-articulo-de-garcia-marquez-sobre-hiroshima-el-cataclismo-de-damocles>>.
- Gasché, Jorge. "La ignorancia reina, la estupidez domina y la conchudez aprovecha. Engorde neoliberal y dieta bosquesina", en *Buena vida, buen vivir: imaginarios alternativos para el bien común de la humanidad*, coord. por Gian Carlo Delgado Ramos. México: CEIICH-UNAM, 2014.
- Gillet, Stephen. "The Promise of Precision Health". Consultado el 14 de marzo de 2022, en <<https://verily.com/perspectives/the-promise-of-precision-health>>.
- Girard, René. *El sacrificio*. Trad. de Clara Bonet Ponce. Rev. y versión de Ángel J. Barahona Plaza y David García-Ramos Gallego. Madrid: Encuentro, 2012.
- Gorz, André. *Estrategia obrera y neocapitalismo*. Trad. de Felipe Saravia. México: Era, 1969.

- Guerrero, Ana Luisa. “Sujetos privados, sujetos públicos y derechos humanos”, en *Prácticas y saberes, encuentros y desencuentros: construcción del conocimiento en América Latina y el Caribe*, ed. por Magaly Cabrolí Vargas, Johannes Maerk y Gerardo Torres Salcido. México: CIALC-UNAM, 2021.
- Guerrero, Ana Luisa. *Los derechos humanos y los derechos del libre mercado en América Latina*. México: Bonilla Artigas/CIALC-UNAM, 2020.
- Hunyadi, Mark. “L’approche contextualiste en morale. Mise au point en dix points”, *Revue d’Ethique et de Théologie Morale*, núm. 284 (junio de 2015): 39-52, en <<https://doi.org/10.3917/retm.284.0039>>.
- Laborie Iglesias, Mario Ángel. *La privatización de la seguridad. Las empresas militares y de seguridad privadas en el entorno estratégico actual*. Madrid: Ministerio de Defensa, 2013, en <[https://www.ieee.es/Galerias/fichero/OtrasPublicaciones/Nacional/La\\_Privatizacion\\_de\\_la\\_Seguridad\\_T152-090212\\_MarioLaborie.pdf](https://www.ieee.es/Galerias/fichero/OtrasPublicaciones/Nacional/La_Privatizacion_de_la_Seguridad_T152-090212_MarioLaborie.pdf)>.
- Lam Díaz, Rosa María y Porfirio Hernández Ramírez, “El placebo y el efecto placebo”, *Revista Cubana de Hematología, Inmunología y Hemoterapia* 30, núm. 3 (2014): 215.
- Leff, Enrique. *El fuego de la vida. Heidegger ante la cuestión ambiental*. México: Siglo XXI, 2018.
- Leff, Enrique. *El conflicto de la vida*, México: Siglo XXI, 2018.
- Leff, Enrique. “Racionalidad ambiental y diálogo de saberes: significancia y sentido en la construcción de un futuro sustentable”, *Polis. Revista Latinoamericana*, núm. 7 (2004): 1-36, en <<http://journals.openedition.org/polis/6232>>.
- Malinowski, Bronislaw. “Confesiones de ignorancia y de fracaso” (1935), en *La antropología como ciencia*. Compilación de Josep Llobera. Barcelona: Anagrama, 1975.
- Mendoza Villa, Juliana María y Luis Andrés Herrera Morales. “El consentimiento informado en Colombia. Un análisis comparativo del proyecto de ley 24 de 2015 con el código vigente y otros códigos de ética”, *Revista CES Derecho* 8, núm. 1 (Medellín: 2017), en <<https://doi.org/10.21615/cesder.8.1.8>>.



- Ministerio de Agricultura, *Política forestal 2015-2035*, Gobierno de Chile, en <<https://www.conaf.cl/wp-content/uploads/2020/12/6-Politica-forestal-2015-2035.pdf>>.
- Mocellin Raymundo, Marcia. *Consentimiento informado. Desde sus orígenes hasta las nuevas perspectivas bajo el marco intercultural*. México: Fontamara, 2013.
- Namuncura, Domingo. *Ralco: ¿represa o pobreza?* Santiago: Ediciones LOM, 1999, en <[http://bibliotecadigital.tamaulipas.gob.mx/archivos/descargas/ddb1dde1a\\_ralcorepresaopobreza.pdf](http://bibliotecadigital.tamaulipas.gob.mx/archivos/descargas/ddb1dde1a_ralcorepresaopobreza.pdf)>.
- Olivé, León. *Interculturalismo y justicia social. Autonomía e identidad cultural en la era de la globalización*. México: Programa Universitario de Estudios de la Diversidad Cultural y la Interculturalidad-UNAM, 2004.
- “Once zonas de sacrificio en América Latina”, *Revista Biodiversidad, Sustento y Culturas*, núm. 110 (2021): 30-39, en <<https://grain.org/system/categories/pdfs/000/000/571/original/Biodiversidad%20110%20WEB1.pdf>>.
- Papayanis, Diego M. “La práctica del *alterum non laedere*”, *Isegoría*, núm. 40 (México: octubre de 2014): 19-68.
- Quidel, José. “La noción mapuche de *che* (persona)”. Tesis de Doctorado en Antropología Social, Campinas, Instituto de Filosofía y Ciencias Humanas de la Universidad Estadual de Campinas, 2020.
- Quijano, Aníbal. “¡Que tal raza!”, *Debate Ecuador*, núm. 48 (Quito: diciembre de 1999): 141-152.
- Reding Blase, Sofía. “Ética, consentimiento informado e interculturalidad en América Latina”, en *Vicisitudes del hombre. Poder alternativo y experiencia libertaria*, coordinación de Roberto Mora Martínez, México: CIALC-UNAM, 2023, 117-154.
- Reding Blase, Sofía. *Ética e interculturalidad en América Latina*. México: CIALC-UNAM, 2012.
- Reding Blase, Sofía. “Lo justo y la reparación de la ofensa según misioneros del siglo XVI”, *Saberes, Revista de Historia de la Ciencia y las Humanidades* 1, núm. 1 (México: 2017): 77-99.

- Reding Blase, Sofia. “Aportes latinoamericanos en torno a lo intercultural”, *Archipiélago. Revista Cultural de Nuestra América*, núm. 71 (México: 2011): 56-57.
- Rivera García, Esther. “Dimensiones del concepto de *Daño* según los criterios de la Corte Interamericana de Derechos Humanos”. *Revista Nuestra América* 7, núm. 14 (julio-diciembre de 2019), en <<https://nuestramerica.cl/ojs/index.php/nuestramerica/article/view/e6508461>>.
- Rothbard, Murray N. *Hacia una nueva libertad. El manifiesto libertario*. Trad. de Luis Kofman, Madrid: Unión Editorial, 2013.
- Sagan, Carl. *Pale Blue Dot (Pálido punto azul)*, en <<https://www.youtube.com/watch?v=wupToqz1e2g>>.
- Silva, Hernando y Felipe Guerra. *Derechos humanos y pueblos indígenas en Chile hoy: las amenazas al agua, a la biodiversidad y a la protesta social*. Temuco: Observatorio Ciudadano, 2017.
- Sierra González, Ángela. “Pandemia, geopolítica y democracia. ¿El futuro contra el presente?”. En *Pandemia, globalización, ecología: ¿Qué piensa la hermenéutica crítica? 34 filósofas y filósofos responden a estas cuestiones*, coordinación de Nacho Escutia, Begoña Fleitas y Teresa Oñate y Zubía, 277-294. Madrid: UNED, 2020.
- Salas Astrain, Ricardo. “Justicia contextual, derechos indígenas y empresas multinacionales en Wallmapu (Chile)”. En *Empresas transnacionales y derechos humanos: debates desde América Latina*, coord. por Ana Luisa Guerrero (coord.). México: CIALC-UNAM, 2021, 25-62.
- Salas Astrain, Ricardo. “Justificación de las identidades culturales, teoría crítica intercultural y derechos humanos”. *Derecho fundamental a la identidad cultural, debates y abordajes plurales desde América Latina*, ed. por Juan Jorge Faundes y Silvina Ramírez. Santiago: RIL Editores/Universidad Autónoma de Chile, 2020, 33-53.
- Salas Astrain, Ricardo (ed.). *Luchas sociales, justicia contextual y dignidad de los pueblos*. Santiago: Ariadna Ediciones, 2020.
- Salas Astrain, Ricardo. “Justicia contextual, derechos indígenas y empresas multinacionales en *Ngulumapu* (Chile)”, *Revista Nues-*

- tra América* 7, núm. 14 (julio-diciembre de 2019): 315-336, en <<https://nuestramerica.cl/ojs/index.php/nuestramerica/article/view/265>>.
- Salas Astrain, Ricardo. “Justicia universal, contextos asimétricos del poder y pensamiento crítico latinoamericano”, *Utopía y Praxis Latinoamericana* 24, núm. esp. 1 (Maracaibo: enero-abril de 2019): 16-27, en <<http://doi.org/10.5281/zenodo.3108263>>.
- Salas Astrain, Ricardo. “Debates teórico-metodológicos acerca de reconocimiento e interculturalidad”, *Revista F@ro* 2, núm. 20 (Valparaíso: 2014): 55-65, en <<https://www.revistafaro.cl/index.php/Faro/article/view/350/256>>.
- Salas Astrain, Ricardo. *Ética intercultural. Ensayos de una ética discursiva para contextos culturales conflictivos. (Re)lecturas del pensamiento latinoamericano*. Quito: Abya-Yala, 2006.
- Salas Astrain, Ricardo. “Viajes, éxodos y colisiones: reanimando las convicciones en un mundo global violento. Aportes desde una ética intercultural/decolonial”, *Siwo* 15, núm. 2 (2002): 1-17, en <<https://doi.org/10.15359/siwo.15-2-2>>.
- Santos, Boaventura de Sousa. *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social (encuentros en Buenos Aires)*. Buenos Aires: Clacso, 2006.
- Schilling-Vacafflor, Almut y Riccarda Flemmer. *El derecho a la consulta previa. Normas jurídicas, prácticas y conflictos en América Latina*. Eschborn: Ministerio Federal Alemán de Cooperación Económica y Desarrollo, 2013.
- Teitelbaum, Alejandro. “Empresa transnacional”. *Diccionario crítico de empresas transnacionales. Claves para enfrentar el poder de las grandes transnacionales*, ed. por Juan Hernández Zubizarreta et al. Madrid: Icaria Editorial, 2012.
- Vargas Sánchez, Gustavo. “La empresa transnacional”, *Economía Informa*, 351 (2008): 38, en <<http://www.economia.unam.mx/publicaciones/econinforma/pdfs/351/02gustavo.pdf>>.

*Exponer al peligro o conjurar la crisis: desafíos ético-políticos ante el neoliberalismo en América Latina*, editado por el Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe de la UNAM, se terminó de imprimir en digital el 8 de noviembre de 2024 en los talleres de Fides Impresores, Seris 33B, Col. CTM Culhuacán, Ciudad de México, México. Su tiraje consta de 100 ejemplares en papel cultural de 90 gramos. Su composición y formación tipográfica, en tipo Baskerville de 12:15 puntos, estuvo a cargo de Irma Martínez Hidalgo. La preparación de archivos electrónicos originales la realizó Beatriz Méndez Carniado. La revisión de pruebas finas la realizó Leticia Juárez Lorencilla. La edición estuvo al cuidado de Claudia Araceli González Pérez.

EN ESTE LIBRO SE PRESENTA una reflexión crítica que articula miradas disciplinarias comprometidas con una noción de justicia acorde con nuestras circunstancias latinoamericanas. La disyuntiva con la que se titula esta obra escrita a cuatro manos nos sitúa en un espacio que anuda dos extremos de la Patria grande, y nos conmina a aportar evidencias de la devastación vivida y sufrida por nuestros cuerpos y territorios. Con una perspectiva intercultural y decolonial, se transita desde las interrogantes no resueltas respecto del consentimiento informado, hasta los desafíos surgidos del proceso de consulta a las comunidades indígenas y populares que ven impactada su vida con la implementación de proyectos desarrollistas, forestales y energéticos, llevados a cabo por empresas de diferente tamaño y sello, respaldadas por las políticas de los Estados. Para impedir la dolorosa prolongación de la crisis y evitar situaciones catastróficas, vale la pena acelerar una reflexión sobre intereses, conflictos y posibles mediaciones, que permitan abordar la complejidad del momento actual y las injustas asimetrías que lo caracterizan.

ISBN 978-607-30-9621-8



44

COLECCIÓN

**CIALC**  
Centro de Investigaciones sobre  
América Latina y el Caribe

FILOSOFÍA E HISTORIA DE LAS IDEAS EN AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE