

Hábitat e Interculturalidad

Aportes desde la comunicación y las epistemologías del sur

Facundo David Francisco Gonzalez

Argentino, Universidad Nacional de Salta y CONICET
Correo electrónico: gonzalezfacundo@hum.unsa.edu.ar

Resumen

El trabajo expone críticamente los aportes de la comunicación y las epistemologías del sur al campo de investigación sobre producción de hábitat y propone el abordaje de sentidos supra e infra hábitat en la experiencia de habitar. Esta reflexión surge de dos experiencias de extensión del INENCO (UNSa/ CONICET) con comunidades indígenas de las regiones de puna y chaco (provincia de Salta, Argentina), durante el período 2017-2019. Dichas experiencias impulsaron la búsqueda y el diseño de un soporte epistemológico/teórico/metodológico de la investigación, que expresa posiciones políticas y ontológicas. La clave comunicacional es un punto privilegiado a la hora de pensar la gestión de proyectos que intervengan el hábitat de una comunidad, y si la experiencia de hábitat consiste en un trabajo con indígenas es necesario adoptar una posición consistente con los supuestos que se asumen. Es decir, incluir elementos que atiendan a la diversidad cultural, promoviendo la interculturalidad, el diálogo de saberes, desde el trabajo de traducción intercultural, apoyado en una sociología que represente ausencias y emergencias. Se visualiza la complejidad en la comprensión de los múltiples sentidos en la producción de hábitat en escenarios de diversidad cultural. La dificultad no se reduce al modo colonial y capitalista en el diseño de políticas públicas de hábitat, sino que incluye atender el carácter concedido a los sujetos y objetos que se constituyen como destinatarios de la intervención. La comunicación y las epistemologías

del sur pueden aportar a un modelo de hábitat intercultural que atienda la ecología de experiencias y expectativas sociales.

Palabras clave

Comunicación – Hábitat - Interculturalidad

Abstract

The work critically exposes the contributions of communication and southern epistemologies to the field of research on habitat production and proposes the approach of supra and infra habitat senses in the experience of living. This reflection arises from two extension experiences of INENCO (UNSa / CONICET) with indigenous communities in the puna and chaco regions (Salta province, Argentina), during the period 2017-2019. These experiences prompted the search and design of an epistemological / theoretical / methodological support for research, which expresses political and ontological positions. The communicational key is a privileged point when considering the management of projects that involve the habitat of a community, and if the habitat experience consists of working with indigenous people, it is necessary to adopt a position consistent with the assumptions that are assumed. In other words, include elements that address cultural diversity, promoting interculturality, dialogue of knowledge, from the work of intercultural translation, supported by a sociology that represents absences and emergencies. The complexity in the understanding of the multiple senses in the production of habitat in settings of cultural diversity is visualized. The difficulty is not reduced to the colonial and capitalist way in the design of public habitat policies, but includes addressing the nature granted to the subjects and objects that are constituted as recipients of the intervention. Communication and southern epistemologies can contribute to an intercultural habitat model that addresses the ecology of social experiences and expectations.

Key Words

Communication – Habitat - Interculturality

Introducción

Los procesos de visibilización de luchas sociales, movimientos anticapitalistas, campesinos e indígenas, las disidencias sexuales, los feminismos, grupos por el cambio climático, entre otros, se erigen como intersticios que avizoran una crisis de legitimidad del Modelo Civilizatorio Moderno Colonial (de ahora en más MCMC). Esto da cuenta del resquebrajamiento de los mandatos occidentales en tres facetas: la del sistema capitalista, la colonialidad y el patriarcado. La situación muestra la emergencia de otras formas de conocer, estar y ser en el mundo, diferentes de las hegemónicas, y pone en cuestión los relatos modernos. América Latina, entendida como -al menos- un espacio de herencia colonial histórica, contiene gran parte de las discusiones y manifestaciones al respecto. Habitamos un territorio sumergido en profundas disputas simbólicas, económicas y políticas que desafían las formas coloniales en los planos del saber (Lander, 2000), el poder (Quijano, 2000) y el ser (Maldonado Torres, 2007).

Las formas lineales de regulación social y la anulación de la imaginación como instancia de producción de formas de ser y de estar en el mundo debilitan y permean el MCMC. En ese marco, cómo se vive y en qué condiciones, son interrogantes que permiten reflexionar sobre la reinstalación de utopías latinoamericanistas, contrahegemónicas y situadas. No hablamos, sin embargo, de utopías originarias, pues creemos que la historia del vínculo colonial es una característica en la construcción del proyecto latinoamericano decolonial enclavado en el Sur Global, apoyado en la propuesta de Epistemología del Sur, como un Pensamiento Posabisal (Santos, 2018).

El proyecto de raigambre latinoamericano con alcance global no pretende abolir las expresiones de la razón indolente a la que Santos (2009) comprende como modelo de racionalidad del MCMC y que determina formas de concepción del espacio, del tiempo -entre otras-. Su pretensión es la de abonar al espacio para una interacción respetuosa y una ecología de prácticas, a través de las cuales cada una de las comunidades, convocadas a sumarse, pueda habitar su territorio de una forma distinta, diferente, trascendiendo las lógicas de producción de monoculturas sostenidas por el MCMC, que producen formas únicas o unívocas de existir (Santos, 2009). Este sistema axiológico proporciona claves para el establecimiento de categorías que dan cuenta de nuestras realidades desde una perspectiva que necesariamente es intercultural, orientada al diálogo de saberes y apoyada en la traducción intercultural.

El conocimiento sobre cómo viven las personas en contextos de diversidad cultural, en territorios marcados por tensiones entre actores que conciben el ser y estar en el mundo de formas diferentes y -a veces- contradictorias, con vinculaciones coloniales históricas, constituye un elemento de particular interés para nosotros. Para estudiar este tipo de escenarios nos basamos en el abordaje conceptual de la sociología de las ausencias -proveniente de la propuesta de epistemologías de sur- que busca restituir presencias en la experiencia social en conexión con una sociología insurgente, que dé cuenta de los procesos a partir de los cuales “lo que no existe es producido activamente como no existente, como una alternativa no creíble, como una alternativa descartable, invisible a la realidad hegemónica del mundo” (Santos, 2006, p. 23). Finalmente, desde el abordaje conceptual de la sociología de las emergencias (Santos, 2009) buscamos reconocer y contribuir a la ampliación de las expectativas sociales de quienes habitan determinado territorio, permitiendo: “(...) abandonar esa idea de un futuro sin límites y reemplazarla por la de un futuro concreto, basado en estas emergencias: por ahí vamos construyendo el futuro” (Santos, 2006, p. 23).

El trabajo de reflexión teórica se apoya en dos experiencias de la Universidad Nacional de Salta, con comunidades indígenas: 1- el Proyecto de Extensión denominado “La Misión-Rivadavia: diagnóstico e intervención socio técnica para la mejora del hábitat de comunidades originarias Wichí en el Chaco Salteño” y 2- el proyecto de mejora del hábitat denominado “Agua Caliente para los Hureños”. Ambas se localizan en zonas catalogadas como dos de las más pobres del país (INDEC, 2018): chaco y puna salteños. Estas regiones además de caracterizarse por su diversidad cultural y ambiental presentan indicadores de desnutrición, salud, educación y acceso a la energía negativos. El chaco salteño muestra una de las tasas de mortalidad infantil más alta del mundo (ONU, 2020), mientras que en la puna salteña el acceso a la educación primaria es restringido a quienes se encuentran cerca de algún pueblo, por señalar dos aspectos que marcan fuertemente a estos territorios. Además, las disputas por la propiedad de la tierra, el avance de la frontera agraria/minera atentan y avasallan las formas de habitar de estas comunidades.

El Estado -en vinculación con el mercado- aborda estas situaciones desde una visión occidental que no ha dado resultados positivos pues la situación resulta cada vez más preocupante. De esta forma, la extensión del MCMC ha expulsado a las comunidades de sus tierras y las ha obligado a adoptar nuevas formas de habitar y a reconfigurar su vinculación con el ambiente, los criollos y otras comunidades. En este sentido, creemos que es posible encontrar elementos que den cuenta de ese

proceso de colonización e imposición colonial y la consecuente incorporación al orden capitalista. Así, encontramos como “de repente” el pueblo Wichí es noticia por las muertes de niños por desnutrición “por cuestiones culturales”, los caciques asesinados “por invadir propiedad privada”; sin considerar que el avance de la frontera agraria los expulsa del monte profundo.

El Proyecto de Extensión denominado “La Misión-Rivadavia: diagnóstico e intervención socio técnica para la mejora del hábitat de comunidades originarias Wichí en el Chaco Salteño”, propuso estudiar las condiciones de hábitat de la comunidad y consistió en la transferencia de cocinas a base de biomasa en una escuela bilingüe de la comunidad “El Cocal” (Rivadavia Banda Sur) del noreste de la Provincia. El proyecto fue llevado adelante por el Instituto de Investigaciones en Energía No Convencional (INENCO) y la Asociación Civil Amtena (perteneciente a esa Comunidad Wichí), financiado parcialmente con fondos del Programa “Compromiso Social Universitario” de la Secretaría de Políticas Universitarias de la Nación durante los años 2017 y 2018.

Por su parte, el proyecto de mejora del hábitat denominado “Agua Caliente para los Hurcureños”, en la Comunidad Kolla de Hurcuro, se centró en la instalación de calefones solares para la provisión de agua caliente en las viviendas de la comunidad, y la generación de capacidades locales irradiadas a partir de la capacitación en el armado y mantenimiento de los calefones. Hurcuro está ubicada en la zona de la Puna salteña a 4000 msnm, a 30 km de San Antonio de los Cobres (Departamento de Los Andes). La financiación de este proyecto provino de la Secretaría de Extensión de la Universidad Nacional de Salta y se ejecutó durante el año 2018.

Ambas experiencias parten de proyectos de extensión de una Universidad Nacional argentina y emergen como espacios que permiten mirar la (re) producción de sentidos de hábitat en actores culturalmente diferentes al occidental.

Somos conscientes de que el registro de experiencias es una manera de aproximarse al reconocimiento de las marcas del MCMC, que hegemoniza las formas de habitar los territorios, y que pueden ejemplificarse en los modos de producción de la ciudad/ hábitat urbano, creemos esencial la comprensión de las formas de hábitat de comunidades no urbanas, que no se enmarca en la forma binaria de pensar lo urbano/rural. Las comunidades indígenas expresan un ejemplo paradigmático de resistencia al MCMC desde los inicios de la colonización. Aunque esto no implica que los pueblos indígenas permanezcan inmutables –como tampoco los colonizadores– desde el momento de la colonización.

Así, si entendemos hábitat como una territorialidad, marcada por la experiencia de habitar, concebido desde el ejercicio de producción y reproducción de sentidos que cristalizan en dimensiones supra e infra hábitat, entonces el hábitat se configura como un objeto doblemente descentrado. Se subraya el carácter no dado del hábitat, la experiencia de habitar y en ese sentido, el enfoque comunicacional de producción de sentidos nos permite ingresar desde una perspectiva privilegiada a ese proceso de construcción de territorio/hábitat (Gonzalez, 2020).

Dada la especificidad de las experiencias que se estudian, la perspectiva de las epistemologías del sur, el enfoque de comunicación desde la interculturalidad (Walsh, 2010) y más específicamente la propuesta de diálogo de saberes (Fals Borda, 1987) nos permite entender el interjuego de producción de sentidos supra e infra hábitat que componen la experiencia de habitar esos territorios.

Así, la comprensión de los procesos de construcción de sentidos sobre hábitat de una comunidad implica pensar- como ya se mencionó- desde tres planos:

- 1) Sociología de las Ausencias (Santos, 2009): el plano de las ausencias y la producción de la no existencia como modo disciplinador del MCMC, sostenido a partir de la razón metonímica que (re) produce lógicas de monocultura. Aquí se plantea como ejercicio de disputa de sentidos el empleo de la sociología de las ausencias y las ecologías de saberes, tiempo, reconocimiento, escalas y productividad.

- 2) Sociología de las Emergencias (Santos, 2009): en el plano de las emergencias y la imposibilidad de construir expectativas alternativas al orden de la razón proléptica y el progreso moderno se presenta la sociología de las emergencias y la construcción de proyectos de hábitat alternativos.

- 3) Intelectual de Retaguardia (Santos, 2006): planteamos el trabajo intelectual a partir de la idea de intelectual de retaguardia, preocupado y comprometido con las luchas de los movimientos contra-hegemónicos.

De esta forma, y atendiendo la necesidad de estudiar el hábitat desde una mirada que incluya la comprensión de los sentidos asociados a él, se pretende exponer los aportes de la comunicación, como soporte teórico epistemológico y metodológico al campo de la producción social del hábitat. Para esto, se toma como referencia las experiencias de trabajo de extensión mencionadas, ya que a partir de allí surge la búsqueda y el diseño del soporte epistemológico/teórico/metodológico de la investigación, que es la vez expresión de posiciones políticas y ontológicas de los investigadores.

De lo inexistente a lo existente, cruzando el abismo

“No habrá justicia social global sin justicia cognitiva global” (Santos, 2018)

El MCMC invisibiliza aquello que no se corresponde con lo moderno, lo científico, lo occidental. La racionalidad científica occidental, posicionada desde la ignorancia arrogante (Santos, 2018), asume que nada tiene que aprender del Sur Global (Gonzalez, 2020). Este Pensamiento Abisal produce una línea abisal que estructura el pensamiento moderno eurocéntrico y nutre la configuración de las relaciones políticas y culturales excluyentes que sostienen el sistema – mundo colonial moderno (Gonzalez, 2018).

Usando la metáfora planteada en el subtítulo (Cruzando el Abismo), partimos de tres conclusiones facilitadas por Santos (2009):

- La experiencia social en todo el mundo es mucho más amplia y variada de lo que la tradición científica y filosófica occidental conoce y considera importante.
- “De este desperdicio se nutren las ideas que proclaman que no hay alternativa, que la historia llegó a su fin, y otras semejantes” (Santos, 2009, p. 99).
- Para hacer visibles las experiencias, iniciativas y movimientos alternativos hay que recurrir a una ciencia social otra, que no esconda o desacredite las alternativas. Se trata de un modelo diferente de racionalidad.

La Racionalidad “universal, europea, occidental”, que sostiene el universalismo del MCMC, es caracterizada por Santos como una Razón Indolente constituida por cuatro razones diferentes: la impotente (aquella que no se ejerce porque piensa que nada se puede hacer contra una necesidad concebida como exterior a ella misma), la arrogante (no siente la necesidad de ejercerse porque se considera incondicionalmente libre, incluso de demostrar su libertad), metonímica (la única forma de racionalidad, no busca descubrir otras formas de racionalidad), y proléptica (que no tiende a juzgar el futuro, porque considera que lo sabe todo de él, y lo concibe como una superación lineal, automática e infinita del presente) (Santos, 2009).

Así, la razón metonímica propone un modo único de existir, produciendo la no existencia de lo que no cabe en su totalidad y en su tiempo lineal. Santos (2009) reconoce cinco procesos de producción de la no existencia, unidos como diferentes lógicas de la manifestación de esta monocultura racional: 1) Monocultura del saber (las ciencias modernas como única verdad. La no existencia asume aquí la for-

ma de ignorancia o incultura); 2) Monocultura del tiempo lineal (según la cual la historia tiene sentido y dirección únicos y conocidos. La no existencia se produce declarando atrasado todo lo que, según la norma temporal, es asimétrico con relación a lo que es declarado avanzado); 3) Monocultura de la naturalización de la diferencia (lógica de la clasificación social que consiste en la distribución de las poblaciones por categorías, como la racial o sexual, que naturalizan jerarquías); 4) Lógica de escala dominante (la escala adoptada como primordial determina la irrelevancia de todas las otras escalas posibles. La no existencia es producida bajo la forma de lo particular (versus el universalismo abstracto) y lo local (versus la globalización neoliberal); 5) Monocultura de los criterios de productividad capitalista (en esta lógica el crecimiento económico es un objetivo racional incuestionable al igual que la idea de maximización de la productividad. La no existencia es producida bajo la forma de improductivo)¹.

La producción de estas formas de no existencia, de ausencias, “desemboca en la sustracción del mundo y en la contracción del presente y, por consiguiente, en el desperdicio de la experiencia” (Santos, 2009, p.112). Y la tarea de transformar lo inexistente en existente, lo imposible en posible, lo ausente en presente requiere de la construcción de un pensamiento posabisal que se centre en los fragmentos de la experiencia social no socializados por la totalidad metonímica. A esto, Boaventura de Souza Santos (2009) denomina Sociología de las Ausencias: “La sociología de las ausencias intenta identificar el ámbito de esa sustracción y de esa contracción del mundo para que esas experiencias producidas como ausentes sean liberadas de esas relaciones de producción y, por esa vía, se tomen presentes” (p. 112).

La sociología de las ausencias se ocupa de la razón metonímica (erigida como totalizadora²) cuestionando y visibilizando las formas de monocultura que producen ausencias. Aquí, Santos advierte que al ser las ciencias sociales hegemónicas producto del pensamiento abisal -asociado a la razón metonímica impuesta por el MCMC-, es necesario romper los esquemas tradicionales de la epistemología occidental y propone un pensamiento posabisal a partir de las premisas programáticas de la ecología de saberes (Santos, 2009).

Así, la Sociología de las Ausencias opera sustituyendo monoculturas por Ecologías como “(...) práctica de agregación de la diversidad a través de la promoción de interacciones sustentables entre entida-

1- A partir de este esquema podemos reconocer 5 formas sociales de la no existencia en contraste a existencias importantes: Ignorante / Científico, Residual / Avanzado, Inferior / Superior, Local / Global e improductivo / Productivo. Nótese que el ordenamiento está dispuesto de acuerdo con la presentación de las lógicas de monoculturas.

2- Santos (2003) indica que de esta indagación se han ocupado varias corrientes de la sociología crítica, los estudios sociales y culturales de la ciencia, la crítica feminista, entre otros.

des parciales y heterogéneas” (Santos, 2009, p. 113). El autor propone, a partir de la confrontación de cada una de las lógicas de producción de monoculturas, cinco ecologías³:

1. Ecología de los Saberes: como práctica de exploración de concepciones alternativas a la monocultura del conocimiento. Parte de un principio de incompletud a partir del presupuesto de que la experiencia humana implica más que una forma de saber y de ignorancia.
2. Ecología de las Temporalidades: como propuesta alternativa a la concepción lineal del tiempo de la modernidad. Propone la idea de existencia de otras temporalidades apoyadas en una sapiencia multitemporal que permita la co-presencia de otras formas de percibir el tiempo.
3. Ecología de los Reconocimientos: en esta ocasión el autor cuestiona la lógica de clasificación social y para eso se apoya en la colonialidad del poder señalando cómo el MCMC identifica la diferencia con la desigualdad y se adjudica el privilegio de determinar quién es igual y quién es inferior o diferente (consecuentemente inexistente). Esta Ecología propone reconocimientos mutuos y recíprocos.
4. Ecología de las Transescalas: como crítica a la lógica de monocultura de universalismo abstracto y de la escala global, Santos plantea una recuperación simultánea de aspiraciones universales ocultas y de escalas locales/globales alternativas que no resultan de la globalización hegemónica.
5. La Ecología de la Productividad: consiste en la recuperación y valorización de los sistemas alternativos de producción, de las organizaciones económicas populares, de las cooperativas obreras, de las empresas auto-gestionadas, de la economía solidaria, etc. que el sistema capitalista oculta o desacredita (Santos, 2009).

Las premisas programáticas propuestas por el intelectual portugués tienen por objetivo revelar la diversidad y multiplicidad de las prácticas sociales expuestas en las experiencias de cada grupo. Además, pretende habilitar un vínculo de co-existencia sin pretensiones destructivas. Al respecto, Santos señala:

Común a todas estas ecologías es la idea de que la realidad no puede ser reducida a lo que existe. Se trata de una versión ampliada del realismo, que incluye las realidades ausentes por la vía del silenciamiento, de la supresión y de la marginalización, esto es, las realidades que son activamente producidas como no existentes. (Santos, 2009, p. 125)

3- Boaventura de Sousa Santos realiza una extensa y basta explicación sobre su propuesta de ecologías en su libro “Epistemologías del Sur” (2009).

Finalmente, el ejercicio de la sociología de las ausencias implica una operación de confrontación de lo que Santos llama Imaginación Sociológica y que clasifica en Imaginación Epistemológica⁴ e Imaginación Democrática⁵. Ambas poseen una dimensión deconstructiva (asociada a la crítica de las lógicas de monocultura: des-pensar, des-residualizar, des-racializar, des-localizar y des-producir) y una reconstructiva (constituida por las cinco ecologías).

Así, reconocemos lo potente de la propuesta de Santos para reconocer las formas de configuración del MCMC, que opera con vigencia -a través de sus diferentes facetas- pero innegablemente puesto en cuestión.

Esta potencia reside en la capacidad de hacer visibles componentes del Modelo Civilizatorio que operan como dados, naturalizados a partir de la experiencia colonial y capitalista, y que constituyen una dimensión supra del hábitat (González, 2020). Esta dimensión, que invisibiliza las experiencias, tiene un reflejo -en muchos casos resistencia- en lo que consideramos una dimensión infra, allí donde habitan, residen, se reconvierten esas “ausencias” que se configuran en presencias latentes (González, 2020).

De la dilatación del presente y la expansión del futuro

“Por fe histórica actuamos y pensamos de acuerdo a nuestro “proyecto político”, y mientras confiamos, transitamos un camino indecible, azaroso, incontrolable e imprevisible. No hay sociedad de llegada” (Segato, 2018, p.18)

Si la sociología de las ausencias nos propone una forma, a la vez realista y utópica, de expandir el presente que el MCMC impone, la crítica al componente proléptico de la razón indolente expone la necesidad de contraer el futuro evidenciando las condiciones de la monocultura del tiempo lineal.

El universalismo impuso un sentido y una dirección a la historia, otorgado por la idea de un progreso que no tiene límites. Así, si el futuro está proyectado en un orden y dirección irreversible, es un tiempo homogéneo y vacío, destinado a convertirse en pasado: “Un futuro concebido de ese modo no

4- “La imaginación epistemológica permite diversificar los saberes, las perspectivas y las escalas de identificación, análisis y evaluación de las prácticas” (De Sousa Santos, 2009, p. 125).

5- La imaginación democrática permite ver el reconocimiento de diferentes prácticas y actores sociales” (De Sousa Santos, 2009, p. 126).

tiene como ser pensado, y en esto se fundamenta la indolencia de la razón proléptica” (Santos, 2009, p. 126).

Contraer el futuro significa quitarle el componente de infinito, hacerlo escaso y convertirlo en objeto de cuidado. Para Santos (2009) el futuro no tiene otro sentido ni dirección más que la que resulta de ese cuidado: “Contraer el futuro consiste en eliminar o, por lo menos, atenuar la discrepancia entre la concepción del futuro de la sociedad y la concepción de futuro de los individuos” (Santos, 2009, p. 129).

El autor propone un doble juego, ya que plantea que la contracción del futuro contribuye a la dilatación del presente, atando la propuesta de sociología de las ausencias a lo que denomina una sociología de las emergencias criticando el carácter finito del futuro y:

el hecho de que dependa de la gestión y cuidado de los individuos hace que, en vez de estar condenado a ser pasado, se transforme en un factor de ampliación del presente ya que es en el presente que se cuida el futuro.
(Santos, 2009, p.126-127)

Apoyándose en diferentes tradiciones culturales y filosóficas, Santos señala que la sociología de las emergencias consiste en:

(...) sustituir el vacío del futuro según el tiempo lineal (un vacío que tanto es todo como nada) por un futuro de posibilidades plurales y concretas, simultáneamente, utópicas y realistas, que se va construyendo en el presente a partir de las actividades de cuidado. (2009, p. 127)

Se destacan los aportes de Ernst Bloch (1995) y su concepto de “Todavía-No” (Noch Nicht) como precedentes de la sociología de las emergencias. Santos hace hincapié, a partir de la crítica de Bloch a la filosofía occidental, en la concepción mecánica de materia y la afirmación de la capacidad de pensar y actuar en el mundo: “De las tres categorías modales de la existencia –la realidad, la necesidad y la posibilidad (Bloch, 1995)- la razón indolente se centró en las dos primeras y descuidó completamente la tercera” (Santos, 2009, p. 128).

En ese sentido, tanto Santos como Bloch señalan a la filosofía occidental como estática y en una crítica filosófica a Hegel, lo consideran responsable del descuido filosófico de lo posible. Sobre esto y en relación a la propuesta de la sociología de las emergencias, Santos dice: “La sociología de las emer-

gencias actúa tanto sobre las posibilidades (potencialidad) como sobre las capacidades (potencia). Lo Todavía No tiene sentido (en cuanto posibilidad), pero no tiene dirección, ya que tanto puede acabar en esperanza como desastre” (2009, p. 129).

Así, la sociología de las emergencias viene a sustituir la idea mecánica de determinación y de progreso por la idea axiológica del cuidado (Santos, 2009). De este modo, mientras la sociología de las ausencias se apoya en una axiología del cuidado a partir de la puesta en práctica en relación a las alternativas, la sociología de las emergencias lo hace en relación con las alternativas posibles (Santos, 2009).

La propuesta de Santos es particular ya que su “objetividad” depende de la calidad de su dimensión subjetiva:

El elemento subjetivo de la sociología de las ausencias es la conciencia cosmopolita y el inconformismo ante el desperdicio de la experiencia. El elemento subjetivo de la sociología de las emergencias es la conciencia anticipadora y el inconformismo ante una carencia cuya satisfacción está en el horizonte de las posibilidades. (2009, p. 130)

En el marco de la propuesta de Santos, cobra central interés el papel del intelectual, a quien le asigna un rol de facilitador, alejado del clásico derecho de tener un conocimiento de vanguardia. El autor propone un intelectual en territorio, acompañando los procesos de lucha, conociendo experiencias, compartiendo ideas y aprendiendo a hablar en términos científicos sin terminología científica, haciéndolo inteligible. A esto llama Intelectual de Retaguardia, y lo caracteriza como:

O sea el rol es ir con los movimientos, con las fuerzas que están intentando resistir. Con ellas, facilitando, trayendo la experiencia científica que tenemos para ayudar en la lucha, pero muchas veces ayudando a los que van más despacio, la gente que está a punto de desistir en la lucha. Los que están adelante, los protagonistas de los movimientos, son distintos. Trabajo con los voceros de las revueltas de indignación, que son movimientos diferentes porque es otra manera de estar en el mundo de la rebelión. (Santos, 2014, p. 78)

Las Epistemologías del Sur, como alternativas críticas y propositivas del MCMC no pretenden anularlo, sino que cuestionan su ejercicio monopólico de asignación y disciplinamiento de condiciones de existencia, de producción de conocimientos y de subjetividad, de supresión de la diferencia, etc.

De las ausencias y de las emergencias al trabajo de traducción intercultural

Las Epistemologías del Sur se componen de dos procedimientos: la ecología de saberes –explicada anteriormente- y la traducción intercultural. Resulta, entonces, conveniente para el desarrollo de este apartado, sistematizar algunos enfoques sobre interculturalidad, dejando de lado –aunque no desconociendo- su conceptualización en otras regiones o territorios del mundo.

La interculturalidad, en lo declamativo, forma parte -hace tiempo- de la agenda de formulación y aplicación de políticas públicas: “el discurso intercultural (...) fue ganando espacio en diferentes ámbitos, convirtiéndose en una suerte de lugar común para reflexionar acerca de los vínculos entre los pueblos indígenas, las trayectorias formativas y las instituciones de educación formal” (Ossola, 2016, p. 62). En este punto, cabe señalar que al menos en Argentina, las políticas estatales no persiguen fines interculturales más que en su denominación, en tanto “se reconocen las particularidades étnicas, pero no se propician condiciones de modificación del tipo de relaciones sociales” (Diez, 2004, p. 196). Así pues, no propician diálogo, son focalizadas en determinados grupos, formuladas desde otros e impuestas.

Catherine Walsh (2010), distingue tres perspectivas de interculturalidad:

1. La denominada relacional, “que hace referencia de forma más básica y general al contacto e intercambio entre culturas, es decir, entre personas, prácticas, saberes, valores y tradiciones culturales distintas, los que podrían darse en condiciones de igualdad o desigualdad.” (Walsh, 2010, p. 77). Así, podría interpretarse como sinónimo de otros conceptos que suelen asociársele, como multiculturalismo o transculturalismo. Al respecto, María Laura Diez (2004) sostiene que “frente a la multiculturalidad, como categoría ‘descriptiva’, surge la interculturalidad, como categoría ‘propositiva’” (p. 194), aclarando –además- que no sólo se trata de esta distinción entre lo “descriptivo” y lo “propositivo”, sino de la forma en que se describe desde la perspectiva multicultural, como si se tratara de colectivos separados;

2. La que denomina funcional, “se enraíza en el reconocimiento de la diversidad y diferencia culturales, con metas a la inclusión de la misma al interior de la estructura social establecida” (Walsh, 2010, p. 77). Al respecto, consideramos que una interculturalidad que es funcional al sistema dominante (eurocentrista, universalista, moderno, colonial, etc.), no es interculturalidad más que en su denominación.
3. La denominada crítica, posición desde la cual se define a la interculturalidad como:

una herramienta, como un proceso y proyecto que se construye desde la gente -y como demanda de la subalternidad-, en contraste a la funcional, que se ejerce desde arriba. Apuntala y requiere la transformación de las estructuras, instituciones y relaciones sociales, y la construcción de condiciones de estar, ser, pensar, conocer, aprender, sentir y vivir distintas. (Walsh, 2010, p. 78)

Además, aclara que esta interculturalidad no es algo que “existe”, es algo por construir. Sin embargo, existen experiencias con algunas características propias de esta interculturalidad crítica.

Así pues, la pretendida universalidad –visibilizada en las cinco monoculturas- resulta inconciliable con el concepto de interculturalidad, en tanto este último refiere no sólo a la co-existencia de múltiples culturas –multiculturalidad-, sino a la posibilidad y necesidad de un diálogo, una interacción entre esas culturas, basado en la aceptación mutua, sin jerarquizaciones y fortaleciendo la diversidad, sostenida en lo que Santos denomina Ecologías. La multiculturalidad, la existencia -en este mundo en general y en América Latina en particular- de diversas culturas, es innegable⁶. Ante esta realidad, elegimos posicionarnos desde la perspectiva intercultural (que para nosotros es a la vez decolonial), en oposición a la universalidad (MCMC) que produce como no existente a muchas culturas en pos de jerarquizar una única como válida para todos. La interculturalidad, más que un simple concepto de interrelación, “señala y significa procesos de construcción de conocimientos ‘otros’, de una práctica política ‘otra’, de un poder social ‘otro’, y de una sociedad ‘otra’, formas distintas de pensar y actuar con relación a y en contra de la modernidad/colonialidad” (Walsh, 2014, p. 17).

6- Gabriela Novaro (2006) realiza una distinción entre un nivel descriptivo de la interculturalidad, que es el que nosotros llamamos “multiculturalidad” y refiere a situaciones de hecho que se encuentran en espacios donde coexisten grupos distintos, y un nivel propositivo, que hace referencia a una situación que no existe, pero se considera deseable construir.

En la interculturalidad no es aplicable el auditorio universal de Toulmin, porque en él la única voz que se escucha es la del argumentador, en cambio deben escucharse todas las voces, algunas de las cuales no pueden ni tienen por qué asumir una conciencia de racionalidad occidental, ni de universalidad conceptual, ni justificar el motivo por el que se sienten fuera de esa problemática. Aquí, se evidencia la limitación de las lógicas de producción de monoculturas.

En la misma línea, ponemos en cuestión algunos conceptos, como por ejemplo lo expresado por Habermas acerca de que “la universalidad se impone por encima del potencial relativismo cultural” (Rodríguez, 2010, p. 231). De ninguna manera puede equipararse el relativismo cultural mencionado por Habermas con la interculturalidad como la venimos definiendo, ya que el concepto de relativismo refiere a la misma mirada universalista que se posa magnánimamente sobre el Otro para tratar de comprenderlo, asimilarlo o –como última instancia- tolerarlo. Esta no deja de ser la mirada eurocéntrica al plantear un relativismo cultural en lugar de un relativismo de la universalidad.

La interculturalidad que sostenemos, apoyada en la perspectiva decolonial, como parte de las Epistemologías del Sur, cuestiona y tensiona todo el aparato disciplinador del MCMC. Así, disputa los sentidos sobre verdad, validez y rectitud –entre otros- definidos como invariantes de la racionalidad. La forma en que el ser humano se sitúa en el mundo no es una invariante. Para el pensamiento metafísico occidental es fundamental “ser en el mundo”. Por ejemplo, para los pueblos indígenas que habitan la región salteña no importa el ser, sino, como señala Kusch el “estar en el mundo”. No hay –a nuestro entender- una racionalidad que circule por sendas homogéneas en la interpretación del sentido y nada hay que pueda llamarse “verdad”, ni “más válido”, ni “más recto”, en una visión que en otra. Sólo hay diferencia. La racionalidad –entonces- no puede ser forma de realizar la interculturalidad.

Negar la existencia de una racionalidad universal, no significa imposibilidad de diálogo. No hace falta “pensar igual” o tener las mismas lógicas de pensamientos o la misma racionalidad (universal) para poder comunicarnos, siempre y cuando seamos conscientes de esas diferencias y aceptemos que ninguna cultura es superior a la otra, de eso se trata la interculturalidad. En este sentido, Santos (2018) plantea el trabajo de traducción intercultural para enfrentar a la diversidad y el conflicto en ausencia de una teoría general centrada en occidente y una política centralizada e impuesta. Así, el autor conceptualiza a la traducción intercultural, en el plano político, como:

(...) un imperativo dictado por la necesidad de ampliar la articulación política más allá de los confines de un determinado lugar o cultura dada.

(...) y consiste en buscar intereses isomorfos y supuestos subyacentes entre culturas, en identificar diferencias y similitudes, y en desarrollar siempre que corresponda, nuevas formas híbridas de comprensión e intercomunicación culturales que puedan servir para promover interacciones y fortalecer alianzas entre los movimientos sociales que, en distintos contextos, luchan contra el capitalismo, el colonialismo, y el patriarcado (...). (Santos, 2018, p. 267-268)

A su vez, Santos (2018) apoya su idea de traducción intercultural en la categoría de “filosofía viva” (filología viviente) de Gramsci (1975), caracterizándola como un “(...) proceso vivo de complejas interacciones entre artefactos heterogéneos, lingüísticos y no lingüísticos (...)” (p. 271) que van más allá de los textos y discursos, centrándose en las condiciones sociales y políticas. Para Santos, resulta central incorporar como elemento constitutivo del trabajo de traducción, la preocupación por el entendimiento y la comprensión de la diferencia –excediendo el contexto académico-.

Además, el pensador portugués revisa el concepto de traductibilidad de Walter Benjamin (2002) y toma la necesidad de reconocimiento de la diferencia y la motivación para ocuparse de ella como forma de comprensión de los procesos de construcción de hegemonía. Santos se distancia de la traductibilidad como la acción necesaria para la apropiación cultural o existencial, o ese movimiento de desplazamiento de extrañeza a familiaridad.

Otros argumentos que sostienen el concepto de traducción intercultural están relacionados a la necesidad de reducir –hasta eliminar si fuera posible- las asimetrías que están presentes en el trabajo de traducción. El autor está especialmente preocupado por la traducción como proyecto político para el empoderamiento mutuo y a los cambios que experimenta la identidad de los traductores. Santos (2018) advierte que compartir significados incluye compartir pasiones, sentimientos y emociones:

Tanto el marcar como el desmarcar las diferencias se inscriben en el proceso de intersubjetivación e interidentificación. A medida que cambian los sujetos de la traducción, cambian las polaridades que los separan. La reformulación y la interpretación son traducción en acción. (p. 278)

También resulta importante destacar la necesidad reconocer el phatos de la traducción intercultural. Es decir, ¿Qué motivaciones sostienen la traducción intercultural? Retomando la idea de “Filosofía Viva” de Gramsci, Santos (2018) señala que la traducción intercultural implica un esfuerzo colectivo de trabajar con *passionalità*: “Este concepto [*passionalità*] es de suma importancia porque subraya los sentimientos que encarnan el acto de participar en los significados y afectos, y compartirlos, mientras se desarrolla el proceso de traducción” (p.278).

Santos propone la constitución de un “espacio intermedio” que construya un otro y un nosotros equívoco, sin pretensiones de desacreditar las representaciones hegemónicas ni las contra-hegemónicas, sino la de construir eso que Viveiros de Castro (2004) llama espacio del equívoco:

Traducir es enfatizar o potenciar el equívoco, es decir, abrir y ampliar el espacio imaginado para no existir entre lenguas conceptuales en contacto, un espacio que precisamente el equívoco ocultaba. El equívoco no es lo que impide la relación, sino lo que la cimienta e impulsa: una diferencia en perspectiva (...). (Viveiros de Castro, 2004, p. 10)

Apoyando en estos aportes, pero pretendiendo ampliar los alcances de su propuesta, Santos (2018) sostiene a la traducción como una zona de contacto⁷ en la siguiente clave:

(...) las zonas de contacto son zonas en las que ideas normativas, saberes, formas de poder, universos simbólicos y agencias opuestos se encuentran en condiciones normalmente desiguales, y se oponen, rechazan, imitan, traducen y subvierten mutuamente, dando así origen a constelaciones culturales híbridas en que la desigualdad de los intercambios puede ser reforzada o reducida. (p. 276)

El autor asegura que las zonas de contacto generadas por la traducción intercultural son “espacio-tiempos de mediación y negociación en los que la desigualdad de las relaciones translacionales son el principal factor condicionante (...)” (2018, p. 276). Alejado de una posición ingenua, Santos (2018) apunta a la necesidad de reducir esa desigualdad advirtiendo que las constelaciones culturales

⁷- De Sousa Santos presenta un versión sintética y sistemática sobre los usos de este concepto por diferentes autores, entre ellos destaca a Mary Lousi Pratt (1992) quien define la categoría como espacios sociales que implican encuentro entre totalidades distintas, que chocan entre sí y se implican unas en otras, muchas veces en relaciones de dominación y subordinación como el colonialismo, el capitalismo o el patriarcado.

que emergen de los procesos de traducción pueden constituirse de formas más o menos estables, provisionales y reversibles.

Así, la traducción intercultural pone en cuestión las dicotomías entre saberes y se erige como una traducción inter-política, un procedimiento que fomenta la política inter-movimiento y una herramienta que pretende reducir la lógica de incommensurabilidad entre grupos sociales que luchan contra los designios del MCMC en todo el mundo, cuando los obstáculos sean diferencias culturales o ininteligibilidad mutua (Santos, 2018).

La Comunicación como escenario del trabajo de traducción intercultural

Resulta relevante realizar una vinculación más profunda entre el enfoque de Interculturalidad y las Epistemologías del Sur para pensar la Comunicación como soporte del trabajo de traducción intercultural. En este sentido, Aníbal Quijano (1992), al reclamar la necesidad de reconocer la colonialidad del saber, propone construir una nueva Comunicación, una inter-cultural, que se apoye en:

(...) un intercambio de experiencias y de significaciones, como la base de otra racionalidad, que pueda pretender, con legitimidad, a alguna universalidad. Pues nada menos racional, finalmente, que la pretensión de que la específica cosmovisión de una etnia en particular, sea impuesta como la racionalidad universal (...) porque eso en verdad es pretender para un provincianismo el título de universalidad. (Quijano, 1989, p.447)

Al referirse al giro decolonial⁸, Walter Mignolo (2007) plantea que la perspectiva significa una apertura hacia la libertad de pensamiento y hacia formas “otras” de vida.

Vista desde esta perspectiva, pareciera asignársele a la Comunicación un principio de “comunicar la diferencia”⁹, a partir de lo que más arriba señalábamos como marque y desmarque de los procesos de subjetividad e inter-identificación, como escenario de las zonas de contacto que constituyen el trabajo de traducción intercultural. Pero sería ingenuo caer en la clásica perspectiva de Comunicación como

8- Que nosotros incluimos como parte de las Epistemologías del Sur.

9- Puede abonar a esta idea lo que Homi Bhabha (1994) entiende como “escenificar la diferencia”.

medio o como soporte, largamente cuestionada. Por eso elegimos entender la Comunicación, también, como un diálogo de saberes que abona a la comprensión de los escenarios donde trabajar la pretendida traducción intercultural. Para esto es clave construir su conceptualización en términos tanto teóricos como empíricos (Gonzales y Rodríguez, 2019).

Así, la Comunicación, como campo de conocimiento, sin una tradición disciplinar enraizada y delimitada, es más bien percibida como una ventaja en el marco del enfoque de trabajo que aquí proponemos. Al respecto, Raúl Fuentes Navarro (1998) señala que la Comunicación “apuesta por la superación de las fronteras existentes entre las disciplinas, por la integración metodológica (...) por el abandono del afán de disciplinar su estudio; esto es, por la negación de una posibilidad de una comunicología” (p. 16). Esta posición se contrapone con la opinión de otros referentes del campo, como Jesús Galindo (2003), quien plantea desarrollar una “Comunicología posible mediante la articulación, en una matriz, de las vertientes analíticas de la difusión masiva, la terapia interpersonal y los estudios culturales“ (p. 10).

Sobre el estatuto epistemológico de la Comunicación, León Duarte (2006) ha señalado que la perspectiva sociocultural se constituye en la visión predominante de la investigación académica, dentro de un contexto de prácticas de investigación orientadas a las ciencias sociales, y con fuerte demanda de definición precisa del estatuto disciplinario. De modo tal que el estatuto disciplinar de las ciencias de la Comunicación evolucionó hacia la superación de los límites entre las especialidades de los campos de “conocimientos universales”. Así pues, entendemos a la Comunicación como un campo transhistórico, sociocultural y complejo, multidimensional, centrado en la subjetividad y en los procesos de producción/reconocimiento de sentidos y significaciones. En consecuencia, el pensamiento transdisciplinar representa una perspectiva relativamente reciente, originada en el proceso histórico de la globalización (Moyano, 2016, p. 24).

Torrío Villanueva (2004) señala que el objeto de estudio de la Comunicación:

“(...) es el proceso, circulación mediada, intercambio desigual, inteligencia, y uso de significaciones y sentidos culturalmente situados, que es algo de naturaleza socialmente estructural e inseparable -para fines teóricos e investigativos- de las otras dimensiones analíticas de la vida social que se estudian. (p. 31)

Este autor advierte que la definición antes señalada responde al objeto teórico de la Comunicación. En cambio, serán objetos concretos los Procesos Comunicacionales reales sometidos a observación y estudio. La utilización de este concepto pretende guardar coherencia con una concepción de la Comunicación que se apoya, sobre todo, en las relaciones y en las interacciones entre los sujetos que son actores de esta (Uranga, 2017). Concretamente, nos referimos a las prácticas de comunicación que se verifican y pueden ser reconocidas en el espacio social. Es decir, a situaciones de comunicación protagonizadas por actores, individuales o colectivos, en permanente dinamismo y situados en proyectos, en organizaciones, en instituciones. Los procesos comunicacionales hacen referencia a los actores, a espacios de necesidades y demandas comunicacionales vinculadas con las prácticas sociales (Uranga, 2017).

De ésta forma, la multidimensionalidad, característica del objeto de estudio teórico de la Comunicación, tiene gran consenso en el campo; representado en el cruce de esa línea abisal que la ciencia tradicional no reconoce como existente. Esto se debe a que su cualidad estructural pretende atravesar diversos ámbitos de la existencia y las realidades sociales, de forma transversal y flexible.

En el plano local, latinoamericano, reconocemos como aporte inspirador de la perspectiva comunicacional aquí adoptada a la Comunicología de Liberación propuesta por el boliviano Luis Ramiro Beltrán (1976). Ésta puede ser considerada entre las fuentes del pensamiento decolonial, junto a otras elaboraciones del anticolonialismo latinoamericano de entonces, críticas de las promesas de modernización.

La Comunicación, pensada desde las epistemologías del sur, es blanco de críticas por parte de las teorías hegemónicas del siglo XX, como la Comunicación para el Desarrollo –vinculada a la idea moderna de progreso-, impregnada de supuestos foráneos surgidos después de la segunda Guerra Mundial y que, si bien pretendió un *aggiornamento*, nunca modificó su matriz colonial moderna capitalista (Torrice Villanueva, 2013).

La Comunicación, heredera de la propuesta de Beltrán (1976), invita a investigar, entender y gestionar –en los términos planteados por Santos- las zonas de contacto desde una perspectiva que rompa con la lógica de lo moderno, colonial, capitalista y patriarcal. En consecuencia, que recomponga los instrumentos del conocimiento y que esté orientada por el acceso, el diálogo y la participación democráticos, inscribiéndose en el horizonte político de las Epistemologías del Sur.

Así, y de forma subsidiaria, adosamos al concepto de Comunicación el de Diálogo de Saberes propuesta por Fals-Borda (1987) vinculando la dimensión política del objeto real a estudiar. Lejos de la mirada crédula de un vínculo simétrico “entre culturas”, el diálogo de saberes promueve un compromiso

profundo por el mejoramiento de las condiciones de vida de los pueblos y grupos excluidos a partir de buscar articulaciones entre sectores tan distantes como la intelectualidad y los sectores populares. Fals-Borda (1987) sienta las bases para “una forma de investigar por encima de las diferencias culturales y regionales” (p. 161), reiterando el empleo humanista de la ciencia y condenando el uso totalitario y dogmático del conocimiento. Destaca, así, el sentido político del conocimiento y la relación de éste con la cultura y el poder.

Comunicar la diferencia, habitar la experiencia: Hábitat en zonas de contacto atravesados por dimensiones infra y supra

Si entendemos a la Comunicación como un escenario de relaciones de [inter] cultura (Ceballos Guerra, 2015), de zonas de contacto atravesadas por experiencias coloniales, capitalistas y patriarcales; que podemos inspeccionar a partir del ejercicio de una sociología de las ausencias y de una sociología de la emergencias que permitan el trabajo de traducción intercultural desde el diálogo de saberes; estamos en condiciones de reconocer al hábitat como un escenario sumamente rico para la comprensión de los procesos de comunicación que allí se producen (Gonzalez, 2020).

Esos procesos, que giran en torno al territorio, al espacio y al habitar, tienen diferentes motivaciones: resolver necesidades como el alimento, el trabajo, el acceso al agua potable y a la energía, ocupación del tiempo libre, entre otros. Juan Carlos Ceballos Guerra (2015) agrega a las motivaciones mencionadas, las necesidades del ser humano en su convivencia social como el afecto, el diálogo, la participación y el encuentro colectivo.

Hábitat está ligado a la noción de construir, de ser, de estar en el territorio. Sobre esto, Noelia Cejas (2013) asegura que habitar implica reconocer en cada uno de los agentes partícipes del proceso de hábitat “su capacidad intrínseca de producir significados en todos los órdenes que pudieran emerger del proceso” (p. 98). En este contexto, es posible configurar al hábitat como una expresión de la vida humana. La noción de hábitat refiere al ser y estar en la tierra:

Esto va más allá de usar, ocupar, radicarse en o protegerse debajo de un artefacto tecnológico, puesto que el proceso dinámico de hábitat resulta de la confluencia de planos diferentes, analíticamente distinguibles entre

lo natural, social, económico, cultural, político, emocional, físico-espacial, tecnológico, entre otros. (Vanoli, Martínez, Cejas, 2018, p. 4)

La producción de literatura sobre hábitat señala una preocupación por parte de sociólogos, arquitectos, políticos y pensadores desde los años 60-70. Desde ese momento, el Hábitat cobra una preponderancia ampliada y de mayor reconocimiento como problemática social atendida por los organismos estatales y transnacionales. Este reconocimiento es coincidente con la emergencia de los resultados de la implementación de la etapa neoliberal del sistema capitalista en Latinoamérica. Producto de esta situación, los problemas relacionados al hábitat se incorporaron en la agenda de los Organismos Internacionales con injerencias -e intereses- en América Latina, así como en la conformación de organizaciones sociales de base. Además, las problemáticas de hábitat interpelaron a los académicos y científicos haciéndolos revisar críticamente las consecuencias devastadoras del neoliberalismo en la vida de las personas que habitan los territorios, el rol de los profesionales e investigadores y la necesidad de construir formas alternativas de hábitat.

En la actualidad, algunos teóricos del campo del hábitat coinciden en que la principal falencia de las investigaciones es la concepción hegemónica con la que se trabaja en el territorio. Así, algunos han logrado determinar que es común encontrar que el hábitat se entienda como el espacio que ocupa una población asentada o que crea un espacio barrial, un medio en el cual viven y se benefician, una vivienda donde se aloja un individuo o familia (Valdez, 2014; San Juan y otros, 2011).

Nosotros, en cambio, consideramos que hábitat excede estas determinaciones y que deben incluirse dimensiones que lo conciban como un fenómeno que incluye procesos e interacciones (Gonzalez, 2019; Sañudo Vélez, 2012). Estas relaciones se configuran a partir del vínculo entre espacio social, habitar y territorio (Miranda Gassull, 2016). Es decir, el interjuego entre estos elementos nos ayudará a vislumbrar la forma en que se configura el hábitat en una comunidad, en un determinado tiempo.

Así, Habitar (Sañudo Vélez, 2012) nos permite reconocer las acciones sobre el espacio, en donde las relaciones se producen a partir de la construcción del territorio. Por su lado, Espacio Social¹⁰ (Lefebvre, 2013), habilita la comprensión del entramado de relaciones sociales como un producto político, de disputas de poder, ideológico e histórico (Lefebvre en Vázquez Romero, 2009).

10- En consonancia, otro aporte vital de Lefebvre es su teoría unitaria del espacio, es decir, una dialéctica: el espacio no puede independizarse en espacio físico (la naturaleza), espacio mental (el de la lógica y la abstracción formal, definido por filósofos y matemáticos) y espacio social (el de la interacción humana), sino que debe entenderse bajo esas tres dimensiones al mismo tiempo.

Al respecto, la categoría de Territorio (Llanos-Hernández, 2010) nos ayuda a explicar y describir el desenvolvimiento espacial-temporal de las relaciones sociales que establece una comunidad. Refiriéndose a los sentidos de habitar un territorio, y preocupada por un léxico que permita teorizar sin restringir esa experiencia, Rita Segato (2005) expresa que:

El lugar, y sobre todo el lugar de asentamiento de un sujeto individual y colectivo, es el soporte donde esas producciones espaciales y territoriales se concretizan, donde se yerguen sus mojones y también, inevitablemente, donde los límites de un real emanado de la materialidad del espacio físico y natural emergen en crisis periódicas e imprevisibles mostrando la precariedad de los trabajos de imaginación y el trayecto indeterminado de la historia. (p.77)

Por lo tanto, entendemos territorio como el resultado de un proceso de territorialización a partir de una configuración espacial organizada a partir de la utilización de sus recursos naturales, con objetivos de administración y ejercicio de poder, ya sea desde el poder establecido o como resistencia al mismo:

Este ejercicio de poder que construye el territorio pasa por determinados procesos y dinámicas históricas de larga duración (como la referida al modo de producción capitalista) y corta duración (...), globales (como las políticas imperiales), regionales (...), locales (...). Estos procesos y dinámicas se asientan en determinados intereses –generalmente en conflicto- en el marco de matrices sociopolíticas y socioculturales, desde donde se opta o se es objeto de determinada trayectoria y estrategia de relación. (Sosa Velásquez, 2012, p.26-27)

Estos tres conceptos, son auxiliares esenciales para la comprensión de las formas de hábitat. No obstante, no creemos en la neutralidad o asepsia de las categorías (Lander, 2000). En la mayoría de los casos, hábitat, prefigura formas de habitar que se corresponden con el MCMC. En este sentido, pretendemos reconfigurar la conceptualización e incluir otras relaciones entre habitar, espacio social y territorio. Relaciones invisibilizadas, subalternizadas y despojadas de legitimidad (Gonzalez, 2020).

Las formas en que se habita se expresan a través de cosmovisiones de hábitat diferentes, constituidas por dimensiones de la vida social muy importantes: el sentido sobre el propio hábitat, el vínculo con el ambiente que lo constituye, el estatuto simbólico de los espacios que se habitan, la relación con la materialidad que se habita, la organización social comunitaria, etc. (Gonzalez, 2020).

Así, entendiendo al hábitat como una forma de territorialidad, construida a partir de un tipo específico de experiencia siempre colectiva, es posible indagar sobre los procesos de construcción del territorio y la experiencia de habitar(lo) de las comunidades que forman parte del mismo (Gonzalez, 2020).

Con ese horizonte, proponemos una definición de hábitat como una territorialidad, marcada por la experiencia de habitar, entendido desde el ejercicio de producción y reproducción de sentidos que cristalizan dimensiones supra e infra hábitat. Así, el hábitat se configura en este trabajo como un objeto doblemente descentrado, donde hallamos aspectos infra y supra hábitat.

Infra y Supra hábitat tienen la intención de ayudar a pensar (o tratar de clasificar para el análisis) dimensiones y componentes que -si bien se atraviesan, complementan y yuxtaponen- son posibles de reconocer en la producción de hábitat, sin dejar de considerar sus vinculaciones intrínsecas. Es decir, concebimos al hábitat como una categoría doblemente descentrada, para entender su configuración: al descentrarla se des-esencializa y se habilita la mirada a una serie de fenómenos que van a componer lo que particularmente entiende una comunidad como hábitat en un determinado territorio.

Así, pensamos la serie de elementos supra como todas las formas de cristalización del MCMC, observables en la (re)producción de sentidos impuestos por la razón indolente como un modo único de existir (monocultura racional), produciendo la no existencia de lo que no cabe en su totalidad y en su tiempo lineal (Gonzalez, 2020).

Por su parte, lo infra permite acceder –desde la propuesta de ecologías, traducción intercultural y diálogo de saberes- a formas de evocación de la memoria, (re)asignación de sentidos a las tecnologías de hábitat y continuidad de saberes y prácticas invisibles que también operan en las formas de habitar (Gonzalez, 2020). Es posible reconocer elementos de cada uno de estos niveles a partir de la operación desde la sociología de las ausencias en el campo de las experiencias sociales y desde la sociología de las emergencias en el campo de las expectativas sociales.

Se subraya el carácter no dado del hábitat y más aun de la experiencia de habitar y en ese sentido el enfoque comunicacional de producción de sentidos nos permite ingresar desde una perspectiva privilegiada a ese proceso de construcción de territorio/hábitat.

Entendemos que la clave comunicacional es un punto privilegiado a la hora de pensar la gestión de proyectos que intervengan el hábitat de una comunidad, y si la experiencia de hábitat consiste en un trabajo con indígenas es necesario adoptar una posición consistente con los supuestos que hasta aquí hemos asumido. Es decir, incluir elementos que atiendan a la diversidad cultural, promoviendo la interculturalidad, el diálogo de saberes, desde el trabajo de traducción intercultural apoyado en una sociología que represente ausencias y emergencias situadas.

Referencias bibliográficas

- Beltrán, L. R. (1976) Alien Premises, Objects and Methods in Latin American Communication Research. *Communication Research an International Quarterly*. Michigan, USA. Vol. 3, N° 2, pp. 107-134.
- Benjamin, W. (2002) The Task of Translator. En *Selected Writings* Vol. n° 1. Pp. 253-263. Cambridge: Belknap Press.
- Bhabha, Homi K., The location of culture Editorial: London; New York: Routledge, 1994.
- Bloch, E. (1995) The Principle of Hope. Cambridge: MIT Press.
- Ceballos Guerra, J. C. (2015). Para la Intervención en el hábitat la comunicación: acción social. *BDIGITAL*, pp. 107-116.
- Cejas, N. (2013) *Procesos Comunicacionales en Prácticas de Co- Construcción del Conocimiento*. Córdoba: CEA-UNC.
- Diez, M. L. (2004) Reflexiones en torno a la interculturalidad. *Cuadernos de Antropología social* (19), 191-213.
- Fals-Borda, O. (1987) Ciencia propia y colonialismo intelectual. Los nuevos rumbos. Bogotá: Carlos Valencia Editores.
- Fuentes Navarro, R. (1998) La Emergencia de un campo académico: continuidad utópica y estructuración científica de la investigación en comunicación en México. Guadalajara: ITESO.
- Galindo, J. (2003) Notas para una comunicología posible. Elementos para una matriz y un programa de configuración conceptual-teórica. *Hipertextos Revista electrónica del ITESM de Monterrey*. Número 7. Agosto-diciembre.

- Gonzalez, F. (2019) Estrategias de Hábitat en Salta: el caso del Programa de Mejoramiento Barrial (ProMeBa) 2015-2016 (Tesis de Maestría). Universidad Nacional de Quilmes. Bernal, Argentina.
- Gonzalez, F. y Rodríguez N. (2019) Teoría Decolonial y estudios sobre Hábitat: construcción de un soporte epistemológico desde el enfoque de Comunicación e Interculturalidad. *Revista Question*, Vol. n°1. La Plata.
- Gonzalez, Facundo (2020). Producción y circulación de sentidos en la configuración de las dimensiones supra e infra hábitat. Experiencias de producción de hábitat en la Puna y en el Chaco salteños a partir de proyectos de extensión con la comunidad Kolla de Hurcuro y el pueblo Wichí de El Cocal (Salta, 2017-2018) (Tesis de Doctorado). Universidad Nacional de Córdoba. Córdoba, Argentina.
- Gramsci, A. (1975) Quaderni de carcere. Torino: Einaudi.
- Instituto Nacional de Estadísticas y Censos (INDEC) (2018) Encuesta Permanente de Hogares. República Argentina.
- Lander, E. (2000) La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas. Buenos Aires: CLACSO.
- Lefebvre, H. (2013) La producción del espacio. Madrid: Capitán Swing.
- León Duarte, G. (2006). Sobre la institucionalización del campo académico de la Comunicación en América Latina. Una aproximación a las características estructurales de la investigación latinoamericana en comunicación. Barcelona: Universidad Autónoma de Barcelona.
- Llanos-Hernández, L. (2010) El concepto de Territorio y la investigación en las Ciencias Sociales. *Agricultura, sociedad y desarrollo*, Vol. 7, N° 3, 207-220.
- Maldonado-Torres, N. (2007) Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto, en Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (eds.) *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá, Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores, pp.127-167.
- Mignolo, W. (2007) El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. En Castro-Gómez, S y Grosfoguel, R. (comp.) *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.

- Moyano, R. (2016) Procesos de Estructuración de las prácticas teórico-metodológicas de la investigación académica de América Latina. ALAICS y FELAFACS (2000-2010). La Plata: Tesis Doctoral.
- Novaro, G. (2006) Educación intercultural en la Argentina: potencialidades y riesgos. *Cuadernos Interculturales*, Vol. 4, N° 7, pp. 49-60. Universidad de Playa Ancha Viña del Mar, Chile.
- ONU HABITAT (2020) Obtenido de www.onuhabitat.org.unchs/spanisch
- Ossola, M. M. (2016). Pueblos indígenas y educación superior en la Argentina: debates emergentes. *Revista del Cisen Tramas/Maepova*, 4 (1), 57-77.
- Quijano, A. (1989) La nueva heterogeneidad estructural de América Latina. En Sonntag, H. (ed.) *¿Nuevos Temas Nuevos Contenidos? Las Ciencias Sociales de América Latina y El Caribe ante El Nuevo Siglo*. Caracas: Editorial Nueva Sociedad y UNESCO.
- Quijano, A. (1992) Colonialidad y modernidad-racionalidad en Bonilla, H (ed.) *Los conquistados. 1942 y la población indígena de las Américas*. Bogotá: Tercer Mundo Editores.
- Quijano, A. (2000) Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E. L. (comp.), *La colonialidad del saber, eurocentrismo y Ciencias sociales*. Buenos Aires: CLACSO.
- Rodríguez, R. (2010). La diversidad cultural y la pretensión de universalidad del mundo moderno. *Revista Estudios*, CEA-UNC, 229-236.
- San Juan, G. y otros (2011) Tecnología para la mejora del hábitat de agricultores familiares. La Plata: el autor.
- Santos, B. (2006) Conocer desde el Sur. Para una cultura política emancipatoria. Fondo editorial de la Facultad de Ciencias Sociales, UNMSM.
- Santos, B. (2009) Una epistemología del Sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social. México: Siglo XXI. CLACSO.
- Santos, B. (2018) Construyendo las Epistemologías del Sur: para un pensamiento alternativo de alternativas. Buenos Aires: CLACSO.
- Santos, N. (2003) Crítica de la razón indolente: Contra el desperdicio de la experiencia. Para un nuevo sentido común: La ciencia, el derecho y la política en la transición paradigmática. Bilbao: Desclée.
- Sañudo Vélez, L. (2012) La casa como territorio. Una nueva epistemología sobre el hábitat humano y su lugar doméstico. *Iconofacto*, Vol. 9, N° 12, pp. 214 – 231.

- Segato, R. (2005) En busca de un léxico para teorizar la experiencia territorial contemporánea. En Piazzini, C. (Comp.) *(Des) Territorialidades y (No) lugares: procesos de configuración y transformación social de espacio*. Medellín: INTER/Hombre Nuevo Editores.
- Segato, R. (2018) La crítica de la colonialidad en ocho ensayos. Buenos Aires: Prometeo libros.
- Sosa Velásquez, M. (2012). ¿Cómo entender el territorio?. Guatemala: Editorial Cara Parens.
- Torrico Villanueva, E. (2013) Luis Ramiro Beltrán y la Comunicología de Liberación. En *Memoria Académica 2012*. Sucre: ABOIC. Pp. 54-58.
- Uranga, W. (2017) La comunicación es acción: comunicar desde y en las prácticas sociales. Obtenido de: http://www.washingtonuranga.com.ar/index.php?option=com_content&view=article&id=16:propios-22&catid=8:textos-propios&Itemid=107
- Valdéz, R. (2014). Producción social de Sentido acerca del Hábitat Popular. El caso del barrio La Victoria, en la periferia del Gran La Plata. La Plata: UNLP.
- Vanoli, F., Martínez, V. y Cejas, N. (2018) Procesos Comunicacionales en la producción social del hábitat: tres inflexiones para un abordaje decolonial. *Revista Question*, N° 26.
- Vázquez Romero, J. M. (2009) Los aportes de Henri Lefebvre a la Geografía urbana. Un corpus Teórico para entender las nuevas espacialidades. 12° Encuentro de Geógrafos de América Latina. Montevideo.
- Viveiros de Castro, E. (2004) *Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation*. Tipití: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America: Vol. 2: Iss. 1, pp. 3-22.
- Walsh, C. (2010) Interculturalidad Crítica y Educación Intercultural en Viña, J.; Tapia, L. y Walsh, C. *Construyendo Interculturalidad Crítica*. La Paz: Instituto Internacional de Integración del Convenio Andrés Bello.
- Walsh, C. (2014) Interculturalidad y Colonialidad del Poder. Un pensamiento y posicionamiento otro desde la diferencia colonial. En Mignolo, W. (Comp.) *Interculturalidad, decolonización del estado y del conocimiento*. Buenos Aires: Del signo.