

REPENSAR LA CIUDAD A PARTIR DEL DIÁLOGO ENTRE DIFERENTES COMUNIDADES GNOSEOLÓGICAS

Agustina Solera

CIECS. CONICET -UNC

agustinasolera@gmail.com

Resumen

La coexistencia de diversos modos de ser y de estar en el mundo y, por lo tanto, de habitarlo es indudable. Sin embargo, a pesar de que la co-presencia de múltiples modos de relacionarse, de entender e interpretar el mundo es una idea compartida y aceptada, sólo determinados saberes, provenientes de sujetos específicos, son considerados legítimos.

Cabe entonces preguntarse: ¿Sería posible pensar las intervenciones en el territorio a partir del diálogo entre diferentes comunidades gnoseológicas? ¿De qué manera podría efectivizarse esta idea en términos de legitimidades?

En esta ponencia se propone expandir la disciplina de la arquitectura y el urbanismo hacia otros campos que ya han debatido ampliamente las críticas a la matriz epistemológica moderna para luego, desde allí, reflexionar en nuestro propio ámbito en torno al diálogo de saberes entre comunidades gnoseológicas diversas.

Una aproximación a los planteos de los autores provenientes de otras disciplinas (como la filosofía, la semiótica, la sociología) puede colaborar, primero, para desnaturalizar la idea de que existe una única forma posible de conocer e interpretar el mundo, y luego, para pensar alternativas desde gnoseologías *otras* que han sido invisibilizadas, acalladas y desprestigiadas.

En esta búsqueda hacia lugares de pensamiento *otros*, el problema que se presenta es metodológico. La idea de señalar lugares posibles pareciera ser una tarea relativamente sencilla. Sin embargo, a la hora de hacer efectivos los planteos, aquello deviene extremadamente difícil de poner en marcha en términos de legitimidades.

Para concluir esta propuesta se presenta un pequeño ejemplo de intervención en el Centro Cívico de la ciudad de San Martín de los Andes, provincia de Neuquén. Esta experiencia territorializada deja expuestas en pequeña escala algunas de las discusiones aquí planteadas.

Palabras clave: Colonialidad, Diálogo, Gnoseologías, Territorio.

INTRODUCCIÓN

El título de este texto está inspirado en las cuestiones que desde hace algunos años vienen inquietándome y que tienen que ver con la necesidad de buscar un espacio de encuentro dialogal entre diferentes comunidades gnoseológicas a la hora de dar respuesta a las problemáticas sociales en torno al hábitat.

Es en este sentido que, en el primer tramo del recorrido, el trabajo procura avanzar en la reflexión sobre la construcción de conocimientos a partir de problematizar y poner en cuestión los sutiles sesgos con los que se recorta y conforma el denominado “objeto de estudio” (que prefiero llamar *recorte de la vida social que se investiga*) en el campo disciplinar de la arquitectura y el urbanismo, para luego poder avanzar hacia la puesta en valor de saberes subalternizados.

¿Qué temas tienen suficiencia? ¿Cuáles son los temas permitidos y que gozan de legitimidad? ¿Quiénes definen qué es factible de denominarse un problema y qué no? ¿Quiénes determinan si un problema es competencia del campo o si excede dichos límites?

Las posibles respuestas a estas preguntas apuntan a identificar que, pese a que los postulados positivistas en las producciones intelectuales parecieran haber sido superados, en las ciencias sociales en general y en el campo de la arquitectura y el urbanismo en particular, aún permanecen huellas —

entre los cuales se destaca la persistencia de una única voz autorizada para producir los discursos— que es preciso visibilizar y poner en cuestión.

Este trabajo se concentra en la crítica y la reflexión en torno a los vestigios de la ciencia occidental, moderna y positivista en nuestra disciplina, como aporte en la búsqueda de reivindicar saberes y sentidos situados, emergentes de los territorios, que se ubican por fuera de la matriz epistemológica moderna imperante. El llamado a *desnaturalizar* para luego *reconstruir* supone avanzar primero hacia otros campos disciplinares que permitan enriquecer, completar, complejizar el propio campo. Se promueve así, aportar a una perspectiva ampliada de pensamiento y acción territorializados, y en ese sentido, decolonial.

El desafío hacia el futuro, esbozado en las conclusiones, es el de comprender para desnaturalizar y transformar aquellas situaciones marcadas por la dominación, aspirando a establecer posibles encuentros dialogales junto a la sabiduría que nos convidan las diversas gnoseologías, como por ejemplo las de los saberes populares o indígenas.

DESARROLLO

SOBRE LAS MODALIDADES HEREDADAS DEL PARADIGMA POSITIVISTA

La ciencia en general y los lenguajes especializados en particular han generado prejuicios exagerados y han denostado sistemáticamente el “sentido común”. Sin invalidar las exigencias de la actividad científica, hacemos un llamado a la reconsideración de semejante exclusión. Más allá de los ataques ideológicos y la insensatez intelectual con que se abomina del “sentido común”, habrá que reconocer que el “sentido común” conforma la memoria semiótica (significaciones y sentidos de las interpretaciones), grupal e individual que sostiene y rige la vida práctica cotidiana. Por tanto, nadie puede prescindir de este acervo de aprendizajes para desempeñarse e interactuar con los demás.¹

Posicionada desde el paradigma de pensamiento constructivista —comprendido éste como una visión de mundo alternativa y contestataria a la perspectiva positivista en sus planos ontológico, epistemológico y metodológico—, la propuesta de este texto invita a problematizar, poner en tensión e intentar trascender ciertas cuestiones heredadas del paradigma positivista que aún persisten.

Para comenzar vale señalar que, en términos generales, en las investigaciones en ciencias sociales existen aún quienes sostienen criterios fijos de demarcación disciplinar propios del paradigma positivista y se oponen a revisar los efectos negativos que éstos corsés producen en los contextos sociales. De igual manera, en ciertos procesos de producción de conocimiento en arquitectura y urbanismo, todavía hoy es posible evidenciar la fuerte presencia de una visión acotada, sesgada y reduccionista a la hora de aproximarse a las experiencias (comúnmente denominadas “objetos de estudio”), que genera enormes consecuencias sobre los territorios y las gentes que los habitan y que, necesariamente, debe ser cuestionada, discutida y revisada.

Bajo esta perspectiva, resulta imprescindible comenzar por cuestionar e intentar desdibujar los límites disciplinares que demarcan y restringen el vasto y colorido campo de saberes existentes en acotadas y monocromáticas fracciones de tierra —dentro de las cuales sólo están autorizados a habitar aquellos expertos reconocidos previamente por cada comunidad científica—. De manera más específica, hacer poco a poco más porosas y permeables las fronteras del campo disciplinar de arquitectura y urbanismo resulta una tarea fundamental para enriquecer, fortalecer y complejizar los caminos que transitamos en la construcción del saber. Es por eso que este trabajo invita a arquitectos y urbanistas a ampliar la mirada hacia lugares de indagación que ya han sido explorados desde otras disciplinas para repensar posibles respuestas a las problemáticas territoriales.

¹ (Camblong en Santiago, 2013, p.19)

Ahora bien, si observamos el itinerario completo en los procesos de construcción de conocimiento —que va desde la definición, la fundamentación, hasta las posibles respuestas a las problemáticas—, si además atendemos al rol que ocupa cada una de las personas que intervienen en este recorrido —quien investiga o *sujeto cognoscente* y quien es investigado o *sujeto conocido*—, a la forma en la que todas las personas interactúan y al grado de participación de cada una de ellas en el proceso completo; es posible que lleguemos a reconocer ciertas modalidades propias del paradigma positivista de pensamiento que, a primera vista, parecieran haber quedado en el pasado y que, sin embargo, permanecen, hasta el presente, indiscutiblemente vigentes.

Esto quiere decir que, si bien las críticas a los postulados básicos de la perspectiva heredada han sido ampliamente señaladas, discutidas y prácticamente superadas, existen ciertos rasgos que continúan operando hasta el presente entre los cuales se destaca la distinción dicotómica entre un modo particular de producir conocimiento, *la epistemología científica moderna racional*, y los diversos modos de producir sentido que generalmente se congregan bajo la noción de *gnoseologías*.

Esta distinción dicotómica hace referencia al lugar de privilegio en el que se ubican los expertos —sujetos portadores de conocimientos institucionalizados e históricamente legitimados por la comunidad científica, quienes tienen la autoridad para definir los problemas, la capacidad para dar posibles soluciones y la facultad para traducir e interpretar las necesidades y urgencias de las gentes—, frente a otros sujetos —cuyos saberes son ancestrales, populares, no académicos, basados en experiencias prácticas y aprendizajes no formales ni institucionalizados y que sólo tienen permitido asomar cuando la voz experta autorizada lo dispone—. Esta relación asimétrica entre la epistemología y las múltiples gnoseologías, continúa siendo la modalidad dominante en la producción de conocimiento a nivel mundial.

Bajo el punto de vista particular al cual este trabajo adscribe, se sostiene que la eficacia y hegemonía de este modo de relación desigual, y los motivos por los cuales ha logrado perdurar en el tiempo, se deben a la articulación directa que existe entre el *conocimiento* y la *organización del poder colonial*.

Se propone, entonces, avanzar en esta mirada particular desde la cual se recuperan ideas y conceptos que discuten las principales vertientes del pensamiento históricamente hegemónico caracterizadas como *coloniales* o *eurocéntricas*. La aproximación a diferentes autores de referencia, alineados a corrientes de pensamiento crítico latinoamericano, puede colaborar para desnaturalizar la idea de que existe una única forma de conocer el mundo para comenzar a esbozar propuestas² situadas articuladas a saberes invisibilizados, a voces acalladas, y tendientes a disminuir las desigualdades territoriales. Los autores específicos que aquí se presentan, permiten caracterizar algunos aspectos estructurales de la modernidad en un nivel amplio (macro histórico, social y cultural) desde una mirada particular (la interpretación histórica del capitalismo desde la experiencia latinoamericana que remonta su origen al Siglo XVI). Sus argumentos ayudan a dilucidar las razones del llamado a reivindicar gnoseologías *otras*.

Dentro de las múltiples perspectivas que problematizan la matriz gnoseológica dominante —científica, occidental, moderna y eurocentrada— en la producción de conocimiento se encuentra la Perspectiva de pensamiento decolonial. Se trata de una corriente teórica que hace pie fuertemente en Latinoamérica debido a que es el lugar (geográfico y epistémico) del cual provienen sus principales promotores³. La especificidad de esta corriente de pensamiento radica en que, además de sus denuncias y críticas a la organización eurocéntrica del mundo hoy hegemónica, procura hacer un desplazamiento, un *giro* hacia un espacio para la producción de conocimiento situado geopolíticamente en Latinoamérica y basado en los saberes que desde allí se generan. En otras palabras, busca tender puentes hacia lugares *otros* de pensamiento que se encuentran por fuera de la epistemología eurocéntrica, con el objetivo de poner en valor todas aquellas formas de pensamiento propias (y no

² Propuestas en este texto se entiende a todas aquellas formas de intervención e incidencia de las acciones de planificación urbana, políticas públicas, investigaciones o trabajos académicos.

³ Los intelectuales que paulatinamente han ido integrando el colectivo “Modernidad/Colonialidad”, provienen casi en su totalidad de antiguos ámbitos de producción de conocimiento crítico en América Latina, como la Teoría de la dependencia, la Filosofía de la liberación y los Estudios subalternos.

ajenas), locales, situadas, territorializadas, que fueron silenciadas a partir de los procesos de dominación colonial. A esto se debe su elección.

Sin embargo, creo conveniente precisar que no se trata de una corriente de pensamiento que tan sólo busca reivindicar *lo latinoamericano* sino que más bien promueve volver a dar el status gnoseológico a las culturas *en cada parte del mundo*, que han sido acalladas, invisibilizadas, amordazadas, y a los saberes y sentidos que, en el proceso de encuentro con la cultura eurocéntrica, fueron desprestigiados y quedaron reducidos al arte, a la ornamentación, etc. Se trata, al fin de cuentas, de buscar un paradigma de pensamiento *otro* que se articula en la diversidad de historias coloniales en todos los continentes (incluso en el sur de Europa).

A continuación se realiza un breve repaso por algunos de sus principales postulados y referentes. De modo general, se recogen argumentos provenientes de diferentes campos disciplinares que contribuyen a la recuperación reflexiva y crítica de los procesos y las circunstancias signadas por la colonialidad, que hicieron posible y mantienen la hegemonía de unos saberes sobre otros, con el propósito de repensar nuestro propio campo disciplinar y comenzar a delinear propuestas territorializadas y, por lo tanto, decoloniales.

LA MODERNIDAD Y LA COLONIALIDAD

«Un paradigma otro» marca la discontinuidad en la historia de la modernidad, contada desde la perspectiva de la propia modernidad, e introduce la mirada opuesta. No, digamos, la mirada de Colón mirando a los indios mientras se acercaba a la costa, sino la de los indios mirando ese objeto extraño, en el agua, que se acercaba hacia ellos. Esas dos miradas se ligaron, se entrelazaron en una relación de poder; se plantó la semilla de la colonialidad del poder y con ella el paradigma silenciado durante mucho tiempo de quienes ven el mundo desde las costas a las que llegan los barcos, los ferrocarriles, los bancos, los aviones. La perspectiva de quienes creen que no hay modernidad sin colonialidad y que la colonialidad originó miradas de encono, de necesidad de liberación, de reacción frente a la arrogancia y la ceguera tanto de la crueldad de algunos como de la bondad de otros. Desde esta perspectiva, la perspectiva de quien mira desde la costa, el cuento de la superación del colonialismo, de que el colonialismo es cosa del pasado y que ahora estamos en la posmodernidad del «imperio», suena, francamente, a cuento. La posmodernidad del imperio no es sino poscolonialidad en el sentido literal del término: nuevas formas de colonialidad, esto es, colonialidad global.⁴

Los principales referentes⁵ de esta perspectiva afirman que la *Modernidad* —entendida como modelo civilizatorio global— se encuentra estrechamente ligada a la historia del *colonialismo* y de la *colonialidad*. Parten del supuesto de que con el inicio del colonialismo (como forma de dominación directa tras la conquista y colonización de América a comienzos del siglo XVI), se establece un orden de poder a nivel global fundado en dos procesos paralelos, simultáneos e inseparables: *la creación de la modernidad y la organización colonial del mundo*. Sostienen, además que, tres siglos más tarde, con la disolución del sistema hegemónico colonial, ni la división internacional del trabajo entre centros y periferias ni la jerarquización étnico-racial de las poblaciones se transformaron significativamente. Por el contrario, en el proceso de construcción de los Estados Nación Modernos Latinoamericanos una vez concluidas las administraciones coloniales, las formas coloniales de ejercicio del poder se reorganizaron hacia el interior de los grupos dominantes dejando intacto el esquema de dominación (fundado en la distinción racial/étnica de la población del mundo), el cual permanece y continúa hasta el presente como marco legítimo a partir del cual se profundizan las desigualdades entre sociedades.

⁴ (Mignolo, 2003, p.32)

⁵ El colectivo “Modernidad/Colonialidad” se crea hacia finales de mil novecientos noventa con la conjunción de varios pensadores entre los cuales se destacan Aníbal Quijano (Perú), Enrique Dussel (Argentina), Edgardo Lander (Venezuela), Arturo Escobar (Colombia), Catherine Walsh (Ecuador), Nelson Maldonado-Torres (Puerto Rico), Zulma Palermo (Argentina), Santiago Castro-Gómez (Colombia), Fernando Coronil (Venezuela), Ramón Grosfoguel (Puerto Rico) y Walter D. Mignolo (Argentina).

Para esta corriente teórica, *Modernidad/Colonialidad* son dos términos inseparables, no existe una sin la otra, “constituyen dos lados de una misma moneda”⁶. La *Modernidad* es una narrativa europea, la cara visible de un modelo global que, por un lado, muestra la civilización, el progreso, el desarrollo pero que, por otro, esconde la cara de la *colonialidad*, la ideología de la violencia, la barbarie, el atraso, el subdesarrollo, etc., fundamental para que la modernidad pueda ser posible y sobre todo para que pueda subsistir⁷.

El semiólogo argentino Walter Mignolo⁸ advierte que luego de la conquista y colonización de América, una vez alcanzada la consolidación de las rutas comerciales del océano Atlántico, ya no es posible concebir la modernidad sin la colonialidad. Sostiene que, para esta perspectiva de pensamiento, ambas son inherentes y constitutivas y, además, necesitan una de la otra para poder instalarse, construirse y subsistir.

En el mismo sentido, el sociólogo venezolano Edgardo Lander afirma que la conquista de América da comienzo a la organización colonial del mundo, a la constitución colonial de los saberes, de los lenguajes, de la memoria y del imaginario. “Se da inicio a un largo proceso que logra organizar la totalidad del espacio y del tiempo —todas las culturas, pueblos y territorios del planeta, presentes y pasados— en una gran narrativa universal”⁹.

De acuerdo al sociólogo peruano Aníbal Quijano¹⁰, el violento encuentro entre Europa y América a fines del siglo XV, generó una radical reconstitución de la imagen del universo. América refundó el mundo, y la Modernidad que surgió con su “descubrimiento” fue la consecuencia de los enormes cambios que ocurrieron en el planeta en su totalidad, sometido bajo el dominio europeo desde fines del siglo XV en adelante. Es por este motivo que el autor afirma que la modernidad es una nueva etapa de la historia, un nuevo espacio/tiempo, un nuevo orden mundial que se constituye a partir de América y que, por primera vez en la historia, integra a todos los pueblos del planeta en un complejo sistema mundial —denominado Sistema Mundo Moderno/Colonial—, articulándolos a través de un nuevo patrón colonial de poder.

Esta nueva interpretación del mundo, conceptualizada por Quijano¹¹ bajo el nombre de *colonialidad del poder* ha supuesto un giro paradigmático en el horizonte del discurso tanto a nivel latinoamericano como internacional. Esta categoría de análisis y nodo epistémico principal en la Teoría Decolonial, se formula a partir de la idea de que existe un patrón de dominación global propio del Sistema Mundo Moderno/Colonial y originado con el colonialismo, a través del cual se organizaron las construcciones nacionales una vez liberadas las colonias durante el siglo XIX en la mayor parte de los países de América Latina. La diferencia que el autor establece entre los conceptos de *colonialismo* y *colonialidad* permite comprender con mayor claridad en que consiste esta noción.

De acuerdo Quijano¹², el *Colonialismo* se refiere estrictamente a la explotación y dominación de una determinada población —a través del control de la autoridad política, de los recursos y del trabajo—, ejercida por otra sociedad, cuyo centro de poder y autoridad para gobernar provienen de otro territorio. Durante el proceso de formación del orden mundial que comenzó con la conquista de América a principios del siglo XVI, Europa estableció una relación de dominación directa, política, social y cultural sobre los territorios conquistados de todos los continentes que fue posible gracias a la brutal concentración de los recursos del mundo, bajo el control y en beneficio de la reducida minoría europea. Esta relación de dominación es conocida como colonialismo. La *colonialidad* es un concepto diferente aunque vinculado al de colonialismo, se trata de un patrón de dominación colonial que permanece instalado en el imaginario social a pesar de la ruptura político-administrativa con los lazos coloniales.

⁶ (Grosfoguel, 2006, p.27)

⁷ (Mignolo, 2003)

⁸ (Mignolo, 2000)

⁹ (Lander, 2000, p.6)

¹⁰ (Quijano, 1988)

¹¹ (Quijano, 1992)

¹² (Quijano, 2000a)

Luego de tres siglos de colonización y habiendo obtenido ya el control absoluto del mercado mundial, las Administraciones Coloniales llegaron a su fin¹³ y con ellas también lo hizo el colonialismo como orden político explícito y la consecuente subordinación política directa de las poblaciones conquistadas. Sin embargo, aquella situación no agotó ni las condiciones ni las formas de explotación y de dominación coloniales existentes entre las gentes, que permanecieron intactas incluso dentro de nuevos marcos de legitimidad. A pesar de que la independencia puso fin al colonialismo “no deshizo la colonialidad; sencillamente transformó su contorno”¹⁴. Los posteriores procesos de emancipación en Latinoamérica cristalizaron las estructuras coloniales de poder y reafirmaron las jerarquías previamente establecidas. Esta continuidad en la relación de dominación es conocida como *Colonialidad* y es —en el presente y desde hace 500 años— el marco de poder en el cual se articula el Mundo entero.

Quijano¹⁵ sostiene que la represión y despojo de los patrones culturales de los pueblos latinoamericanos, estuvo acompañado más tarde por la continua interferencia e imposición de pautas ajenas (las occidentales de los pueblos conquistadores), que además sirvieron como medios muy eficaces de control social y cultural una vez concluida la violencia constante y sistemática. Las culturas de América Latina que lograron sobrevivir a los avasallamientos y despojos de sus formas propias de expresión no tuvieron más remedio que incorporar los patrones culturales de sus dominadores. En este sentido, vale advertir que el despojo nunca ha sido completo. Existen siempre resistencias, continuamente los propios pueblos colonizados se han apropiado de los códigos coloniales y los han subvertido para dejar su marca, su presencia (un ejemplo es el barroco mestizo), interfiriendo en sus reglas a través de otros símbolos (expresiones indígenas en imágenes religiosas, ojos saltones, ángeles arcabuceros, sirenas con charangos, etc.), dando batalla “desde adentro” con sus propias lógicas.

Este sometimiento, además, significó el desplazamiento de su lugar en la historia de la producción cultural. En el nuevo tiempo histórico moderno, los pueblos e identidades inferiorizadas fueron reubicadas como parte del pasado, consideradas primitivas y por lo tanto sólo capaces de producir culturas y conocimientos inferiores.

¿De qué forma ocurre y por qué camino se establece el eurocentramiento del orden mundial?

Aníbal Quijano advierte que, a la par del Patrón de poder utilizado para controlar la economía y el ejercicio de la autoridad fue preciso establecer un punto de referencia que sirviera para controlar la subjetividad. Europa Occidental necesitó desarrollar una perspectiva y un modo particular de producir conocimiento que pudiera acomodarse, acompañar y respaldar las pautas establecidas por el Patrón colonial de poder. Este punto de referencia se denominó *eurocentrismo*. La producción intelectual de este enfoque de pensamiento, que en la Ilustración se impuso como mundialmente hegemónico, sirvió para justificar los proyectos de expansión del dominio colonial de la Europa urbana burguesa sobre el mundo. El eurocentrismo, en consecuencia, es para Quijano tan sólo una “específica racionalidad”¹⁶ asociada a las necesidades y a los intereses de la burguesía europea, que se mundializó y devino hegemónica en el mismo momento en que el poder colonial pudo concentrarse en el Europa Noroccidental.

En igual sentido, Mignolo¹⁷ sostiene que con la llegada de los europeos a América, no solo el capital logró extenderse progresivamente hasta alcanzar un nivel global sino que, junto a él, también lo hicieron las formas de pensamiento, de análisis, de justificación y de crítica¹⁸.

El autor incorpora una nueva especificidad a la noción de colonialidad, se trata del “lugar epistémico de enunciación”¹⁹ desde el cual se describe y se legitima el poder, en este caso, colonial.

¹³ El colonialismo como sistema político fue eliminado. El Imperialismo es su sucesor aunque, a diferencia del primero, este sistema no consiste ya en una imposición desde el exterior sino de una asociación de intereses sociales entre los grupos dominantes de países desigualmente colocados en una articulación de poder (Quijano, 2000b).

¹⁴ (Quijano y Wallerstein, 1992, p.584)

¹⁵ (Quijano, 1998, p.230)

¹⁶ (Quijano, 2000b, p.132)

¹⁷ (Mignolo, 2000)

¹⁸ Por ejemplo a lo largo del Cristianismo durante los siglos XVI y XVII, en donde no sólo se impusieron las formas de creer sino también de pensar. Junto con los monasterios se crearon también universidades, donde se impartían los conocimientos y las formas de conocer que provenían específicamente de la universidad renacentista europea (el *trivium* y el *cuadrivium*).

¹⁹ (Mignolo, 2003, p. 39)

En definitiva, para Mignolo la colonialidad del poder es una matriz, un dispositivo organizado con el fin de producir y reproducir las diferencias entre personas. La *diferencia*, es el resultado de un elaborado sistema de jerarquización de grupos de personas o poblaciones a través de sus faltas o excesos mediante el cual se marca la separación e inferioridad con respecto a quien clasifica. La diferencia no sólo es *cultural* sino que es el producto de una lógica clasificatoria de inferiorización, por lo tanto es también *colonial*.

La noción de *diferencia colonial* indica los lugares (geográficos y epistémicos) y las experiencias de quienes habitan en la exterioridad de la modernidad. Señala los conocimientos, seres, territorios, culturas que han sido —epistémica, ontológica y socialmente— subalternizados por la mirada colonialista, es decir, por aquellos sujetos que, bajo la lógica de inferiorización de la ideología de la colonialidad, han podido considerarse a sí mismos sujetos naturalmente superiores y portadores de civilidad.

A partir de la definición de *eurocentrismo* de Quijano se elabora una nueva categoría derivada de la colonialidad del poder, se trata de la *colonialidad del saber*, que se inicia con las ideas que plantea el filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez en torno a las relaciones entre la dominación material y la dominación epistémica en la matriz colonial de poder.

Castro-Gómez²⁰ atiende a la dimensión cognitiva de las relaciones coloniales de poder que se ven reflejadas en la producción, circulación y apropiación de conocimientos. Sostiene que los pensadores de Europa noroccidental se autoproclamaron el grupo más avanzado de la especie humana y se atribuyeron el derecho de imponer sus propios valores culturales sobre otros pueblos. Para esto, establecieron una serie de oposiciones jerarquizadas (civilizado/bárbaro, moderno/tradicional, científico/mágico-mítico, etc.), que proporcionaron de categorías analíticas básicas a futuras disciplinas y que sirvieron como instrumento para consolidar el proyecto imperial y civilizatorio denominado “Occidente”. La mirada colonial sobre el mundo, según el autor, obedece a un modelo de conocimiento particular desplegado por la modernidad occidental a lo largo de todo el sistema mundo moderno/colonial que aún en la actualidad continúa siendo reproducido sistemáticamente por la Universidad.

El autor hace énfasis en el contraste que existe entre “el ‘no lugar’ de la ciencia y el lugar de su traducción”²¹. Denomina a esta característica *La hibry del punto cero*. El *punto cero* para el filósofo hace referencia al imaginario según el cual, un sujeto (científicos y filósofos europeos) puede colocarse en una plataforma neutra de observación que, a su vez, no puede ser observada ni representada desde ningún otro punto. La mirada de este sujeto particular que observa sin ser observado, se pretende semejante a la de Dios pero también a la del panóptico foucaultiano. El *punto cero* oculta el lugar particular de enunciación ya que se autodefine como un punto de vista neutral, universal, sin lugar. En este sentido, el autor sostiene que tanto en España, más tarde en Francia, en Holanda, en Inglaterra y finalmente en la actualidad, en los Estados Unidos, cada uno de estos centros de poder a lo largo del Sistema Mundo Moderno/Colonial ha pretendido convertir su propia historia local en un lugar único y universal de enunciación y de producción de conocimientos. De la misma manera, los conocimientos que no se producen en esos centros de poder o en los circuitos controlados por ellos, son declarados irrelevantes y “precientíficos”.

Por lo tanto, para el autor, el objetivo central de la colonialidad del saber fue eliminar las muchas formas de conocer existentes, para sustituirlas por otras más adecuadas a los fines civilizatorios coloniales. La noción apunta entonces hacia la *violencia epistémica* ejercida por la modernidad (desde el siglo XVI) sobre las formas de producir conocimientos, imágenes, símbolos y modos de significación diferentes a las del modelo colonial/imperial.

La colonialidad del saber, entonces, resalta el “carácter represivo”²² —la negación, el silenciamiento, la desautorización, el desprestigio— de un modelo particular de producción de conocimiento —la epistemología occidental racional y moderna— frente a otras modalidades gnoseológicas que no son consideradas conocimientos válidos o legítimos. La autoproclamada

²⁰ (Castro-Gómez, 2005)

²¹ (Castro-Gómez, 2005, p. 18)

²² (Restrepo y Rojas, 2010, p.137)

superioridad epistémica que inferioriza e invisibiliza formas otras de producir conocimientos, se sostiene en la supuesta y pretendida universalidad, objetividad y neutralidad de la epistemología occidental.

HACIA LUGARES OTROS DE PENSAMIENTO

Si solamente nos quedáramos sumergidos en los cánticos lastimeros frente al proyecto moderno, mirando únicamente desde la hegelianas cumbres o desde las foulcoltianas genealogías, seguiríamos siendo miserables en nuestro pensamiento crítico, sin avanzar en el profundo significado de lo que históricamente hemos construido con los incas, lucumies, aimaras, carabalies, chibchas, yorubas, aztecas, ashantis, taínos o ararás en la América Andina; con Tupac Amaru o Benkos Biojó, Manuel Quitín Lame o Rigoberta Menchú; con Guamán Poma o José Martí, Simón Bolívar o Franz Fanon; diríamos con Dussel que «no negamos la razón, en otras palabras, sino la irracionalidad de la violencia generada por el mito de la modernidad. Contra el irracionalismo posmoderno, afirmamos la ‘razón del otro’» (Dussel 2001a: 69), la cual se encuentra en ese mundo lleno de los más variados colores.²³

A diferencia de otras corrientes de pensamiento que también basan su crítica en el eurocentrismo, la opción decolonial posee una especificidad y es que busca formular nuevas propuestas desde epistemologías *otras* que habitan en los márgenes; propone tender puentes hacia lugares de pensamientos otros, que emergen y habitan en la exterioridad, como por ejemplo lo indígena. Allí radica su singularidad.

Tal como sostiene el colombiano Adolfo Albán Achinte²⁴, para esta epistemología fronteriza no basta con hacer una crítica al pensamiento eurocéntrico, sino que además es profundamente necesario mostrar nuevas rutas desde nuestras latitudes, haciendo explícitas las potencialidades de los pensamientos que emergen desde las profundidades de los pueblos subalternizados.

Mignolo afirma que “el colonialismo dio pie a «historias otras»²⁵ que emergieron de rupturas y discontinuidades y que fueron producto de los procesos de descolonización. Estas historias constituyen las alternativas posibles para imaginar futuros proyectos desde “lugares otros” de pensamiento. Se apoya en el argumento básico de la perspectiva decolonial, que defiende que la colonialidad es constitutiva de la modernidad. Sobre este razonamiento agrega una tercera expresión, la *decolonialidad*, que amplía el marco y los objetivos del proyecto en tanto excede a la matriz colonial de poder como categoría analítica. El razonamiento del autor es el siguiente: si la modernidad/colonialidad se constituye de un lado visible, que muestra una lógica “salvacionista” de libertad y el progreso, y de otro no visible, que oculta una lógica “correctiva” de opresión y condena, ésta última responde, produciendo una “energía de descontento, de desconfianza, de desprendimiento”²⁶. Esta tercera expresión, al fin de cuentas, también es constitutiva de las dos primeras, es la negación, el rechazo, la actitud de reacción ante la acción violenta que provoca la modernidad/colonialidad.

²³ (Albán Achinte, 2006, p.66)

²⁴ (Albán Achinte, 2006)

²⁵ (Mignolo, 2003, p.31)

²⁶ (Mignolo, 2003, p.26)



Figura 1: Interpretación histórica de la Modernidad desde América Latina.
Fuente: Elaboración personal en base a información de los autores citados en este texto.

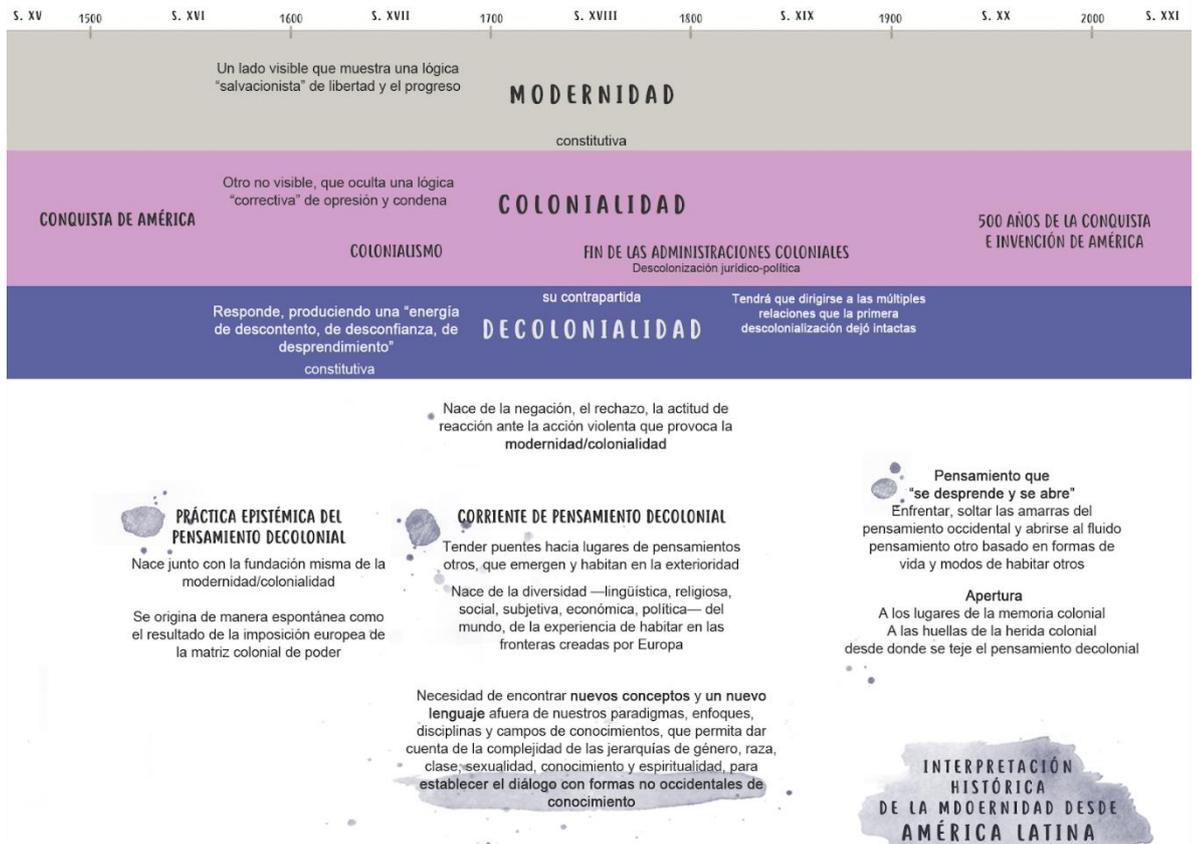


Figura 2: Interpretación histórica de la Modernidad desde América Latina.
Fuente: Elaboración personal en base a información de los autores citados en este texto.

SAN MARTÍN DE LOS ANDES ¿MUNICIPIO INTERCULTURAL?

Cuando la interculturalidad es circunscripta al ámbito de lo cultural, no se visualizan voces discriminatorias y xenófobas, en tanto que, cuando la interculturalidad se yergue interpelando las estructuras fundantes de la desigualdad social y de la constitución del Estado monocultural y uninacional, se abre paso al racismo. Más aún, podríamos pensar que más que abrirse paso, ciertos entramados culturales racistas ya no pueden escurrirse por los atajos conocidos de la política y de la trama social, por lo que estallan en la escena pública, incluso suponiendo el riesgo de que, quienes pronuncien este tipo de discursos, sean repudiados y condenados socialmente.²⁷

La ciudad de San Martín de los Andes pertenece a la provincia de Neuquén, está situada al pie de la cordillera de los Andes a 436 km. hacia el suroeste de su capital provincial. Se ubica en la zona cordillerana de Bosque Andino Patagónico, enclavada en el valle sobre la cabecera este del lago Lácar. Su ejido municipal limita hacia el oeste con los terrenos comunitarios pertenecientes a la Comunidad Mapuche, éstos se despliegan sobre las laderas de los cerros Bandurrias y Comandante Díaz, que contienen el profundo valle del Lácar. Se trata, por lo tanto, de un lugar en el cual coexisten diversos modos de ser y estar en el mundo, es decir, de habitarlo.

La ciudad y su entorno territorial cercano componen un espacio complejo. En este espacio compartido, se encuentran, se tocan, se relacionan, grupos culturales heterogéneos e históricamente desiguales, que a lo largo de la historia han logrado establecer acuerdos pero que aún conviven a diario en un escenario cargado de conflictos. En este sentido y debido a los profundos y diversos conflictos territoriales en la Patagonia (en especial en las provincias de Neuquén, Río Negro y Chubut) entre pueblos indígenas y grandes terratenientes, que en los últimos tiempos han cobrado amplia visibilidad a partir de los ataques violentos de un reducido grupo extremista (RAM)²⁸; es imprescindible aclarar que las Comunidades Mapuches de esta región²⁹ se han pronunciado históricamente —desde la conquista de los territorios que habitaban ancestralmente hasta el presente— en contra de la violencia y a favor de la lucha pacífica y de la búsqueda de respuestas a sus reclamos a través de negociaciones y diálogo con el Estado, mediante los recursos y herramientas disponibles dentro de los marcos legales de acción.

No es posible definir el espacio patagónico andino sin tener en cuenta la historia y evolución de las relaciones entre los grupos culturales e instituciones instaladas tras la apropiación de los territorios (bajo el eufemismo de *Conquista del desierto*) y la posterior nacionalización y estatización de los mismos a través de la creación de los Parques Nacionales (como los Parques Lanín y Nahuel Huapi) y la planificación y asentamiento de Villas de montaña (como San Martín de los Andes, Villa La Angostura, Villa Traful, Bariloche) con una identidad marcadamente europea. Esto significa que el contexto general en el que se enmarca la vida social de San Martín de los Andes está signado por la superposición, a lo largo del desarrollo histórico de la región, de una serie de situaciones altamente conflictivas —pueblos indígenas desplazados de sus territorios ancestrales, presencia militar vigilante y permanente (en toda la Patagonia y en especial a lo largo de la cordillera), territorios administrados por Parques Nacionales como eficaz herramienta estatal para el control de los espacios fronterizos, una oligarquía terrateniente dueña de grandes extensiones territoriales, etc.—, que son el producto de la coexistencia absolutamente asimétrica de modos de habitar diferentes, con modelos distintos de sociedad, con lógicas e intereses diversos, en general antagónicos. Este devenir ha resultado en la actualidad en una sociedad marcadamente heterogénea y desigual en la que continuamente se actualizan las consecuencias de un proceso histórico colonial que no concluye.

²⁷ (Kuasñosky, 2014, p.101)

²⁸ Estos ataques violentos de un grupo específico han sido ampliamente visibilizado por los medios de comunicación a nivel nacional generando confusiones en la sociedad, generalizando y desprestigiando los enormes esfuerzos de muchos otros Pueblos que llevan largos años reclamando por sus derechos de manera pacífica.

²⁹ Las Comunidades Mapuches que habitan en las cercanías de San Martín de los Andes se consideran una Nación dentro del Estado argentino. Estas comunidades son un ejemplo a nivel nacional de búsqueda de interculturalidad y decolonialidad a través del diálogo, el respeto y la no violencia.



Figura 3: Ejido urbano de la ciudad de San Martín de los Andes y límite del territorio Mapuche.

Fuente: Elaboración personal en base a información de la Dirección de Catastro de la Provincia de Neuquén.

Como se mencionaba al comienzo de este trabajo, la experiencia situada³⁰ en San Martín de los Andes deja expuestas en pequeña escala algunas de las discusiones recién señaladas. La elección del ejemplo que se relata a continuación se debe a que se trata de un “pequeño gesto decolonial” proveniente de los sectores subalternos de la ciudad que derivó en un amplio e intenso debate —aún abierto— que excedió los límites institucionales para instalarse a nivel generalizado en toda la sociedad. Veamos de qué se trata.

Desde el año 2010 San Martín de los Andes ha sido proclamada *Municipio intercultural*. En su Carta Orgánica se declara la voluntad de “reconocer la preexistencia étnica y cultural del Pueblo Mapuche, respetando la conservación de sus valores tradicionales, apoyando su desarrollo y garantizando sus derechos”³¹.

Sustentada en esa declaración y con el objeto de sentar las bases para construir una relación intercultural con el Municipio, en julio de 2014 la comunidad mapuche presentó una propuesta al Concejo Deliberante en la que se expresaba la necesidad de consensuar un *Protocolo Intercultural*, entendido éste como una “herramienta política y social que busca reinventar las estructuras del Estado, sus formas, procedimientos y contenidos con el objetivo de descolonizarlo y transformarlo en un estado más justo y plural”³².

³⁰ La ciudad de San Martín de los Andes y las Comunidades mapuches que se encuentran en sus cercanías conforman el recorte de la vida social investigado en la tesis con la que obtuve el título de Doctora en Estudios Sociales de América Latina, titulada *Movimientos decoloniales en la Patagonia andina. Reflexiones para una conversación desde el territorio*.

³¹ (Carta Orgánica Municipal. Art. 12, 2010)

³² (Comunidad Mapuche Curruhuinca y Equipo Técnico Jurídico, 2014, p.1 en Kuasñosky, 2014)

Ante este pedido, el 7 de agosto se aprobó la creación de una *Mesa Intercultural*, integrada por representantes de las Comunidades Mapuches, del Departamento Ejecutivo Municipal y del Concejo Deliberante, con el objetivo de construir de manera conjunta dicho Protocolo para así “interpretar el alcance de la legislación vigente, las costumbres y cultura de los Pueblos Originarios y, a partir de allí, elaborar nuevas normas jurídicas con carácter intercultural”³³. Sin embargo, este proceso que comenzó con la propuesta del Pueblo mapuche y que fue votada por unanimidad en el Consejo, está actualmente en debate³⁴. Se trata, por lo tanto, de un camino desafiante y complejo que, en el momento de escritura de este texto, recién comienza a ser transitado no sin dificultades.

El breve ejemplo que colabora para comprender este escenario, es el proyecto que un sector de la Comunidad Mapuche presentó tras conformarse la Mesa Intercultural en el que se solicitaba instalar la Bandera Mapuche, llamada *WenuFoye* en lengua mapuche, en el Centro Cívico de la ciudad para el 12 de octubre de aquel año. Con esta acción, la Comunidad Mapuche interpeló las rígidas estructuras del Estado monocultural y uninacional al intentar traspasar el sentido meramente cultural (folclórico) de la interculturalidad, aquel que solo incorpora y se apropia de elementos aislados como nombres o leyendas con la intención de otorgar rasgos étnicos a productos turísticos pero que no discute cuestiones más profundas. Sin embargo, este pedido, que para la Comunidad Mapuche representaba un hecho político simbólico para el reconocimiento y la visibilización, para muchos de los habitantes de San Martín de los Andes fue más bien una provocación, un insulto, un pedido que *cruzó los límites de tolerancia*, dejando en evidencia la fragilidad de la interculturalidad del municipio en términos prácticos (esto es, más allá de los discursos), la dificultad de establecer diálogos reales (más allá de las buenas voluntades), al fin de cuentas, *la vigencia de la colonialidad*.

Tras una extensa deliberación, la solicitud fue rechazada por la mayoría y, en consecuencia, el 12 de octubre de 2014 la Bandera Mapuche no se izó. Entre los argumentos³⁵ se sostenía que antes de discutir acerca de los *derechos* primero era imperante establecer cuáles eran las *responsabilidades* de las Comunidades Mapuches.

Y en algún punto, ellos están viniendo a buscar lo que nosotros queremos. ¿Qué es? Ellos necesitan una norma jurídica que les dé validez a los actos que ellos hacen. (...) Entonces, a mí no me preocupa mañana generar una norma intercultural que les exija que todo lo que hagan tiene que tener un plano (...). **Démosle el tinte intercultural**. Lo que a mí me tiene que interesar es que mañana, cualquier ruca que se haga, tiene que tener un plano. (...) Pongámonos de acuerdo. ¿Cuál es el temario? ¿Lo de la Bandera? La Bandera no es el temario número 1 de la Mesa. **A mí me interesa más que nos pongamos de acuerdo en crear una norma intercultural que los obligue a que los planos estén aprobados**. Ese me parece que es el camino. No discutir si ponemos o no la Bandera.³⁶

Estos argumentos hacen referencia a una discusión previa que también tuvo grandes repercusiones en la sociedad, que se desató cuando la Comunidad Mapuche Curruhuinca colocó unas *ruca*s (las casas tradicionales mapuches) en la base del Centro invernal de esquí ubicada en el Cerro Chapelco³⁷. Las *ruca*s se asentaron dentro del territorio Mapuche próximas al emprendimiento turístico de ganancias millonarias. Fueron construidas por la propia Comunidad para entregar equipos de esquí a los turistas a partir de un acuerdo de reciprocidad con los locales de *rental* de la ciudad, con el objetivo de generar trabajo para la gente mapuche. Ya instaladas, fueron sentenciadas a pagar multas y presentar planos bajo amenaza de demolición.

Pero, retomando el debate central, aquel rechazo derivó en una fuerte discusión entre el Ejecutivo Municipal, por un lado, y un grupo de Concejales (apoyados por un sector no menor de

³³ (Art. 1 Ord. Nro. 10.150/14)

³⁴ Algunos de los miembros que votaron a favor de la creación de la Mesa Intercultural poco tiempo después presentaron un proyecto con el fin de disolverla.

³⁵ Las posturas de los Concejales pueden leerse de manera resumida en la página del Consejo Deliberante del 21 de Noviembre de 2014. Disponible en:

<http://concejodeliberante.sanmartindelosandes.gov.ar/2014/11/21/se-aprobo-por-mayoria-proyecto-de-comunicacion-por-el-no-izamiento-de-la-bandera-mapuche/>

³⁶ (Consejal Saloni del MPN, Acta 23, pp. 39, 40, 41, en Kuasñosky, 2014, p.124. El resaltado es mío).

³⁷ El cerro Chapelco es hoy una zona altamente conflictiva debido a que el Centro turístico se encuentra instalado sobre el territorio que pertenece legalmente a la Comunidad Mapuche, la cual percibe un resarcimiento económico como compensación por el usufructo. Pero además de la explotación turística, existen diversos problemas causados por la contaminación que el Complejo turístico produce.

vecinos)³⁸ por el otro, que plantearon que quien apoyara esta iniciativa estaría cometiendo un “delito de traición a la patria”³⁹. Finalmente el Intendente Municipal presentó a la Comisión de la Mesa Intercultural la decisión del Departamento Ejecutivo de instalar un mástil en la plaza San Martín para hacer efectivo el pedido de la Comunidad el día 10 de diciembre.

La discusión en torno a la propuesta que planteaba que la *WenuFoye* conviviera con las Banderas Nacional y Provincial en el Centro Cívico de la ciudad excedió los ámbitos institucionales. Se desató en la sociedad un tenso debate del cual participaron no sólo los funcionarios públicos sino también comunicadores, instituciones estatales, organizaciones sociales, escuelas, universidades y vecinos. La ciudad entera se sintió convocada frente a este pedido. Quienes acompañaron la propuesta sostuvieron discursos ligados a la construcción de un Estado Plurinacional, al reconocimiento de los derechos de los Pueblos, a la descolonización y a la reparación histórica. En sentido opuesto, quienes no estuvieron de acuerdo con la iniciativa, basaron sus fundamentos en planteos nacionalistas (muchos de ellos me atrevería a caracterizar de profundamente racistas⁴⁰) y totalizadores, afirmando un modelo único y homogéneo —una patria, una lengua, un territorio, una identidad nacional y por lo tanto, una bandera—, en el que se incluyen todos los argentinos.

En el marco del Día Internacional de los Derechos Humanos, el 10 de diciembre de 2014, se izó la Bandera Mapuche en la plaza central de San Martín de los Andes por la decisión unilateral del Intendente de la ciudad, de manera no consensuada y entre medio de grandes polémicas.



Figura 4: Fotografía de la bandera Mapuche instalada en el Centro Cívico de San Martín de los Andes. Fuente: Registro personal.

³⁸ Un ejemplo fue la campaña de repudio generada a través de las redes sociales por un grupo llamado *Jóvenes x San Martín*. Una de las voceras de la campaña sostuvo que “Juan Carlos Fernández debería ser intendente de todo el pueblo y **no solo de una minoría**” (Argentinos alerta.org. 11 de diciembre de 2014).

³⁹ (Lacar digital, 17 de septiembre de 2014)

⁴⁰ El día de la celebración, el mástil donde estaba previsto el izamiento amaneció todo pintado, acusando al *Lonco* de la Comunidad de *vago*, al Intendente de la ciudad de *cómplice* y pidiendo *Perdón a Roca*. Durante el izamiento, una pareja de manifestantes interrumpió el acto gritando *¡Mate un mapuche! ¡Haga Patria!* (La izquierda diario. 11 de diciembre de 2014).

Vale preguntarse entonces ¿Qué sucede cuando los intentos de transformación exceden los límites de los ámbitos culturales y folclóricos e intentan asomar hacia ámbitos políticos y económicos? ¿Cuáles son los límites que estamos dispuestos a cruzar en término de diálogo de saberes?

El ejemplo recién desarrollado deja expuesta la vigencia de la colonialidad del poder en la sociedad sanmartinense. Lo que se cuestiona en esta experiencia, al fin de cuentas, es la estructura de poder colonial sobre la cual continúa estando organizada, hasta el presente, nuestra sociedad en general. De allí que se plantee la urgente necesidad de reflexionar en profundidad la manera en la que es entendida y puesta en práctica la interculturalidad y la decolonialidad.

CONCLUSIONES

Podríamos estar de acuerdo en afirmar que, en términos generales, las cuestiones señaladas por las distintas corrientes críticas a los postulados del paradigma de pensamiento positivista ya han sido ampliamente discutidas y superadas. No obstante, en los Estudios Sociales aún hoy es posible advertir la permanencia de ciertas modalidades heredadas entre las que se encuentran *el modelo de desarrollo eurocéntrico* como único camino posible para la modernización (amparado en argumentos ofrecidos por las instituciones científicas), que ubica a los demás proyectos en una situación de atraso; y *la reproducción de instancias de clasificación gnoseológica*, que consiste en un movimiento de jerarquización y legitimación de algunas gnoseologías sobre otras, a partir del cual se determina cuáles saberes son los autorizados para impulsar el devenir civilizatorio. Como ha sido señalado a lo largo del texto, esta última modalidad constituye una de las principales herencias coloniales que se mantiene vigente hasta la actualidad.

Desde la mirada particular con la que este trabajo se aproxima a la comprensión e interpretación de la vida social, se entiende que el modelo científico moderno, cuya voz pertenece exclusivamente a un sujeto que se proclama universal y objetivo pero que posee características específicas —blanco, masculino, occidental, burgués, católico, etc. —, se alza como el modelo epistemológico de producción de conocimiento por excelencia y es el que declara legítimos ciertos conocimientos y suprime, silencia, aparta, condena la riqueza que existe en los múltiples saberes —no académicos, ocasionales, discontinuos, no sistematizados— que no se adecúan al modelo de producción capitalista moderno colonial. Siguiendo parámetros y criterios heredados del paradigma positivista, este modelo epistemológico ordena ámbitos del saber e impone categorías analíticas que no reconocen otra realidad y otras urgencias más allá de las provenientes de los grandes centros de pensamiento y poder eurocéntricos.

Po otro lado, las denuncias establecidas por las múltiples perspectivas de pensamiento crítico latinoamericano en torno al avasallamiento cultural y al despojo al que han sido sometidos determinados grupos culturales es una idea socialmente madurada, es decir, la existencia de aquellas situaciones de injusticia ya está reconocida. Ya circula en la sociedad la idea de que en nuestros territorios ha existido una imposición, un sometimiento, un silenciamiento y de la misma manera, la crítica a la propia dinámica de la producción epistemológica occidental también está reconocida —no quedan dudas de que la matriz epistemológica moderna colonial es deficiente—. Sin embargo, bajo el supuesto de que aquello forma parte de una cuestión exclusiva de un lejano pasado y dado que las denuncias y cuestionamientos a través de palabra permiten nombrar algo de lo cual aún no se ha hecho el proceso completo de transformación, más allá de que la crítica ya esté fuertemente instalada y reconocida, en la práctica se continúan reproduciendo modalidades coloniales heredadas que se escurren, se filtran.

Por este motivo la tarea de reflexionar sobre las diferentes dinámicas de subalternización, reconocerlas e intentar comprenderlas, pareciera ser una tarea relativamente sencilla; pero luego, avanzar hacia propuestas transformadoras que interpelen las estructuras más profundas de la colonialidad, trasgrediendo los límites de tolerancia permitidos, resulta una tarea todavía muy difícil de llevar a cabo si no hacemos antes un giro completo y radical en el modo de operar.

En este sentido, el breve relato del candente y profundo debate que se desarrolló en la ciudad de San Martín de los Andes cuando la Comunidad Mapuche solicitó instalar un mástil para colocar su bandera junto a las banderas de Argentina y de Neuquén en el espacio público central y más simbólico

de la ciudad, es un pequeño ejemplo con el que se ilustran las dificultades que aún existen para pensar en términos reales la decolonialidad y el diálogo de saberes.

Para finalizar este texto, resta aclarar que el recorrido trazado en estas páginas a lo largo de la línea histórica del poder, interpretado desde un punto de vista específico, tuvo por objetivo ayuda a comprender el contexto macro (histórico, político, económico y social) mundial en el que se enmarcan las experiencias particulares, y dejar expuestos los procesos de colonialidad que se esconden detrás de ellas y que producen las injusticias territoriales.

Al transitar el camino que cuestiona la forma de pensamiento eurocéntrica hegemónica, la idea de modernidad como único rumbo posible y deseable de las sociedades comienza desnaturalizarse y a parecerse cada vez menos al desarrollo y progreso, y más a la colonialidad. Una vez descubiertos los velos que mantienen oculta la colonialidad vigente en el mundo, pareciera imposible ignorar la discusión, problematización y reflexión acerca de los modos en que los académicos —portadores de un saber experto, y ubicados en un lugar de privilegio— intervenimos los territorios.

Entonces, luego de haber hecho el recorrido completo, tal vez valdría la pena volver a preguntarse ¿De qué manera nos posicionamos frente al mundo en nuestra tarea diaria? ¿Desde qué lugar nos situamos al observar los recortes de la vida social que investigamos? ¿Cómo construimos conocimiento? ¿Junto a quienes? ¿Con qué fines lo hacemos? Son preguntas simples cuyas respuestas tienen profundas consecuencias si no se corresponden con las necesidades, urgencias y demandas de las personas que nos acompañan en las experiencias territorializadas.

Pareciera apremiante continuar indagando en los posibles modos de establecer diálogos horizontales juntos a todos los saberes y sentidos que circulan y se entrelazan en los territorios de los modos más diversos; aquellos que han sido desplazados y ubicados en lugares distantes de los conocimientos expertos a los cuales estamos habituados y que hemos naturalizado como los únicos válidos, posibles o deseables.

BIBLIOGRAFIA

- Albán Achinte, Adolfo. (2006). *Tejiendo textos y saberes. Cinco hilos para pensar los estudios culturales, la colonialidad y la interculturalidad*. Editorial Universidad del Cauca. Colección Estudios (Inter)culturales. Colombia.
- Castro-Gómez, Santiago. (2005). *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Editorial Pontificia Universidad Javeriana. 1a ed. Bogotá.
- Grosfoguel, Ramón. (2006). La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales. Transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global. *Tabula Rasa*. Nro. 4. 17-48. Bogotá.
- Kuasñosky, Silvia (2014). A propósito de la interculturalidad, el racismo hoy. Borsani, María Eugenia (Comp.). *Ejercicios decolonizantes en este sur (subjetividad, ciudadanía, interculturalidad, temporalidad)*. Colección *el desprendimiento*. Ediciones del signo. Buenos Aires. Argentina.
- Lander, Edgardo. (2000). Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos. Lander, Edgardo. (Comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. Buenos Aires.
- Mignolo, Walter. (2003). *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Editorial Akal. Sevilla.
- Mignolo, Walter. (2000). La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad. Lander, Edgardo (Comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. Buenos Aires. Argentina.
- Quijano, Aníbal. (2000a). Colonialidad del poder y clasificación social. *Journal of World-System Research*. Vol. 4. Nro. 2. pp.342-388. Colorado.
- Quijano, Aníbal. (2000b). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. Lander, Edgardo (Comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. Buenos Aires. Argentina.
- Quijano, Aníbal. (1992). Colonialidad y modernidad-racionalidad. *Perú Indígena*. Vol. 13, No. 29, pp. 11-20. Lima. Perú.

- Quijano, Aníbal. (1988). *Modernidad, identidad y utopía en América Latina*. Sociedad y Política, Ediciones. Primera ed. Lima. Perú.
- Quijano, Aníbal. Wallerstein, Immanuel. (1992). La Americanidad como concepto, o América en el moderno Sistema Mundial. *Revista Internacional de Ciencias Sociales*. América: 1492-1992, Vol. XLIV. Nro. 4. Diciembre. pp. 584-591.
- Restrepo, Eduardo. Rojas, Axel. (2010). *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar. Maestría en Estudios Culturales, Universidad Javeriana. Editorial Universidad del Cauca. Primera ed. Popayán, Colombia.
- Santiago, Claudia Mariana. (2013). "Una conversación discontinua..." Entrevista a la Dra. Ana M. Camblong. En Santiago, Claudia Mariana. *Entramados. Miradas y reflexiones sobre educación e investigación*. 1a ed. EDUNAM - Editorial Universitaria de la Universidad Nacional de Misiones. Posadas.
- Solera, Agustina. (2018). *Movimientos decoloniales en la Patagonia andina. Reflexiones para una conversación desde el territorio*. Tesis doctoral para optar por el título de Doctora en Estudios sociales de América Latina, otorgado por el Centro de Estudios Avanzados de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Córdoba (CEA FSC UNC). Córdoba, Argentina.

FUENTES DOCUMENTALES

- Carta orgánica municipal. (2010). Recuperado el 10 de mayo 2018 de: <<http://concejodeliberante.sanmartindelosandes.gov.ar/wp-content/uploads/2011/08/Carta-Org%C3%A1nica-Municipal.pdf>>
- Vecinos de San Martín de los Andes repudiaron el izamiento de la bandera mapuche. (11 de diciembre de 2014). *Argentinos alerta.org*. Recuperado el 10 de mayo 2018 de: <http://argentinosalerta.org/noticia/3100-vecinos-de-san-martin-de-los-andes-repudiaron-izamiento-de-bandera-mapuche?fb_comment_id=716214645141164_802786336483994#f1468aefff5c248>
- Bruno, Alberto. (17 de septiembre de 2014). En contra de la bandera Mapuche en la plaza. *Lacar digital*. Recuperado el 10 de mayo 2018 de: <<http://www.lacardigital.com.ar/content/bruno-en-contra-de-la-bandera-mapuche-en-la-plaza>>
- Izaron la bandera mapuche en San Martín de los Andes. (11 de diciembre de 2014). La izquierda diario. Recuperado el 10 de mayo 2018 de: <http://www.laizquierdadiario.com/Izaron-la-bandera-mapuche-en-San-Martin-de-los-Andes?utm_source=newsletter&utm_medium=email&utm_campaign=Newsletter>

ISBN 978-987-4415-46-2

