

**UNIVERSIDAD NACIONAL DEL COMAHUE
FACULTAD DE DERECHO Y CIENCIAS SOCIALES
LICENCIATURA EN COMUNICACIÓN SOCIAL**



TESIS DE LICENCIATURA

Dicen los monumentos...

Marcas de colonialidad en el patrimonio oficial de General Roca

Directora de Tesis: **Dra. María Alma Tozzini**

Co- director de Tesis: **Mag. Marcelo Loaiza**

Estudiante: **Verónica Mariela Amorosi**

Legajo: **76211**

Año 2018. Fiske Menuco (General Roca)

ÍNDICE

<u>AGRADECIMIENTOS</u>	3
<u>INTRODUCCIÓN</u>	5
Problematización y contexto teórico situacional.....	8
Antecedentes.....	16
Organización y estructura del trabajo.....	22
<u>CAPÍTULO I: PRIMERA ENTRADA A LA CIUDAD O LA NATURALIZACIÓN</u>	
<u>DE “AMÉRICA”</u>	24
Los estudios decoloniales y la “Ficción de América”.....	26
La subjetividad, la colonialidad del poder y el eurocentrismo.....	32
Cuestionamiento al núcleo epistémico colonial.....	33
Colón y el “descubrimiento” de América.....	37
Las banderas nacionales y la construcción de las élites nacionales.....	39
La efeméride del 12 de Octubre y sus sentidos desde dos administraciones.....	46
<u>CAPÍTULO II: MURAL, SARMIENTO Y EL “MITO DE LA MODERNIDAD”</u>	51
Sarmiento y el mural: civilización y barbarie.....	54
Desentrañando el “mito de la modernidad”.....	57
Diferencia colonial y diferencia colonial.....	63
Colonialidad del ser.....	66
<u>CAPÍTULO III: LA ESCULTURA, EL MURAL Y LA “INVENCIÓN DEL</u>	
<u>DESARROLLO”</u>	75
Los estudios decoloniales y la invención del desarrollo.....	80
La colonialidad del ser.....	83
La hybris del punto cero y la ego-política del conocimiento.....	88
La invención del desarrollo.....	92
El modelo extractivo como protagonista de las obras.....	97
<u>CONCLUSIONES</u>	106
<u>BIBLIOGRAFÍA</u>	120

AGRADECIMIENTOS

A las Energías Universales, a la Madre Tierra y a todos los seres sintientes en sus múltiples dimensiones y formas.

A Mario y Nelly por darme la vida y el amor incondicional.

A Nancy (Bochi) mi madrina amada, guía de mis senderos.

A Mariana, mi hermana de sangre y elegida, por todo el amor y la insistencia de que este era el tema. A mis sobrinos Vicentino y Vittorio.

A mi hermano Marcos y a mis sobrinos, Fiama y Marco.

A Leila, por los momentos compartidos y contruidos de teorías, danzas y músicas.

A Anita, por estar presente en cada momento y por cuidar a Trafal en los momentos de estudio y trabajo.

A Nehuen, a Llitu y a Maqui.

A Irma, amiga y compañera de estudio, por las horas invertidas en construir teorías innovadoras cuando salíamos de la facultad.

A Naty, por todos estos años de crecer juntas aunque estemos lejos.

A Evi, querido ser que siempre me abrió puertas de comprensión y amor.

A Sandra, amiga querida, por acompañarme a hacer el recorrido fotográfico, una y otra vez con distintos medios de locomoción y por sacar las fotos para este trabajo.

A Alma Tozzini, por el respeto a mis tiempos, por transmitir en cada encuentro el apasionamiento por la investigación, por la frescura, por las ideas y las correcciones.

A Marcelo Loaiza, por aparecer en un momento clave en la carrera de comunicación social. Agradezco sus clases profundas, ancladas, significativas. Por la confianza depositada en mí, por sus correcciones y aportes.

Al profesor Andrés Dimitriu por acercarme a las teorías decoloniales.

A la profesora Nelly Sosa por enseñarme a escribir textos argumentativos, por la entrega y la pasión en su profesión.

A todxs mis profesorxs que fueron hilando la trama de conocimientos que nunca concluye.

A cada persona que aportó y aporta a la construcción y sostenimiento de la universidad pública y gratuita.

Al grupo de sanadores pránicos de El Hoyo, por ayudarme a comprender que existe un mundo más allá de lo que sale en la foto.

A Daniela, María y Caro, anfitrionas cordilleranas, amigas del alma.

A las amigas y amigos presentes en mi cotidiano.

A la música, que me espera sentadita en un rincón de la casa a que regrese de exponer este trabajo.

A Trafal porque la convivencia con este trabajo no fue fácil, “¡quiero más mamá!” fue la clara y explícita muestra de lo que estaba pasando... ya volvieron los espacios plenos de juegos, mimos y música!!

A Alfredo por acompañar este largo proceso y para que juntos sigamos cumpliendo nuestros sueños.

INTRODUCCIÓN

Este trabajo tuvo como propósito analizar, bajo la óptica de las teorías decoloniales, parte del patrimonio que la agencia estatal seleccionó para sus espacios públicos en la ciudad de General Roca; intenté develar, además, las huellas de colonialidad que dichas manifestaciones comunican. A la luz de dichas teorías, realicé una investigación de tipo cualitativa que indagó en los componentes visuales del patrimonio oficial presentes en los accesos principales de la ciudad, articulándolas con historias y acontecimientos pasados y recientes a nivel nacional, internacional y local.

El problema de investigación que dio origen a este trabajo surge a partir de mis recurrentes viajes desde Mainqué¹, mi pueblo natal, a General Roca en distintos medios de locomoción. Luego de culminar mis estudios secundarios en Mainqué comencé a viajar asiduamente a la ciudad para estudiar el Profesorado de Enseñanza Primaria.

Mis periplos fueron en camioneta, camión, auto, colectivo y también -en momentos de intrepidez – en motocicleta y caminando.

Como persona externa a la localidad –y con la curiosidad que conlleva el estar en un lugar nuevo- observaba con detenimiento lo que la ciudad me mostraba.

Los interrogantes de esta investigación están relacionados a esas primeras preguntas que me irrumpían al llegar al lugar. ¿Qué quiere expresar la ciudad, que quiere comunicar? ¿Qué personas y acontecimientos valida y cuáles desvaloriza y silencia en sus espacios públicos? ¿Qué recorrido histórico nos invita a realizar a partir de su patrimonio? ¿Qué imágenes prevalecen? ¿Por qué aparecen ciertas imágenes y no otras?

Mis recorridos más frecuentes por la localidad estaban delimitados por la terminal de ómnibus -en donde tomaba el colectivo- y la entrada a la ciudad por la avenida principal Julio Argentino Roca -cuando circulaba en vehículos particulares-.

A pocas cuadras de ese acceso a la ciudad y por la misma avenida, se encuentra la plaza de las Naciones Unidas que se podría definir como el primer espacio simbólico que brinda la ciudad para comunicar y legitimar sus reconocimientos estatales. En la misma está instalada una estatua de Cristóbal Colón escoltada por diferentes banderas nacionales.

¹ Es un pueblo de 3 mil habitantes ubicado a 25 kilómetros de General Roca.

Siguiendo por esa misma avenida, avanzando nueve cuadras se encuentra una rotonda que tiene en el centro una escultura de grandes dimensiones que es el Monumento a la Manzana y la Producción.

Por su parte, la terminal de ómnibus de Roca, que se encuentra a media cuadra de la plaza de las Naciones Unidas, fue un lugar en el cuál pasé muchas horas de mi vida esperando colectivos. Lugar de refugio, de lectura, de charlas, de contemplación, de planificación, de repaso de todas las actividades acontecidas en el día, ya que la mayoría de las veces me volvía de noche a casa.

Entre todas esas actividades que realizaba aguardando el colectivo, una de mis preferidas era sentarme frente a los murales pintados en la pared de la sala de espera de ómnibus de larga distancia.

Esos instantes de espera me posibilitaron detenerme en esos murales, observaba los detalles, los colores, las formas generales de la obra, la composición, trataba de identificar los elementos que aparecían. En un primer momento no comprendía bien mi rechazo hacia las imágenes, pero a la vez no podía dejar de observarlas. En uno de los murales aparece pintado el valle de Río Negro con una comunidad originaria y una comunidad de inmigrantes europeos. La primera comunidad está pintada con negros y grises y la segunda comunidad con colores claros y brillantes. Percibía que había algo que no estaba bien allí pero no sabía por qué.

Con el tiempo noté que mi interés por el significado de esas pinturas aumentaba e internamente me alenté a profundizar –en algún momento de mi vida- en el análisis de esos murales que tanto me convocaban.

En la misma ciudad, en el año 2001 comencé a estudiar la carrera de Comunicación Social en la UNCO. En la materia Comunicación Social II dictada en ese momento por el profesor Andrés Dimitriu se propusieron debates teóricos a partir de diferentes textos, entre ellos algunos anclados en la perspectiva decolonial. Como trabajo final de la materia se solicitó un escrito basado en alguna temática de interés incorporando los textos propuestos por la cátedra. Paralelamente, me encontraba cursando la cátedra de Arte y Cultura dictada por la profesora Nelly Sosa, la cual nos brindó –entre otros contenidos- herramientas para analizar obras visuales. Es así como definí el tema de mi trabajo; analizar uno de los murales de la Terminal y comprender esas imágenes a la luz de distintas teorías.

Como ya puntualicé, el mural elegido representa el valle de Río Negro habitado por dos comunidades; una originaria y otra, inmigrante europea. La comunidad originaria está a la

izquierda del cuadro, atrás, en la oscuridad, ocupa menos espacio y sus formas están indefinidas, por lo que no se distingue quiénes son sus integrantes, ni su accionar. Por otro lado, los europeos están colocados en el sector derecho del cuadro, adelante, en una posición fotográfica, con muchos colores y brillantes. Percibí que esta expresión estaba impregnada de racismo, silenciaba a la comunidad originaria y exaltaba sólo a la comunidad europea.

A partir de la consigna escribí un artículo muy significativo para mí que denominé “*Con los ojos no me basta. Análisis de mural y representaciones sociales implícitas*”. Con ese título expresé mi vivencia de haber observado por mucho tiempo una expresión visual que no pude comprender en profundidad sino, con posterioridad, a la luz de los materiales teóricos. Mignolo (2010) explica que nuestra manera de percibir el mundo está teñida por un “espejo distorsionante” llamado eurocentrismo y que para descolonizar la mirada debemos primero ser conscientes de que habitamos la colonialidad o la matriz colonial de poder. A partir de esta toma de conciencia de que estamos inmersos en la colonialidad podemos buscar estrategias para “desprendernos” de ella.

Mignolo (2010) explica que Occidente privilegia la vista por sobre todos los sentidos para relacionarse y comprender el mundo, a diferencia de los pueblos originarios que no tienen el ojo como punto de referencia sino que tienen otros sentidos y percepciones en relación al mundo que habitan.

Entonces, siguiendo al autor, si para Occidente es tan central la percepción visual, sentí la urgencia de descolonizar la mirada. Para eso, asumí que nuestras estructuras de pensamientos, de interpretación, y nuestro ser-estar en el mundo están atravesadas por la matriz colonial de poder, la cual hay que poner en tensión.

Considero “*Con los ojos no me basta*”, el escrito al cuál hice referencia más arriba, mi primera experiencia de interpelación de la matriz de poder desde la cual miramos y nos miramos.

A partir del impulso por seguir profundizando en el análisis del patrimonio (que había comenzado por ese trabajo del mural) y en un esfuerzo por delimitar el tema de estudio para esta investigación, decidí focalizarme en el patrimonio oficial o dicho de otra manera en las materializaciones visuales de la memoria oficial (escultura, estatua y murales) fijados e instalados en espacios públicos en la llegada –o salida- de la ciudad tanto cuando se arriba a la terminal de colectivos o se ingresa por la avenida principal Julio Argentino Roca. La terminal, la plaza de las Naciones Unidas y la avenida Roca en donde se decide exponer estas

manifestaciones visuales tienen un alto grado de circulación de personas y por lo tanto es muy visible y está muy presente en la gente que allí habita y circula.

PROBLEMATIZACIÓN Y CONTEXTO TEÓRICO SITUACIONAL²

Investigar acerca del patrimonio de la ciudad de General Roca me permite realizar una aproximación teórica acerca de un proceso social que posee ciertas peculiaridades locales pero que también se podría tomar de referencia para otras ciudades, ya que la mayoría de las mismas tienen plazas, esculturas y monumentos similares a los estudiados.

Como explica Crespo, a partir del Siglo XIX las políticas de los Estados modernos en formación de América Latina procuraron el establecimiento de una comunidad de pertenencia homogénea que se inscribiera en un pasado común, recreando una historia particular de patria. La Nación instala ciertas narrativas relacionadas a la identidad y se generalizan valores colectivos y formas de comportamiento conformes al orden social hegemónico vigente. Dentro de este gran dispositivo se implementan, entre otras cosas, las políticas de patrimonialización que excluyen las manifestaciones culturales subalternas y /o no occidentales. Son las élites gobernantes las que han tenido y tienen autoridad para seleccionar y dar sentido a aquellos repertorios considerados dignos de ser patrimonializados y difundidos destacando las imágenes y discursos deseables para la Nación y excluyendo otros (Crespo, 2013).

Para analizar las memorias que la agencia estatal intenta fijar y reactualizar a partir del patrimonio seleccionado en esta investigación me sustentó en la perspectiva decolonial³. El pensamiento decolonial se concibe como “paradigma otro” (y no como otro paradigma dentro de los cánones académicos) ya que pretende incorporar en sus teorías modos de pensamientos y conocimientos no-eurocéntricos provenientes de la “herida colonial” (Restrepo y Rojas, 2010).

Mignolo (2009) explica que la opción decolonial es una herramienta metodológica de análisis y visibilización que permite revelar cuáles son las estructuras de poder que están

² El desarrollo conceptual en profundidad lo abordaré al interior de los capítulos.

³ Si bien se ha generalizado la denominación “Decolonial” o “Descolonial”-haciendo referencia al grupo de investigadores y la perspectiva teórica- también se los designa como: Proyecto latino/ latinoamericano modernidad/ colonialidad (Escobar, 2003), Red de modernidad/ colonialidad (Castro Gómez y Grosfoguel, 2007), Inflexión decolonial (Restrepo y Rojas, 2010) entre otras.

detrás de determinada situación. Resulta un instrumento de interpelación crítica permanente hacía mí y hacia los procesos en los cuales estoy inscripta.

Uno de los supuestos principales de la perspectiva decolonial es que la modernidad como narrativa europea tiene una cara oculta, que es la colonialidad. Desde su nacimiento, la modernidad gesta una “episteme” colonialista, eurocentrada, que tiene como sustento principal el racismo unido a un nuevo sistema de explotación social bajo la hegemonía del capital. Por lo tanto, la colonialidad y la modernidad nacen, crecen y se desarrollan unidas a partir de la conquista de América (Quijano, 2000).

Entonces desde la mirada decolonial se problematizan los discursos intra-modernos y euro-centrados de la modernidad que suponen, por un lado, que la misma se origina en Europa –y que la difunde al resto del mundo- y que por otro lado, asumen que la modernidad se entiende desde categorías y problemáticas modernas (Escobar, 2003). En contraposición con estas argumentaciones, la inflexión decolonial revela que hay que concebir a Europa desde una perspectiva de sistema-mundo⁴, en la que Europa misma es también “resultante de este sistema geo-político, incluyendo las tecnologías de gobierno y las formaciones discursivas que la producen como tal” (Restrepo y Rojas, 2010: 18). Como afirma Mignolo: “La opción decolonial piensa no ya a partir de Grecia, sino a partir del momento en que las historias locales del mundo fueron interrumpidas por la historia local de Europa, que se presenta a sí misma como proyecto universal” (Mignolo, 2005: 216).

Es necesario aclarar que la unidad de análisis de la perspectiva decolonial no es la localidad aislada, ni un país o territorio, sino el sistema mundo moderno (Mignolo, 2006) que - como ya puntalicé- al no existir modernidad sin colonialidad se lo concibe como sistema mundo moderno/ colonial. Es desde aquí que puntualizo que esta investigación se realiza en la

⁴ Restrepo y Rojas (2010) explican que la teoría del sistema mundo de Wallerstein es incorporada dentro de la perspectiva decolonial, y nos propone tres ítems fundamentales para el análisis de lo social. En primer lugar, esta teoría considera el sistema-mundo moderno como unidad de análisis y ya no las sociedades-estado. Para Wallerstein, las sociedades no son estructuras autónomas, sino que “fueron y son de hecho en primer lugar estructuras creadas por procesos de escala mundial y moldeadas como reacción a ellos” (Wallerstein, 2003: 85 en Restrepo y Rojas, 2010). En segundo lugar, supone la necesaria introducción de una perspectiva de larga duración. En tercer lugar, se apoya en la perspectiva centrada en un sistema mundo particular en el cuál estamos viviendo que es la economía-mundo capitalista. Wallerstein demuestra que el proceso histórico actual no es el resultado de una historia lineal que se desenvuelve de manera natural, sino que es el resultado de las múltiples interacciones de un conjunto de fenómenos que lo hacen posible y que hace que sean España y Portugal los países encargados de su primer impulso. Por otro lado, expresa que el ‘descubrimiento’ de América es el inicio del proceso de expansión global del capitalismo, la ciencia y el sistema interestatal, entre otros aspectos, que marca la historia hasta hoy. El sistema mundo es producido en el proceso de expansión colonial europea, que vincula por primera vez las distintas regiones del mundo dándole así una escala global. A partir de allí, las experiencias locales de cualquier parte del planeta no se pueden comprender por fuera de su interconexión en el marco de este sistema mundo (Restrepo y Rojas, 2010).

ciudad de General Roca –con sus características y construcciones sociales propias- pero desde la perspectiva del sistema mundo moderno/ colonial.

Estos fundamentos de la perspectiva decolonial son relevantes ya que imprimen el rumbo de todo el proceso de investigación porque el “giro decolonial” consiste en desprenderse del “chaleco de fuerza de las categorías de pensamiento que ‘naturalizan’ la colonialidad del saber y del ser y las justifican en la retórica de la modernidad, el progreso y la gestión ‘democrática’ imperial” (Mignolo, 2006: 15).

Entonces, para comprender las narrativas inscriptas en las manifestaciones visuales oficiales me valgo de los conceptos fundamentales de la perspectiva decolonial: la *colonialidad del poder*, *colonialidad del saber* y *la colonialidad del ser*.

La colonialidad del poder es una categoría de análisis propuesta por Aníbal Quijano (1992) que permite comprender la matriz de poder que generó el orden social hegemónico, la desigualdad y la racialización de la población hasta nuestros días. La colonialidad persiste más allá de los procesos de descolonización política de los territorios sometidos (Quijano, 2000).

La colonialidad del poder como patrón de dominación global involucra todos los ámbitos de la vida humana, entre ellos los modos de producción y de control de la subjetividad que están supeditados a este patrón de poder. La subjetividad se conforma por el imaginario social, la memoria histórica y las perspectivas de conocimiento que están asentados dentro del patrón de poder de la colonialidad en el “eurocentrismo” (Quijano, 2000). Como ya puntalicé, la colonialidad/ modernidad, nace a partir de la conquista de América, pero continúa existiendo y es el cimiento en donde se configuran los Estados-nación en América Latina. Los mismos al ser liderados por las élites criollas que instalaron el colonialismo interno, conformaron imaginarios sociales y memorias históricas que instauraron la identidad nacional, y a la vez encubrieron las jerarquías internas configuradas por la colonialidad del poder (Quintero, 2010).

Es así que en esta investigación me centro -sobre todo- en el plano de la memoria histórica, interpelando las narrativas instaladas en el patrimonio y qué sentidos y significaciones construye en ese proceso, de qué modo lo hace y qué es lo que incluye y lo que excluye.

Considerando que es el Estado quien decide reactualizar la memoria a partir de ciertas imágenes, invisibilizando otras, defino que el problema de investigación es analizar el patrimonio proveniente de la agencia estatal y las marcas de colonialidad que en él aparecen.

El referente empírico para esta investigación se sitúa en la ciudad de General Roca. La misma tiene aproximadamente 120 mil habitantes⁵ y está ubicada en el norte de la Patagonia Argentina, en la margen norte del río Negro dentro de la región del Alto Valle.

El nombre de la ciudad hace honor al general Julio Argentino Roca, militar que dirigió la llamada Campaña del Desierto⁶ en la Patagonia, dos veces presidente de la Argentina. Anteriormente el lugar era denominado por los mapuches, sus habitantes originarios, como Fisque Menuco (Cañuqueo, 2008). Muchas personas están llamando nuevamente a la localidad Fisque Menuco o Fiske. En el presente texto haré referencia a la ciudad con los nombres: General Roca, Roca, Fiske o Fiske Menuco.

Es mi propósito problematizar el patrimonio oficial ubicado en el radio céntrico de la ciudad de Roca: monumentos de la plazas, esculturas y murales en espacios públicos, para luego analizarlo críticamente bajo la óptica de pensadores/ as decoloniales –y también desde la de otros/ as autores/as afines-, develando qué representaciones sociales se construyen y se reconocen a partir de ellas.

Si bien la cuestión del patrimonio no se circunscribe sólo al ámbito estatal, no es mi intención abordar en esta investigación las múltiples acepciones y problemáticas que rondan alrededor del constructo “patrimonio”.

Acuerdo con las conceptualizaciones seleccionadas y propuestas por Crespo y Tozzini, 2014:

“... el patrimonio es una construcción social, basada en la selección de espacios, prácticas, expresiones, saberes, memorias y bienes que son extraídos del flujo de la vida cotidiana, para ser codificados, normalizados, re-interpretados por un trabajo de mediación, y recontextualizados en la dinámica específica de la dimensión de la cultura que crean y recrean los órganos públicos de preservación (...) (Cruces, 1998, Mantecón 1998, entre otros). Dicho proceso de selección e interpretación crea valor económico, simbólico y político, ya que remite a la conformación de la legitimidad política, a la disputa por la hegemonía y a los derechos de ciudadanía (García Canclini, 1992). Esto

⁵ Datos de la página oficial de la municipalidad de General Roca: <https://www.generalroca.gov.ar/la-ciudad/>.

⁶ Así se denomina a la ofensiva armada y a las sistemáticas acciones genocidas sobre los indígenas de la Pampa y la Patagonia realizada entre 1878 y 1885 por el General Julio Argentino Roca para ocupar tierras de la región e incorporarlas al proyecto del estado nacional argentino (Cañuqueo, 2008). Esta “guerra contra el indio”, como también se la llamaba, constituye uno de los principales etnocidios fundacionales del país (Bertoni, 1992).

es, en tanto el patrimonio es una selección inclusiva y excluyente usualmente realizada desde determinadas instancias de poder para ejercer control, cohesión y consenso, las desigualdades en su formación y apropiación generan conflictos constituyéndolo en un campo de confrontación, debate y negociaciones que le otorgan dinamismo” (Crespo y Tozzini, 2014: 9).

Así es como el corpus de esta investigación está compuesto por: la plaza de las Naciones Unidas con la estatua de Colón y las banderas nacionales, dos murales expuestos en la terminal de ómnibus y el Monumento a la Producción o Monumento a la Manzana⁷.



Figura 1. Plano de la ciudad de General Roca. Ubicación de la Terminal de ómnibus, de la Plaza de las Naciones Unidas y del Monumento a la manzana. Fuente: Google Maps. Fecha: 15/03/17 En línea: <https://www.google.com.ar/maps/@-39.0373632,-67.5816062,15z>

⁷ El año de inauguración de la plaza de las Naciones Unidas, junto a la estatua de Colón fue en 1964 y se remodela en el 2010. La Terminal de ómnibus junto a los murales que se encuentran en su interior fueron inaugurados en 1997, mientras que el Monumento a la manzana es de 2006.



Figura 2. Mapa de General Roca. Fuente: Google Maps. Fecha: 20/06/18. En línea: < <https://www.google.com.ar/maps/@-39.0373632,-67.5816062,15z> >

A partir de estos objetos/ relatos oficiales, la ciudad nos propone un recorrido visual que marca hitos, historias, que resalta y reafirma memorias y personas y silencia otras y va entramando, a la vez, una senda histórica e identitaria. Como señalé, la selección de estas expresiones no es casual, sino que forma parte de decisiones a través de las cuáles el Estado comunica la valorización o desvalorización a ciertas pertenencias, construyendo identidades y alteridades (Aguerre, 2011).

Es así que las estatuas, monumentos, murales oficiales son formas discursivas derivadas de las políticas comunicacionales estatales que exhiben y conservan las memorias

en pos de unificar regiones y clases, se ordena la continuidad entre pasado y presente y se establece lo propio y lo ajeno (García Canclini, 1992 en Crespo y Tozzini, 2014). Estas expresiones visuales son puestas en escena, son recursos mnemotécnicos que tienen el potencial de poder activar memorias y valoraciones de lo que se quiere conservar en el imaginario social y en el mismo movimiento niegan, ocultan, omiten otras memorias.

Por consiguiente, las preguntas que abordo en este trabajo son ¿Cuáles son las memorias que la agencia estatal intenta reactualizar y fijar a partir de estas manifestaciones visuales seleccionadas? ¿Cuáles son las marcas de colonialidad en el patrimonio ubicado en el acceso de la ciudad de Fisque Menuco? ¿Qué sentidos/ significados, aparecen plasmados en las narrativas de las expresiones visuales estatales? ¿Qué acontecimientos, personas, conocimientos valorizan y cuáles deslegitima? ¿Cuáles son las voces silenciadas en esas manifestaciones oficiales? ¿Qué historia quedó enterrada bajo esas esculturas, monumentos? ¿Por qué estas imágenes y no otras? ¿Existe una coherencia o una relación simbólica entre la escultura de Colón, los murales y el monumento de la manzana?

De esta manera, a partir del recorrido por las obras visuales exhibidas por la agencia estatal y con los aportes de las teorías decoloniales voy develando los sentidos de las narrativas presentes en el patrimonio.

En primer lugar en la Plaza de las Naciones Unidas en la cual aparecen como protagonistas la estatua de Cristóbal Colón y las banderas nacionales analizo -basándome en el concepto de la colonialidad del poder (Quijano, 2000)- cómo la “llegada de Colón a América” representa el comienzo de la colonialidad/ modernidad como la matriz de poder que opera en la constitución y persistencia de las desigualdades sociales (Aguerre, 2011). “América” es para los decoloniales una construcción cultural europea primera y criolla después, ya que no existía antes de que los conquistadores llegaran a estos territorios.

Luego, para analizar el mural instalado en la Terminal de Ómnibus que representa el valle de Río Negro habitado por dos comunidades; una originaria y otra de inmigrantes europea considero el concepto de diferencia colonial propuesta por Mignolo (2006). Por cómo está realizada la composición, en el mural se valida a la comunidad de inmigrantes europea y se deslegitima a la comunidad originaria. A partir del concepto de diferencia colonial advierto cómo a partir de la experiencia colonial se generaron estructuras de desigualdad a través de una diferenciación de identidades entre colonizador y colonizado. Estas diferencias coloniales son encubiertas como diferencias culturales para ocultar las diferencias de poder (Mignolo, 2006). Así es como se establecen dos tipos de humanidades, una superior y otra inferior o europea/

no-europea. Según Mignolo la diferencia colonial es el resultado de esa lógica que "... consiste en clasificar grupos de gentes o poblaciones e identificarlos en sus faltas o excesos, lo cual marca la *diferencia* y la inferioridad con respecto a quien clasifica" (Mignolo, 2003: 39). Esta diferencia colonial supone un principio fundante: "...la lógica de clasificación y jerarquización de las gentes del planeta, por sus lenguas, sus religiones, sus nacionales, su color de piel, su grado de inteligencia, etc..." (Mignolo, 2003: 43).

Por su parte, la colonialidad del ser (Maldonado Torres, 2007) –o la dimensión ontológica de la colonialidad- revela cómo se construye una subjetividad colonizada que mediante el racismo y el avasallamiento cultural constituye "identidades descalificadas" (Mignolo, 2006).

Estas concepciones persisten en la formación de los estados latinoamericanos modernos que impregnaron todas sus instituciones y continúan aún hoy operando en la actualidad. Es así como analizo textos de Sarmiento -uno de los pensadores fundacionales del estado argentino y sus instituciones modernas- que caracterizó a la sociedad de su época como una oposición entre "civilización y barbarie".

Por último, me detengo en el otro mural instalado en la terminal de ómnibus –junto al mural anterior- que representa a la Patagonia Argentina con todas las actividades económicas y en el Monumento a la Producción que está sobre la Avenida Roca. Me baso en el concepto de extractivismo de Gudynas (2013) que expresa que es un tipo de extracción de bienes naturales en alta intensidad y que generalmente son exportados como materia prima con un procesamiento mínimo o sin procesar. Estas actividades generan un impacto muy fuerte en las comunidades y en la naturaleza. De acuerdo a la definición del autor, la mayoría de las actividades económicas representadas en el mural estarían encuadradas dentro del extractivismo.

Al interrogarme acerca de la promoción del extractivismo en estas narrativas públicas y con los aportes de los pensadores decoloniales reflexiono acerca de "la invención del desarrollo" (Escobar, 2007) como discurso de poder y dominación avalado por las ciencias. Además, esto se vincula con una visión hegemónica e instrumental de la naturaleza como mercancía o proveedora de materias primas que invisibiliza y subordina otras cosmovisiones.

La colonialidad del saber me permite vislumbrar esta racionalidad por la cual se validan los conocimientos postulados por las sociedades modernas y se desacredita la producción intelectual de sujetos subalternizados, negando otras perspectivas o cosmovisiones.

Ahora bien, en referencia a las condiciones de producción de esta tesis, durante el proceso de escritura sucedieron varios acontecimientos que “sacudieron” la cotidianeidad de la comarca chubutense donde vivo, con múltiples y disímiles resonancias en otros espacios. Me refiero puntualmente el aprisionamiento del líder mapuche Facundo Jones Huala, la persecución y la represión por parte de Gendarmería Nacional a diferentes comunidades mapuches, la desaparición y muerte de Santiago Maldonado en el noroeste de Chubut y el asesinato de Rafael Nahuel en cercanías de San Carlos de Bariloche— mientras acompañaban y se hacían carne de la causa indígena- la quema de casas en la comunidad de Vuelta del Río en Chubut, las manifestaciones sociales a favor y en contra de las comunidades mapuches.

Si bien la respuesta a la pregunta que sigue excede los propósitos, alcances y posibilidades reales en el marco de esta tesis, su formulación, se convirtió en un imperativo por realizar un análisis lo más comprometido y profundo posible en pos de no renunciar a la reflexión sobre las implicancias políticas y éticas de este tipo de manifestaciones en los espacios públicos. Así, ante la aceptación y naturalización -de parte de muchas personas- de ciertas políticas represivas hacia las comunidades originarias a lo largo de toda la Patagonia me interrogo: ¿Qué vinculaciones puedo establecer entre la pedagogía pública que ofrece el patrimonio seleccionado y la naturalización de imaginarios prejuiciosos y raciales acerca de lo indígena en Patagonia?

Si algo me llevaron a reflexionar dichos eventos críticos es acaso si este tipo de manifestaciones visuales oficiales -como las que se analizan en esta tesis- pudieron llegar a tener algún tipo de implicancias sobre los acontecimientos recientes en la Patagonia con respecto a la opresión indígena. En otras palabras: ¿Hay relación entre las memorias de las agencias estatales hechas monumentos, esculturas, murales y la naturalización de la violencia hacia las comunidades indígenas?

ANTECEDENTES

En la revisión y compilación de los antecedentes en torno a la temática elegida en esta investigación he podido encontrar investigaciones y artículos que abordan la cuestión del patrimonio (Bonfil, 1999; Crespo, 2013; Crespo y Tozzini, 2014; Cruces, 1998; Curtoni y Chaparro, 2006) que se han realizado en otros contextos y desde otras perspectivas. Si bien y como ya especificué no es el propósito de esta tesis centrarme en los debates acerca del

patrimonio o las memorias, no es menor revisar materiales elaborados que estudian dichas temáticas.

En el artículo “Memorias silenciadas y patrimonios ausentes en el Museo Histórico de El Hoyo”, Crespo y Tozzini (2014) analizan los mecanismos por los cuales el museo de dicha localidad chubutense omite patrimonio e información de los pueblos originarios y las problemáticas y relaciones de poder implicadas. Estos mecanismos desarrollan relaciones de poder y estructuran el campo posible de acciones. Las autoras consideran al museo histórico como “agente clave en los procesos simbólicos de constitución y configuración de las relaciones sociales, los comportamientos y los sistemas de identificación/ diferenciación implicados a lo largo del tiempo y dentro de un marco espacial” (Crespo y Tozzini, 2014: 2). Contextualizan como se insertan en la sociedad los museos históricos en la zona de la Comarca Andina del Paralelo 42^o como opción económica turística. Ponen de manifiesto los dispositivos de invisibilización y exclusión de sujetos y problemáticas. Analizan los “silencios del museo” como “recursos productivos a través de los cuales se configuran y difunden sistemas de pertenencia - diferenciación, formas de estratificación así como territorializaciones que estructuran el campo de acción posible” (Crespo y Tozzini, 2014: 4). Retoman conceptos de Foucault y Rose reconociendo al museo como una tecnología de ordenamiento de la diversidad en el tiempo y el espacio. Revelan la ausencia de relatos que expliciten presencia indígena dejando a estos últimos fuera de la historia local.

Este trabajo resultó significativo en principio porque está contextualizado en la Patagonia y es un análisis profundo desde lo patrimonial que me permitió acercarme a lo que se instituye y legitima y lo que queda ausente en el museo de El Hoyo; lo cual aporta al conocimiento de cómo funcionan dichas instituciones. Por otro lado acuerdo con la construcción teórica que proponen acerca del patrimonio, la cual incorporo en mi investigación.

Considero también la publicación “El Re-entierro del Cacique José Gregorio Yancamil. Patrimonio, Política y Memoria de Piedra en la Pampa Argentina” de Rafael Pedro Curtoni y María Gabriela Chaparro (2006). Este trabajo estudia el caso de la construcción del monumento/ mausoleo asociado al re-entierro del cacique Rankülche José Gregorio Yancamil. Se debate acerca de cómo se construye la idea de patrimonio, las implicancias de las políticas

⁸ Se denomina Comarca Andina del Paralelo 42° o Comarca Andina al espacio territorial en la Patagonia argentina que limita con Chile y está conformado por las localidades de Lago Puelo, El Hoyo, Epuyén, El Maitén y Cholila, en el noroeste de Chubut, y El Bolsón, en el sudoeste de Río Negro (Crespo y Tozzini, 2014).

de reconocimiento indígena y los efectos de su monumentalización, a partir de un posicionamiento crítico enmarcado en la perspectiva decolonial.

Curtoni y Chaparro (2006) retoman el concepto de colonialidad del poder y del saber para explicar la conformación del patrimonio dentro de la construcción de los proyectos nacionales en nacimiento. Dentro de este constructo analizan cómo por medio de la musealización y patrimonialización excluyen todo lo preexistente; por lo tanto lo indígena. Explican que en Sudamérica, las ciencias sociales y la arqueología en particular se constituyeron en estos espacios de poder y no quedaron fuera de las influencias ideológicas promovidas por el imaginario moderno/ colonial. Definen que la colonialidad de la arqueología se manifiesta en una dimensión interna (como práctica de producción académica), y en una dimensión externa (dado que constituye una formación discursiva o “puesta en escena”). En estas formaciones discursivas se presentan saberes “expertos”, que conllevan a la subalternización de los conocimientos “otros”.

Así es como se busca escenificar y brindar una imagen “congelada” de “algo” de lo indígena. A través de los procesos de musealización y patrimonialización, asociados por lo general con el reconocimiento y la reparación, pueden generarse imágenes e ideas que suelen sostener la inexistencia actual del sujeto evocado (indígenas) y en el mismo movimiento reforzar una actitud de descrédito público ante los reclamos efectuados por las mismas organizaciones originarias.

Los aportes de esta investigación son muy significativos a la hora de comprender el lugar de la musealización y la patrimonialización en contextos de colonialidad.

Es importante destacar que a nivel local se está produciendo una cantidad significativa de investigaciones acerca de la memoria y el patrimonio de las poblaciones subalternizadas, sobre todo de las poblaciones indígenas. Numerosas/os autoras/es (Crespo, 2011, 2013; Del Río y Ramos, 2011; Lenton, 2010; Tozzini, 2012, 2016) analizan la situación patagónica; sin embargo en esta tesis no vamos a profundizar en los aspectos locales, sino en una mirada más global de los acontecimientos, es decir desde la perspectiva del sistema-mundo-moderno-colonial.

El Grupo de Estudios sobre Memorias Alterizadas y Subordinadas (Gemas), en su libro “Memorias en lucha. Recuerdos y silencios en contexto de subordinación y alteridad”, rescata como objeto de estudio y de reflexión la memoria. Considera los procesos de memoria de los grupos alterizados y subordinados (pueblos indígenas, migrantes y afrodescendientes) como el

objeto de sus reflexiones teóricas, metodológicas, políticas y éticas (Ramos, Crespo y Tozzini, 2016).

Este trabajo intenta comprender las perspectivas y conceptualizaciones generadas por las personas inscriptas en estos grupos en un proceso de acompañamiento y reflexión sobre las reconstrucciones y conceptualizaciones que llevan a cabo. Todo esto en un constante cuestionamiento de la práctica académica.

Los trabajos compilados en el libro acuerdan en considerar las hegemonías epistémicas sobre el pasado como “una banalización, silenciamiento o fragmentación de memorias desplazadas generalmente por eventos de violencia que para volver a ser entramadas, necesitan trabajar con índices, imágenes, materiales, expresiones del arte verbal, silencios y relatos heredados sin conexión aparente entre sí” (Ramos, Crespo y Tozzini, 2016: 35).

Explican cómo en este contexto de lucha es fundamental el trabajo con la memoria. A partir de distintas situaciones etnográficas se presentan preguntas situadas acerca de los procesos de recuerdo y olvido, y desde esas miradas en contexto plantean reorientaciones, reflexiones y abordajes en torno a los trabajos de memoria de grupos subalternizados y alterizados.

Es así como el libro presenta diferentes modos de abordar silencios, olvidos y reconstrucciones de recuerdos sobre experiencias pasadas, cuyas cadenas de transmisión fueron siendo obturadas desde el poder.

En cuanto a las investigaciones acerca del análisis de imágenes, los estudios sobre fotografías me aportaron elementos desde la gramática visual que pude trasladar a otras manifestaciones visuales como murales, monumentos, esculturas; como es el caso de esta indagación.

Considero como aporte el trabajo “Trayectorias que inventan: mundos promocionados versus existencias negadas” presentado por Willer Villa en el Evento Académico Sentir-Pensar-Hacer, realizado en noviembre de 2010 en la Facultad de Artes ASAB, de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas, Bogotá. Villa presenta y analiza críticamente diferentes imágenes y a partir del concepto de colonialidad explica cómo se presentó Europa como lo que “es” o tendría que ser el modelo correcto de sociedad y a la Otredad como deformados, desvalidos (Villa, 2010). Expresa que esta representación que se establece, determina un tipo de fijación, y esto actúa como una estabilización de la realidad. Encuadra su trabajo dentro de lógica de las estéticas decoloniales y considera al arte como funcional al colonialismo. Habla de

la mirada de dos mundos que se promocionaron “a través de las formas de ver, de las formas de nombrar que determinan formas de clasificar a los pueblos”, y que las expresiones realizadas en distintos momentos desde el arte, también han influido en este tipo de representación. Indica que, a través de fijar una mirada, una imagen, un sonido, una literatura que narra al otro, se llega a construir esa representación del otro. Esta invención o fijación del referente se convierte en un elemento político que determina la construcción de un proyecto político.

Esta representación que se establece determina un tipo de fijación y esto actúa como una estabilización de la realidad. Esa fijación construye un mal-decir del otro que se convierte en una constante de proyección del humano. En este caso lo humano estaría representado por un modelo central que determina qué es y qué no es (haciendo referencia a lo europeo y no europeo).

En algún momento se construye al otro desde ese “no ser”, deformado. Explica el autor que hay una constante de invención humana y expone lo que él denomina las “tres d”. “El tema es que yo deformed al otro, lo difamo, y a través de difamarlo lo desalojo” (Villa, 2010)⁹. Es decir, cuando se construye una representación que narra al otro, desde textos que lo difaman y deforman, lo que se produce es un desalojo del otro. Por lo tanto, se genera una distancia entre “ellos” y “nosotros”.

Concluye que en el proceso de estabilización a partir de la negación del otro, el arte representa una fuerte herramienta para representar y construir al otro, por lo tanto, a partir del arte hay que construir otras maneras que vayan más allá de las “tres d”.

Este trabajo me resultó inspirador a la hora de reflexionar en los modos en que las imágenes generan una fijación del otro, una representación del otro y esto opera en la realidad. De esta manera incorporo en mi investigación este diálogo crítico con las imágenes desde las categorías de análisis decolonial.

Por su lado, Alex Schlenker (2012) en “Hacia una Memoria Decolonial: Breves apuntes para indagar por el acontecimiento detrás del acontecimiento fotográfico” realiza una propuesta conceptual y metodológica para leer, desde la perspectiva decolonial, la memoria fotográfica desarrollada a lo largo de más de 35.000 imágenes que componen el Archivo Rosales (1920-1970) de la ciudad de Ibarra en Ecuador. Define a la fotografía como legitimadora, en muchas

⁹ <https://www.youtube.com/watch?v=mgtqtRj5vDA&t=17s> [En línea].

instancias, del patrón de poder colonial que, por medio de sus estructuras de dominación, ha generado rígidas jerarquías raciales y sociales que han inscripto en la zona del no-ser (Frantz Fanon, 2010 [1952]) a indios, afros, mujeres y clases populares. Afirma que el análisis de la matriz colonial en la fotografía y, en especial, de su gramática colonial permitirá desmontar el discurso que nos hizo no-humanos y luego poner en marcha un mecanismo de desenganche.

Plantea una opción decolonial significativa que “permita pensar nuevas formas de entender las visualidades y con ello los procesos que buscan generar procesos educativos capaces de facilitar un aprendizaje otro de lo visual, en arte y lenguaje” (Schlenker, 2012: 13). Esto implica partir de que América fue una construcción cultural moderna con dominación europea inicialmente y criolla local después. Y cómo la representación visual va de la mano con esta concepción.

Considera las representaciones visuales como discursos de comparación entre lo puro (europeo) y lo deformado (americano).

A partir del desarrollo de los conceptos colonialidad del poder, del saber y del ser postula que las artes se fundamentan en un conocimiento excluyente; de la misma manera que la “historia” que se autoproclama objetiva, despreciando la “memoria” por ser una práctica social poco fiable. Esto se relaciona con el uso de la estética de dominación de los grupos de poder con su historia oficial (desfiles, discursos, condecoraciones, paradas militares, códigos empleados para el retrato al óleo o para la cámara fotográfica, etc.) para otorgarle sentido a sus prácticas culturales, especialmente a aquellas relacionadas con el acto de recordar.

El autor propone tres ejes principales para re-pensar las visualidades desde una perspectiva decolonial: “Lectura crítica/ estrategias para desmontar la colonialidad visual (entendidas como el ejercicio para deshacer la diferencia colonial que es epistémica y ontológica: el patriarcado y el racismo controlan). Desaprender/ (re)aprender las posibilidades de la representación visual y su aprendizaje a partir del sentido grupal/ comunitario. (Re) pensar la relación entre arte y pueblo (comunidad)” (Schlenker, 2012: 13). El proceso de desenganche de la modernidad, pensado desde el arte y las estéticas, pasa por desarrollar prácticas estéticas que entiendan el arte como un proceso capaz de analizar/ criticar las formas de colonialidad y posteriormente de restituir la lengua, el suelo y el horizonte simbólico como universo de sentidos.

Si bien muchos de los conceptos que se abordan aquí los desarrollo a lo largo de la presente tesis, siento el desafío de seguir aportando en un futuro a la propuesta decolonial crítica para lo visual, sea esto fotografía, pintura, esculturas, monumentos.

A partir de las experiencias e investigaciones expuestas queda en evidencia la necesidad de profundizar en el análisis visual del patrimonio en relación a la perspectiva decolonial.

Es mi intención, entonces, analizar los sesgos de los discursos de la colonialidad en el patrimonio oficial que invisibilizan las opresiones que recaen sobre las comunidades indígenas.

Como propuesta, parto de la descripción de los elementos del patrimonio oficial de la ciudad de General Roca para luego ser analizados críticamente bajo la óptica de pensadores decoloniales, develando qué representaciones sociales se construyen y se reconocen a partir de ellos.

Considero que esta investigación es un aporte al campo de la comunicación en la medida en que problematiza el patrimonio -considerado como una expresión discursiva y comunicativa- desde la perspectiva decolonial interpelando las pertenencias, alteridades e identidades que construye.

Con estas nociones espero contribuir, al análisis del patrimonio oficial y dilucidar las marcas de colonialidad que allí aparecen que ayudan a entender las tramas de relaciones, de poder, de significación y de dominación que marcaron nuestra historia y nuestro presente.

ORGANIZACIÓN Y ESTRUCTURA DEL TRABAJO

Organicé este trabajo en correspondencia con el recorrido visual del patrimonio que propone la ciudad de Roca. Es decir que el orden de las obras visuales analizadas, es el mismo que aparece a medida que voy entrando a la ciudad por la avenida principal Julio Argentino Roca.

Para la elaboración del mismo, realicé una investigación de tipo cualitativa exploratoria que consistió en varias recorridas por el espacio, observaciones directas, búsqueda de materiales de estudio y archivos, la elaboración de un registro fotográfico, la descripción detallada de los elementos visuales de cada obra y el análisis del corpus documental.

A partir de allí, intenté articular las informaciones brindadas por las manifestaciones visuales y las categorías teóricas seleccionadas. Además investigué en diversas fuentes: textos expuestos por la municipalidad en la página web, en placas, textos de Sarmiento, disposiciones españolas, disposiciones argentinas, nacionales, provinciales y municipales -en distintos momentos históricos- revistas, etc.

El presente escrito, además de la introducción, consta de tres capítulos y las conclusiones: En el capítulo uno abordaré el análisis de los elementos visuales de la plaza de las Naciones Unidas, en donde aparecen como protagonistas la estatua de Cristóbal Colón y las banderas nacionales. A partir de allí, desarrollaré y diferenciaré los conceptos de colonialidad y colonización, necesarios para comprender “la ficción de América” y su incidencia en la construcción de identidades y realidades en dicho territorio.

En el capítulo dos indagaré en uno de los murales de la terminal de ómnibus. Allí analizaré algunos discursos de Sarmiento -como continuador del colonialismo en la conformación del Estado argentino- bajo la perspectiva decolonial a los fines de reflexionar y desentrañar el “mito de la modernidad”. Luego, a partir de la categoría “colonialidad del ser”, intentaré develar las consecuencias que la colonialidad con su retórica moderna ocasiona a las personas atravesadas por estos procesos.

En el capítulo tres examinaré otro mural, pintado en la terminal, y la escultura de la Manzana expuesta sobre una rotonda en la Avenida Roca. En el mismo y por medio de los aportes de la colonialidad del saber pretendo revelar “la invención del desarrollo” como fenómeno intrínseco a la modernidad.

Finalmente, la tesis culmina con las conclusiones donde presento la relación entre las preguntas de investigación que me había planteado y el análisis de los datos. Además revelo los aspectos que quedan sin resolver y las preguntas que me surgieron a partir de este trabajo para desarrollar en futuras investigaciones.

Capítulo 1

PRIMERA ENTRADA A LA CIUDAD O LA NATURALIZACIÓN DE “AMÉRICA”

La entrada al campo

“Ingreso a la ciudad por su avenida principal, General Julio Argentino Roca, continúo cuatro cuadras hacia el centro. A mano derecha sobre la misma avenida, entre las calles Uruguay y Brasil, se encuentra la Plaza de las Naciones Unidas. Esta plaza podría leerse como el primer espacio simbólico que brinda la ciudad para comunicar y legitimar sus reconocimientos.

Llego a la plaza, percibo que está dividida en tres secciones: sobre la avenida se encuentra la parte de monumentos y banderas, en el centro hay arboleda y césped, y sobre la calle paralela a la avenida que delimita la cuadra, Domingo Faustino Sarmiento, está la sección de juegos para niños y niñas.

Comienzo a recorrer la plaza desde la esquina, distingo a mi izquierda un monumento; es de Cristóbal Colón. Está muy alto, debe medir aproximadamente tres metros. Opto por seguir caminando hacia adelante y dar la vuelta alrededor de la plaza. En toda la superficie de la plaza se distribuyen columnas metálicas circulares de alumbrado público de color azul. Cada una contiene tres luminarias. En algunas columnas también se suman reflectores. También hay distribuidos cestos de residuos de madera con bolsas azules y algunos asientos de cemento y otros de madera.

En la parte central de la plaza hay presencia de árboles de diferentes tamaños, la mayoría muy grandes -su espesor denota antigüedad-, otros más nuevos, hay arbustos y césped. Un hombre y una mujer están reposando en el pasto con un carrito de bebé y una pelota.

Continúo caminando y llego a la parte de juegos. Hay hamacas, toboganes, diferentes tipos de túneles. Un hombre está hamacando a una niña. Esta sección de juegos está cercada con rejas color azul¹⁰. Según un vecino del lugar, a la tardecita se cierra con candado.

¹⁰ Durante la gestión del Intendente Carlos Soria, entre 2003 y 2011, se enrejaron todas las plazas públicas, y el color elegido para la estética de su campaña y de la ciudad es el azul. Por eso, los alumbrados públicos, las rejas,

Retorno sobre la avenida Roca, hay una fuente de agua que consta de una pileta rectangular de seis metros de ancho por seis metros de largo, llena de agua, decorada con piedras lajas, en el centro hay otra pileta más pequeña que contiene una gran columna en donde se posa la estatua de Cristóbal Colón. A los lados, y proyectándose hacia adelante de la fuente y la escultura, hay dos filas de mástiles en donde se elevan diferentes banderas.

Colón está presentado en lo alto, de cuerpo entero. Tiene puesto una especie de vestido, con un saco largo. En la mano derecha tiene un papiro o mapa que lo apoya en el pecho, en la mano izquierda sostiene un ancla que está afirmada en el suelo. El pie izquierdo está más adelantado que el derecho. La expresión del cuerpo es de haber arribado recién a estas tierras, y la mirada está expandida en el horizonte. Se percibe anclado aquí con una postura corporal triunfal, como de haber logrado la meta.

En toda la columna que sostiene la escultura y con letras grandes tiene esculpido “A Cristoforo Colombo. La collettività Italiana di General Roca. Gennaio 8. 1928.”

Debajo hay una placa que dice: “1964 -Plaza de las Naciones Unidas- 2010. Inaugurada el 28/10/1964 por iniciativa del Club de Leones durante la gestión del intendente Jorge Sans. Remodelada integralmente durante la gestión del Dr. Carlos E. Soria en el “Día de la Hispanidad” 12 de octubre de 2010. Municipio de Roca”. (Libreta de campo, Noviembre 2015)

A partir de esta primera entrada a la ciudad puedo plantear, al menos, dos cuestiones. Por un lado percibo que en este primer espacio público se ofrece un reconocimiento y la validación de historias, sucesos y personajes fundantes: Colón y las banderas nacionales aparecen como protagonistas.

Por el otro, me cuestiono acerca de la manera en la cual las autoridades de la ciudad eligen denominar la efeméride del 12 de octubre. Se la denomina como “Día de la hispanidad”, en un año en que, desde el Gobierno Central, se proponía y finalmente concretaba un cambio de denominación y acaso de sentido a la misma¹¹.

etc. son de color azul. Desde que asumió en el año 2011, su hijo, Martín Soria, continúa hasta la actualidad con la misma estética.

¹¹ El 02 de Noviembre del 2010, con el Decreto 1584/2010 se establece el cambio de denominación de la Efeméride del 12 de Octubre, anteriormente llamada “Día de la Raza” por el “Día del Respeto a la Diversidad Cultural”. Si bien el decreto de cambio de denominación es 20 días posterior a la fecha de la placa y de la efeméride,

Desde estas dos cuestiones desarrollaré enseguida qué abordajes proponen los estudios decoloniales a los fines de analizar “la ficción de América” y su incidencia en la construcción de identidades y realidades de dicho territorio.

La perspectiva de la colonialidad del poder me ayuda a comprender cómo se construyó la idea de raza y cómo que en un espacio público se elija resaltar las banderas me lleva a reflexionar teóricamente sobre la construcción de las élites nacionales.

En segundo lugar, retomaré estos planteos para analizar el modo en que una conducción municipal elige denominar ese día, el mismo año en que el gobierno nacional había optado, y termina concretando, su cambio de denominación. Así analizaré ambos movimientos, viendo cuáles son los sentidos y las implicancias que ambas denominaciones encarnan.

LOS ESTUDIOS DECOLONIALES Y LA “FICCIÓN DE AMÉRICA”

El acontecimiento histórico seleccionado por las autoridades políticas para exponer al ingreso de la ciudad es aquel de “Colón llegando a América” y las banderas nacionales proyectándose hacia adelante. Este suceso quedó plasmado en la estatua de Colón acompañado con los mástiles y las banderas nacionales. La selección de esta imagen no es casual, sino que forma parte de decisiones a través de las cuáles el Estado comunica la valorización o desvalorización a ciertas pertenencias, construyendo identidades y alteridades (Aguerre, 2011). Teniendo en cuenta la diversidad socio-cultural de la población del territorio en cuestión, puedo observar que en este caso solo se exalta al hombre, blanco, europeo, colonizador, cristiano, legitimizando y naturalizando de alguna manera, la desigualdad cultural-social-de género¹². Abordaré la colonialidad como la matriz de poder asentada en la historia del nacimiento de “América”, en el momento en que Colón llegó a este territorio (Quijano, 1992). Esta perspectiva teórica me posibilita “rastrear las raíces históricas y el tipo de relaciones de poder que determinan las desigualdades” (Aguerre, 2011: 9).

Si apelamos a la tradición educativa argentina, en general, cuando se ve la imagen de Colón, se lo asocia al “Descubrimiento de América”. Hasta hace pocos años, las políticas

resulta de todas formas sugerente el contexto en el que localmente se elige la denominación “Día de la Hispanidad”, que tampoco se corresponde con la denominación original de la efeméride “Día de la raza”.

¹² Algo similar postula Carolina Crespo respecto de ciertas historias de poblamiento respecto de la localidad de Lago Puelo, Provincia de Chubut, donde también se resalta la individualidad, la masculinidad y el carácter blanco, criollo y cristiano del “primer poblador” (Crespo, 2011).

educativas estaban orientadas a destacar positivamente el “12 de Octubre” como el “Día de la Raza”, recordando la llegada de Colón a América, un acontecimiento que ameritaba festejo en todas las escuelas.

En el año 2010 en Argentina, se cambió la denominación de este día por el Día del Respeto a la Diversidad Cultural, afectando también el sentido de los actos escolares con respecto a esta fecha.

Desde la mirada crítica decolonial, “América” no fue descubierta por Europa, ya que no existía como tal, sino que fue una construcción, una ficción montada por los colonizadores en beneficio de sí mismos. Tampoco existía Europa, ni Portugal ni España, como así no existía el “blanco”, el “indio”, ni el “negro”.

La colonialidad del poder como categoría de análisis propuesta por Aníbal Quijano (1992), me permite comprender esta matriz de poder, que generó la racialización de la población y la desigualdad social hasta nuestros días.



Figura 3. Plaza de las Naciones Unidas. Vista de la estatua de Cristóbal Colón. Fotografía Propia.

Esta entrada a la ciudad, me conecta con la estatua de Colón, que también está “entrando a América”, observando con atención y perplejidad lo que tiene frente a su existencia.

Quijano explica que desde el primer momento en el que arriban los conquistadores al espacio que hoy llamamos América, frente a los habitantes del lugar, “no se preguntan

¿quiénes son? ¿qué los hace tan diferentes?. Se preguntan ¿qué son? ¿son humanos o no son humanos?” (Quijano, 2015)¹³.

Desde ese primer contacto con las personas y el territorio americano, se van gestando tanto la idea como las relaciones sociales fundadas sobre la misma: que *las gentes* son desiguales por su naturaleza biológica, es decir por lo que luego se denominó “raza”¹⁴.

Este suceso de “Colón llegando a América” expresado en el monumento, representa para los decoloniales el inicio de la colonialidad como la matriz de poder que opera en la constitución y permanencia de las desigualdades sociales (Aguerre, 2011).

Para comprender el significado de la colonialidad de poder, es necesario, por un lado, diferenciar dos categorías que están en plena relación pero remiten a dimensiones de análisis diferentes: “colonialismo” y “colonialidad” y por otro lado, entender la concepción de poder¹⁵ postulada por Aníbal Quijano.

Quijano (1992) señala que con la invasión y conquista de los europeos sobre otros territorios fue instaurada una relación de dominación directa, social, económica, política y cultural de los dominadores sobre los conquistados de todos los continentes (América, Asia, África). Esa dominación se conoce como *colonialismo*. “Ese proceso implicó, la brutal concentración de los recursos del mundo, bajo el control y en beneficio de una reducida minoría europea, y ante todo de sus clases dominantes” (Quijano, 1992:11). Sobre los habitantes y el territorio denominado actualmente como América Latina, el colonialismo se impuso desde el siglo XV por los imperios español y portugués (también por Francia e Inglaterra), para concretar luego la división entre las metrópolis y las colonias administradas por dichos imperios. En su dimensión política, sobre todo formal y explícita, la dominación colonial ha sido destituida en la mayoría de los casos. América fue el primer lugar en donde se concretó la derrota colonial. Luego, desde la II Guerra Mundial, se logró en África y Asia (Quijano, 1992).

¹³ En <https://www.youtube.com/watch?v=OxL5KwZGvdY&t=634s>.

¹⁴ Quijano (2009) reconoce que la historia de la desigualdad de la especie humana es tan vieja como la propia especie. Ha habido distintos momentos y multiplicidad de formas de desigualdad, pero el constructo “raza” generó en su momento un fenómeno nuevo; la diferencia de los integrantes de la especie está en la naturaleza de la propia especie, no por la historia de la lucha de poder, sino por diferencias biológicas. Según esta idea, unas razas son superiores y otras inferiores, la europea es la superior. La incorporación de esta idea reconfiguró los previos mecanismos de dominación social. Para Quijano “raza” es una ficción, una invención mental para la dominación. Más allá de que la genética también probó la inexistencia de “razas” a dicho nivel, el concepto sigue operando socialmente.

¹⁵ Para profundizar la temática del Poder ver Quijano 2000 a y 2001.

En cambio, la colonialidad refiere a la persistencia y multiplicación de estructuras coloniales de poder “de la que son prueba la vigencia de construcciones raciales y culturales de alteridad” (Aguerre, 2011: 11), incluso una vez que el colonialismo ha finalizado. Estimo que buena parte de las expresiones monumentales que están bajo análisis en esta tesis –y que desarrollo en este y en los siguientes capítulos- son prueba, al menos, de estas construcciones racializadas y culturales de alteridad y que operan por contraste de aquellos construido como parámetro.

Quijano explica que la colonialidad es uno de los elementos constitutivos y específicos del patrón mundial de poder capitalista. Parte de la imposición de una clasificación racial/ étnica de la población mundial como base de dicho patrón de poder; y opera en cada una de las dimensiones y ámbitos materiales y subjetivos de la existencia cotidiana y a escala social (Quijano, 2007).

Cabe aclarar, que el colonialismo como estructura de dominación y explotación, donde el control de la autoridad política, jurídica, de los recursos de producción y del trabajo de una población lo posee otro sector de diferente identidad, y cuyas sedes centrales están en otra jurisdicción territorial, no siempre, ni necesariamente, implica relaciones racistas de poder¹⁶ (Quijano, 1992).

Entonces ¿cómo se entiende el poder desde esta perspectiva? Para Quijano (2001) toda forma de existencia social que se sostiene en el tiempo, implica cinco ámbitos básicos de existencia sin los cuales no sería posible: trabajo, sexo, subjetividad/ intersubjetividad, autoridad colectiva y naturaleza. La disputa por el control de dichos ámbitos conduce a la reproducción de las relaciones de poder.

El poder se caracteriza por ser un tipo de relación social compuesta por la co-presencia y la interactividad constante de tres elementos: la dominación, la explotación y el conflicto. Esta tríada de elementos que constituyen el poder, afectan a los cinco ámbitos básicos de la existencia social y son a la vez el resultado y la expresión de la disputa por el control de ellos: 1) El trabajo, sus recursos y sus productos; 2) El sexo¹⁷, sus recursos y sus productos; 3) La subjetividad/intersubjetividad, sus recursos y sus productos; 4) La autoridad colectiva (o

¹⁶ En Europa o en el Asia de la posguerra, la colonialidad del poder no se desarrolló como en América Latina. La explotación y la dominación han sido, ante todo, de clase (Quijano, 1992).

¹⁷ María Lugones señala que Quijano no diferencia sexo de género, por lo tanto la autora redefine el lugar del género dentro de la teoría de la colonialidad del poder (Lugones, 2008).

pública), sus recursos y sus productos; 5) Las relaciones con las demás formas de vida y con el resto del universo (naturaleza) (Quijano, 2001).

Por lo tanto, el poder es una relación social de dominación, explotación y conflicto por el control de cada uno de los ámbitos de la experiencia social humana (Quijano, 2001).

Las formas de existencia social no pueden existir u operar separadas o de manera independiente. De la misma manera, las relaciones de poder que se crean en la disputa por el control de dichas áreas de la existencia social, tampoco pueden existir u operar las unas sin las otras, porque forman un complejo estructural y una totalidad¹⁸ histórica. Al mismo tiempo, las relaciones de poder en cada área se comportan con ritmos y maneras diferentes, siempre dentro de la estructura conjunta. Esto depende de las conductas concretas de los colectivos humanos, lo cual le otorga al complejo estructural un carácter esencialmente histórico, heterogéneo y discontinuo.

Quijano se distancia del marxismo, en vistas de que la contradicción principal que estructura y otorga sentido a las demás áreas, es la del capital y el trabajo¹⁹.

Para Quijano la prioridad no está anclada en la dimensión del trabajo, sus recursos y sus productos, sino que plantea otra forma de relacionar los ámbitos: habla de la heterogeneidad histórico-estructural del poder (Quijano, 2001). La misma hace referencia a que las estructuras establecidas por un determinado patrón de poder, y que alcanzan cierta tendencia de auto-reproducción están desde el principio constituidas por una diversidad de elementos históricos cuya parcial autonomía se mantiene actuante. La totalidad social así conformada está en constante transformación impulsada por su conflictividad constituyente. Los grupos aiosos en las disputas por el poder van marcando cierta orientación a los cambios sociales, pero no los pueden determinar plenamente (Quijano, 2007).

¹⁸ Para Quijano la idea de totalidad refiere a una estructura abierta y heterogénea tanto en sus prácticas como en sus determinaciones. Quijano apunta con esta idea de totalidad a la articulación de historias específicas, heterogéneas y discontinuas (historias locales) en una nueva estructura global de poder social que se constituye con la modernidad/ colonialidad. Para profundizar ver Quijano 2000, 2001 y 2007.

¹⁹ No desconocemos, sin embargo, que más allá de la contradicción que recupera Quijano como central, otros autores y corrientes marxistas han puesto en foco e incorporado de manera asociada o articulada otras contradicciones al análisis.

LA SUBJETIVIDAD, LA COLONIALIDAD DEL PODER Y EL EUROCENTRISMO

La colonialidad del poder como patrón de dominación global involucra también los modos de producción y de control de la subjetividad que están supeditados a este patrón de poder. Para Quijano (2000) la subjetividad se conforma por el imaginario social, la memoria histórica y las perspectivas de conocimiento que están enclavados dentro del patrón de poder de la colonialidad en el “eurocentrismo”.

Este hace referencia al modo de producción y de control de las relaciones intersubjetivas que fue establecido y regularizado a mediados del siglo XVII en Europa, como parte del eurocentramiento del patrón de poder moderno/ colonial. Quijano y Dussel se refieren al eurocentrismo como una *actitud colonial* frente al conocimiento, que se articula de forma simultánea con el proceso de las relaciones centro-periferia y las jerarquías étnico/ raciales (Grosfoguel, 2007).

De esta manera, el eurocentrismo comprende un imaginario social, una memoria histórica y una perspectiva de conocimiento dependientes tanto de las exigencias del capitalismo como de la necesidad de los colonizadores de perpetuarse en el poder. Este proceso involucró no solamente la imposición de la creencia de la superioridad del conocimiento europeo y la exclusión, omisión y silenciamiento de las formas de conocimiento de los colonizados, sino también la apropiación de los logros intelectuales e incluso tecnológicos de los pueblos dominados.

De ahí que la característica más poderosa del eurocentrismo es el modo de imponer sobre los dominados un *espejo distorsionante* que obliga a verse con los ojos del dominador, anulando y encubriendo la perspectiva histórica y cultural autónoma de los dominados bajo el patrón de poder actual (Quintero, 2010). La centralidad de la estatua de Cristóbal Colón, europeo y epítome de la colonización de América, en la plaza de un pueblo patagónico ícono – incluso por su nombre impuesto luego de tal proceso- de la avanzada colonizadora nacional a fines del siglo XIX, nos da una idea de la fuerza del eurocentrismo. En esta ciudad, donde la colonización nacional fue aquella verdaderamente destructora de la matriz indígena, la estatua de Cristóbal Colón deviene central operando una suerte de desplazamiento desde una avanzada colonial (la nacional argentina) hacia otra, la directamente reconocible, reconocida y naturalizada: la de América.

CUESTIONAMIENTO AL NÚCLEO EPISTÉMICO COLONIAL

En los años noventa Quijano (1992) reflexionó acerca de que el poder colonial no se limita a la dominación militar, política y económica del mundo por parte de Europa, sino que incluye también, y especialmente, los fundamentos epistémicos que acreditaron la supremacía de los modelos europeos de producción de conocimientos. Quijano exhorta a indagar en el núcleo epistémico del poder colonial eurocéntrico para develar el tipo de conocimientos que avalaron el dominio colonial europeo y sus pretensiones universales de validez (Castro-Gómez, 2005). Para comenzar debo recordar que la modernidad se caracteriza por la producción de un modo de conocimiento denominado racional²⁰, que emergería en el Siglo XVII en los centros hegemónicos más importantes de este sistema-mundo de poder (Holanda e Inglaterra). Este modo de conocimiento fue y sigue siendo eurocentrado²¹. Quijano (2000) aclara que el eurocentrismo es la perspectiva cognitiva no solamente de los europeos, sino del mundo eurocentrado, es decir, de aquellos que son educados bajo la hegemonía del capitalismo mundial.

Si bien el colonialismo ya se basa epistémicamente en el siglo XVI en la clasificación jerárquica de las poblaciones, se legitima con la incorporación de modelos naturalistas en el siglo XVII y biologicistas en el siglo XIX (Castro-Gómez, 2005).

Esto es, a partir de ciertas características y fenotipos de las personas se realiza la codificación de las diferencias entre conquistadores y conquistados en la noción de raza basado, como ya expliqué, en argumentaciones biológicas que colocaba a los conquistados en una situación inferior respecto de los conquistadores. Esa idea fue incorporada por los conquistadores como el elemento fundante, de las relaciones de dominación que la conquista imponía. Así, se clasificó y dividió a la población mundial en diversas “razas”, fijándole a cada una de ellas un lugar inamovible al interior de la jerarquía social (Quijano, 2000).

Esta noción de raza y la superioridad de algunas sobre otras, fue el fundamento principal que utilizó España para consolidar su dominio en América durante los siglos XVI y

²⁰ Este conocimiento se asienta en la filosofía de Descartes basada en la razón, que no es sólo una secularización de la idea del alma en el sentido teológico, sino una conversión en una nueva entidad: la razón-sujeto, la única entidad capaz de conocimiento racional. El cuerpo se consideró incapaz de razón, instaurando una nueva dicotomía: sujeto humano - razón y cuerpo humano - naturaleza. Con esta concepción, los pueblos originarios -concebidos por los colonizadores sin alma- fueron considerados carentes de razón, y siendo el cuerpo humano parte de la naturaleza, devino susceptible de dominación y explotación (Quijano, 2000).

²¹ Para profundizar ver Grosfoguel (2007).

XVII. Sirvió como legitimación científica del poder colonial europeo en los siglos posteriores incorporándolo como algo “natural” y no como algo construido socialmente. De esta manera, la población de América y luego del mundo fue clasificada sobre la base de este nuevo patrón de poder, que se visibiliza actualmente en las desigualdades sociales mundiales. En la actualidad, reflexiona Quijano, las clases dominantes europeas “occidentales” y sus descendientes euro-norteamericanos, son aún las principales beneficiarias, junto con Japón. Los explotados y dominados de América Latina y de África, son las principales víctimas (Quijano, 2000).

“...la estructura colonial de poder produjo las discriminaciones sociales que posteriormente fueron codificadas como “raciales”, “étnicas”, “antropológicas” o “nacionales”, según los momentos, los agentes y las poblaciones implicadas. Esas construcciones intersubjetivas, producto de la dominación colonial por parte de los europeos, fueron inclusive asumidas como categorías (de pretensión “científica” y “objetiva”) de significación ahistórica, es decir como fenómenos naturales y no de la historia del poder. Dicha estructura de poder, fue y todavía es el marco dentro del cual operan las otras relaciones sociales, de tipo clasista o estamental. En efecto, si se observan las líneas principales de la explotación y de la dominación social a escala global, las líneas matrices del poder mundial actual, su distribución de recursos y de trabajo entre la población del mundo, es imposible no ver que la vasta mayoría de los explotados, de los dominados, de los discriminados, son exactamente los miembros de las “razas”, de las “etnias,” o de las “naciones” en que fueron categorizadas las poblaciones colonizadas, en el proceso de formación de ese poder mundial, desde la conquista de América en adelante” (Quijano, 1992:12).

Los colonizadores europeos –entre ellos Colón representado en la estatua analizada- no solamente utilizaron la violencia militar para someter a las poblaciones nativas, sino que apelaron a distintas estrategias -a veces sutiles- para modificar íntegramente la manera de conocer el mundo de los colonizados y sustituirla por la forma cognitiva del dominador. Esta es una de las principales características de la colonialidad del poder, la dominación por medios no exclusivamente coercitivos (Castro-Gómez, 2005).

No se trataba sólo de la represión física en el colonizado, sino de buscar incorporar el imaginario cultural europeo como única y legítima forma de relacionarse con el mundo social, la naturaleza y con la subjetividad.

Para “naturalizar” el imaginario cultural europeo y proscribir las estructuras afectivas, cognitivas y volitivas del dominado, implementaron una imagen mistificada de los modelos de producción de conocimientos y significaciones europeas. Se trataba de convertir al colonizado en un “nuevo hombre” hecho a semejanza del hombre blanco occidental (Castro-Gómez, 2005). Al decir de Quijano:

“Consiste, en primer término, en una colonización del imaginario de los dominados. (...) Eso fue producto, al comienzo de una sistemática represión no sólo de específicas creencias, ideas, imágenes, símbolos o conocimientos que no sirvieran para la dominación colonial global. La represión recayó, ante todo, sobre los modos de conocer, de producir conocimiento, perspectivas, imágenes y sistemas de imágenes, símbolos, modos de significación; sobre los recursos, patrones e instrumentos de expresión formalizada y objetivada, intelectual o visual. Fue seguida por la imposición del uso de los propios patrones de expresión de los cuales sirvieron no solamente para impedir la producción cultural de los dominados, sino también como medios muy eficaces de control social y cultural, cuando la represión inmediata dejó de ser constante y sistemática” (Quijano, 1992:12).

Para someter al “indio” americano a los patrones culturales de los colonizadores se implementó la encomienda. El encomendero era el encargado de custodiar y concretar efectivamente la “conversión integral” del “indio” a través del trabajo duro corporal y la evangelización sistemática. Ambos dispositivos, la evangelización y el trabajo apelaban a la transformación íntima del originario. La idea de este proyecto civilizatorio era que el colonizado logre superar su condición de “menor de edad” para finalmente acceder a los modos de acción y pensamientos propios de la “vida occidental y civilizada” (Castro-Gómez, 2005: 63).

Aunque no lograron suprimir completamente las formas de conocimientos de los dominados, sino que -y sobre todo- le quitaron su legitimidad epistémica, el imaginario colonial europeo se asentó en el deseo y las aspiraciones de los colonizados, generando una continua fascinación por el mismo y constituyéndose en el modelo por excelencia.

“La europeización cultural se convirtió en una aspiración. Era un modo de participar en el poder colonial pero también podía servir para destruirlo y, después, para alcanzar los mismos beneficios materiales y el mismo poder que los europeos; para conquistar la naturaleza. (...) La cultura europea pasó a ser el modelo cultural universal” (Quijano, 1992: 13).

Entonces, para alcanzar los mismos beneficios materiales y el mismo poder que los europeos, se necesitaba imitarlos. Así, esta perspectiva eurocentrada de conocimiento constituyó la base de una estructura de poder que afectaba de manera global la subjetividad de los dominados como también de los dominadores. El “imaginario de blancura”, producido por el discurso de la “limpieza de sangre”, era una aspiración internalizada por la mayoría de la población de la sociedad colonial y era el eje alrededor del cual se constituían las identidades de los diferentes actores sociales. Ser “blanco” no tiene que ver solo con la raza y el color de la piel, sino con la “...escenificación personal de un imaginario cultural tejido por creencias religiosas, tipos de vestimenta, certificados de nobleza, modos de comportamiento (...) y por formas de producir y transmitir conocimientos” (Castro-Gómez, 2005: 65). La ostentación de insignias culturales ligadas con el imaginario de blancura, era un signo de status social; una manera de obtener, acumular y transmitir capital simbólico.

Este desarrollo conceptual que vengo realizando me permite abordar una de las ideas más fuertes que tienen los pensadores decoloniales: que *a la modernidad le es inherente y constitutiva la colonialidad*, sin colonialidad no hay modernidad. La modernidad²² como narrativa europea tiene una cara oculta, que es la colonialidad. Desde su nacimiento, la modernidad gesta una *episteme* colonialista, eurocentrada, que tiene como sustento principal el racismo unido a un nuevo sistema de explotación social bajo la hegemonía del capital. Por lo tanto, para los decoloniales, la colonialidad y la modernidad nacen, crecen y se desarrollan unidas a partir de la conquista de América (Quijano, 1992).

Es decir que la colonialidad no se opone a la modernidad y la precede, sino que forma parte integral de los mismos procesos de modernización, *es el lado oscuro de la modernidad*

²² Los decoloniales analizan críticamente los lenguajes evolucionistas de las ciencias sociales que han omitido esta mutua dependencia entre modernidad y colonialidad, colocando a ésta como un subproducto indeseado de la primera, o bien como una fase históricamente ya superada de la misma. Unas de las diferencias que tienen con los pensadores poscoloniales -que en general son pensadores provenientes de las antiguas colonias inglesas o francesas en Asia, Oceanía y el Medio Oriente- es que los mismos comienzan la historia colonial 300 años después. También critican la caracterización que hace Marx de la relación entre modernidad, capitalismo y colonialismo ya que el filósofo alemán considera el colonialismo como una dimensión accesoria del capitalismo y de la modernidad. Para ampliar ver Dussel (1994), Lander (2000), Mignolo (2003, 2010).

(Mignolo, 2003). Los procesos de la conquista, colonización y expansión europea nos permiten entender la emergencia de las principales instituciones modernas entre los siglos XVI y XIX: el capitalismo, el Estado, la ciencia, el arte, etc. De igual modo, todos los procesos de modernización en América Latina –como parte de la periferia del sistema - mundo moderno- han sido mediados por la “lógica cultural” de las herencias coloniales (Quijano, 1992).

COLÓN Y EL “DESCUBRIMIENTO” DE AMÉRICA

Para continuar con el análisis acerca de la estatua de “Colón Llegando América” incorporo lo que explica Quijano (2000) acerca de las categorías raciales inventadas luego del arribo de los barcos ibéricos a este territorio. Las mismas clasificaron y unificaron múltiples y diversas civilizaciones bajo ciertas denominaciones, como por ejemplo “indios” y “negros” (Quijano, 2000).

Incluso la palabra “América” fue una imposición asignada por los conquistadores europeos a este extenso y heterogéneo territorio en una posición desigual de poder.

La frase tan naturalizada de que “los españoles vinieron a conquistar América” es una falacia. Tal como puntalicé al inicio de este capítulo, siguiendo a los autores que vengo citando, América no existía, como tampoco existía España. Lo que hoy llamamos Europa Occidental, como España son productos históricos de este nuevo patrón de poder que emerge con América, a partir de América (Quijano, 2009).

“América” -luego de la llegada de los conquistadores- se constituye como el primer espacio/ tiempo de un nuevo patrón de poder mundial y de esta manera, como la primera “identidad de la modernidad” (Quijano, 2000).

Como ya señalé, este nuevo patrón de poder se estructuró a partir de dos ejes; por un lado, un sistema de dominación basado en un entramado de relaciones sociales intersubjetivas, asentado en la clasificación jerárquica de las poblaciones a partir de la idea de “raza” que generó “identidades geoculturales globales” (Quijano 1992).

Y por el otro, “la articulación de todas las formas históricas de control del trabajo, de sus recursos y de sus productos, en torno del capital y del mercado mundial” (Quijano, 2000:202). Por lo tanto, el racismo se convierte en un principio organizador de la división de trabajo a escala global y de la acumulación de capital.

Si bien el capital existió antes de América, el capitalismo como sistema de relaciones de producción -en donde todas las formas de control del trabajo y de sus productos están bajo el dominio del capital- se gestó y consolidó con la emergencia de América (Quijano, 2000).

Por su lado, Walter Mignolo (2005) señala que a partir del siglo XVIII, Europa septentrional, denomina a esta totalidad territorial como “continente americano” en una época en que Europa como centro, como continente privilegiado, tenía un poder de denominación que los otros continentes no tenían.

“América” fue el nombre impuesto por los cristianos europeos, a pesar de que no había existido como tal en la conciencia de los pobladores originarios y, menos aún, en la de los esclavos y sus descendientes (Mignolo, 2005).

Mignolo explica que las implicancias de esta denominación por parte de Europa sobre este territorio, van más allá de cambiarle un nombre, sino que esta nomenclatura, por un lado, excluye las anteriores denominaciones territoriales con sus respectivas cosmovisiones y por otro, invisibiliza las relaciones de poder que quedan detrás de la misma²³. Dussel (1994) señala también que el denominado “descubrimiento de América” fue, en verdad, el “encubrimiento” de los pueblos que aquí habitaban.

América no fue una “realidad objetiva”, fue, en cambio, una construcción semántica cuyas consecuencias epistémicas, políticas, económicas, y éticas irrumpieron a partir del avasallamiento de las conceptualizaciones originarias (Mignolo, 2005).

Como ratifica el autor, la “idea” de América no es solo la referencia a un lugar; opera, sobre todo, a partir del poder y el privilegio de enunciación que permiten convertir una idea inventada en “realidad” (Mignolo, 2005). Este hecho ha pasado desapercibido en el acervo del conocimiento social, “es como si el continente tuviese el nombre inscrito naturalmente en la faz de la Tierra” (Mignolo, 2005: 172).

Lo mismo ocurre con la invención de Colón como héroe creador de la historia, que en manos de los discursos de los Estados-nación fue constituyéndose como un dispositivo de

²³ El autor aclara que en la Segunda Cumbre de los Pueblos Indígenas de las Américas que se celebró en julio de 2004 en Ecuador, la mayoría de los pueblos originarios del continente, desde los mapuches residentes en la actual República de Chile (Wullumapu) hasta la denominada Cuarta Nación de Canadá, aceptaron que su lugar era Abya-Yala y no América Latina (Mignolo, 2007). Para conocer más sobre Abya-Yala consultar en <http://cronicasinmal.blogspot.com.ar/2013/03/abya-yala-el-verdadero-nombre-de-este.htm>

imagen ingenua (la escena de un desembarco feliz) y a la vez poderosamente efectivo en la propagación e incorporación del ideario racializador, conservador y autoritario (Masotta, 2015).

Este relato ha operado masivamente por medio de su escenificación con diferentes lenguajes (escultura, pintura, teatro y cine) y, en especial, su intensa difusión a través de los actos escolares. La historia del avance de Europa sobre América y el derecho de conquista militar fueron naturalizados en términos de una narración épica, romántica y patriótica que incluso se aplicaría localmente con la “Conquista del Desierto” (Masotta, 2015) agenciada por el General Julio Argentino Roca.

De esta manera, afirmo que la colonialidad del poder funciona unida a la producción y la circulación del discurso que la legitime. La escultura de Colón forma parte del dispositivo de propagación de grandes narrativas que colocan a la cultura moderno-occidental como lo deseable y naturalizan la matriz colonial de poder basada en el racismo y el patriarcado. El hombre blanco cristiano occidental²⁴ es el modelo que elige el Estado-nación para conformar su identidad, buscando la semejanza de su población al modelo impuesto.

El eurocentrismo como modo de percepción distorsionante de los pueblos encuentra en el imaginario cultural europeo, la única y legítima forma de relacionarse con el mundo social, la naturaleza y la subjetividad. Esta “actitud colonial” frente al conocimiento es la que permite la persistencia en las ciudades de monumentos y esculturas que enaltecen la conquista y colonización encubriendo la perspectiva histórica y cultural autónoma de los dominados bajo el patrón de poder actual.

LAS BANDERAS NACIONALES Y LA CONSTRUCCIÓN DE LAS ÉLITES NACIONALES

Para analizar el espacio de la plaza en donde están las banderas nacionales, voy a transcribir lo que se expone en la página web del municipio de General Roca:

²⁴ Mignolo (2009) plantea que los agentes e instituciones que crearon y siguen reproduciendo la retórica de la modernidad y la lógica de la colonialidad fueron europeos occidentales, mayoritariamente de sexo masculino y heterosexuales. Además, fueron blancos y cristianos (católicos o protestantes). Las mismas características que presenta Colón.

“Plaza de las Naciones: Esta Plaza fue inaugurada en noviembre de 1964 con el espíritu de que en ella se izarían las Banderas de paz de los pueblos hermanos que mantuviesen buenas relaciones diplomáticas con la Argentina.

Recientemente remodelada, la Plaza de las Naciones es otro de los atractivos donde se puede encontrar un espacio verde y de moderno diseño, que en este caso, ofrece además un ámbito de encuentro simbólico con otras naciones.

Los pabellones situados en los mástiles que acompañan a la Bandera Argentina, son las pertenecientes a Alemania, Armenia, Chile, España, Italia, Israel, Francia, Líbano y los Pueblos Originarios, que son las primeras colectividades y pueblos constituidas oficialmente en la ciudad, de acuerdo a las principales corrientes inmigratorias y de origen residentes en la zona” (<http://www.generalroca.gov.ar/turismo-urbano>).²⁵



Figura 4. Plaza de las Naciones Unidas. Vista de las banderas nacionales y de la estatua de Cristóbal Colón. Fuente: página web de la municipalidad de General Roca (<http://www.generalroca.gov.ar>)

Al examinar estas palabras y las banderas expuestas en la plaza, puedo vislumbrar dos cuestiones: por un lado, la naturalización de la “Nación-estado” como única forma organizativa

²⁵ La información fue obtenida de dicha página web en Noviembre 2016.

de la población, y por otro lado, teniendo en cuenta la idea que subyace en el texto de la página municipal, de las banderas como representativas de la identidad de los pueblos, me pregunto acerca de la ausencia de la bandera mapuche perteneciente a los pueblos originarios del territorio en el cual se emplaza la ciudad de General Roca (Fiske Menuco). En cambio, colocaron la bandera Wipala que es representativa de los pueblos originarios andinos.

Para comenzar, me resulta necesario reflexionar acerca de cómo se conforman los Estados-nación y las identidades nacionales en Europa y luego en América, para así poder comprender cómo se configura el Estado argentino.

Quijano explica que los Estados-nación modernos se consolidan en Europa entre los siglos XV y XIX en la medida en que pueden articular dos exigencias sociales de la modernidad: “En un lado, el del capital, la del individualismo y la racionalidad instrumental. En el otro, el del trabajo, la de la igualdad social y la racionalidad histórica” (Quijano, 1997: 146).

El Estado, se establece como un espacio de dominación con un patrón capitalista que se va instituyendo nacionalmente en la medida en que las personas sometidas a este patrón de poder, desde sus movimientos sociales y luchas, alcanzan una parcial pero concreta “democratización del control de recursos de producción, en el área privada, y de mecanismos institucionales en el área pública” (Quijano, 1997: 148).

En el imaginario colectivo, aparece el horizonte de la transformación por la acción de las personas hacia la igualdad social, aunque en la práctica predomina la racionalidad instrumental. Aquí empieza a plasmarse lo que se denomina ciudadanía, es decir, la igualdad jurídica y civil de individuos desigualmente situados en las relaciones de poder (Quijano, 2000).

Entonces, el proceso de conformación de los Estados-Nación y de las identidades nacionales que se gestó en Europa, estuvo acompañado por el desarrollo del capital como relación social, que conllevó a un proceso de clasificación social basado en la idea de clase (sectores medios, burguesía, asalariado, etc.) dentro de una población étnica y racialmente homogénea, desde la perspectiva de la diferencia colonial (Mignolo, 2003)²⁶. Así, el complejo de relaciones de dominación, explotación y conflicto estuvo articulado en torno a las dinámicas entre clases; básicamente la conflictividad se desarrolló entre explotadores y explotados. Las luchas y avances de las clases subalternizadas por el control del trabajo, permitieron la

²⁶ Walter Mignolo (2003) explica que “la diferencia colonial” forma parte de un dispositivo producido por la colonialidad del poder, que se basa en la clasificación de seres humanos y grupos sociales identificándolos con sus “faltas o excesos” de acuerdo a los patrones eurocentrados de la colonialidad, lo cual marca la distinción y la inferioridad con respecto a quien clasifica.

democratización de las relaciones sociales mediante la disputa por el control de la autoridad colectiva de los medios de producción (Quintero, 2010).

De esa manera, se fueron configurando particulares relaciones intersubjetivas que desarrollaron sentidos de pertenencia, por un lado materiales, ligados a unidades territoriales específicas; y por otro lado imaginarios, enlazados a la noción de patria (Quijano: 1997).

Quijano revela que en América Latina, la formación de los Estados-Nación y de las identidades nacionales se fundaron sobre la base de estructuras intrínsecamente coloniales. Por medio de la imposición de la reproducción subsumida al capitalismo de las demás formas de explotación del trabajo, se desplegó un modelo de clasificación racial entre blancos y las demás tipologías reconocidas como inferiores (Quintero, 2010). Esa idea de raza sentó las bases para las nuevas relaciones sociales y dio origen a nuevas identidades: indios, negros y mestizos. Las élites gobernantes establecieron ambos elementos -raza y nuevas identidades- como herramientas de clasificación social básica que especificaron los roles sociales, las jerarquías y lugares asignados a los individuos en la sociedad. De esta manera, los pueblos dominados quedaron en la posición “natural” de inferioridad, al igual que sus rasgos fenotípicos y culturales; al mismo tiempo, raza y división del trabajo continuaron unidas estructuralmente y mutuamente reforzadas (Quijano, 2000).

La sujeción de las relaciones sociales al colonialismo subordinó la producción de subjetividades de las poblaciones dominadas, a la imitación o el remedo de los modelos culturales europeos. El patrón global de poder -a partir del constructo raza-, y el eurocentrismo, en tanto modo de control de la intersubjetividad mundial, produjo un empobrecimiento del imaginario histórico y político en la identidad de los pueblos conquistados generando un fraccionado tejido social de la sociedad latinoamericana, una “escindida identidad latinoamericana” (Quijano, 2000).

Por lo tanto, las relaciones de dominación, explotación y conflicto en Latinoamérica, han estado históricamente vinculadas a las distinciones raciales de la diferencia colonial. Las diferentes luchas generadas en este campo de ningún modo han ocasionado el pleno reconocimiento, por parte de las elites blancas, de la igualdad de los demás sectores (Quintero, 2010).

La independencia latinoamericana reconfiguró el control de las relaciones de poder en la antiguas unidades político-administrativas hispánicas, pero este reacomodo mantuvo y

ratificó la colonialidad del poder, esta vez de la mano de los sectores blancos e ilustrados de la sociedad (Quijano, 2000).

Los descendientes de los colonizadores que impulsaban la Independencia, -ya auto-considerados “blancos”- rechazaron cualquier sentido de co-pertenencia junto a “indios” o “negros”²⁷, cuyo trabajo siguió siendo explotado en forma de esclavitud y servidumbre por mucho tiempo más y cuyos territorios pasaron a ser expropiables (Quijano, 2000).

Como aclara Danilo Assis Clímaco (2014) no hubo interés de generar una sociedad y un mercado que incluyera a una población con mínimas condiciones de igualdad. Por el contrario, la importación de productos fabriles europeos demandaba la sobreexplotación de la mano de obra no-blanca en la economía agrícola, y esto generaba las condiciones para que las luchas de las poblaciones dominadas en Europa, logaran una democratización significativa de la sociedad, alrededor de la noción de ciudadanía.

El mínimo intento de democratización de las relaciones sociales en América, provocaba o bien “una política genocida de los pueblos no-blancos y una importación de mano de obra europea, o bien revoluciones verdaderamente descoloniales, que socializaran el poder en todos los ámbitos de la existencia social” (Clímaco, 2014: 41). La primera y única culminada fue la de Haití, que luego fue sabotada²⁸.

En esta misma línea, Mignolo afirma que “América Latina” es el proyecto político de las élites criollas-de descendencia europea- que lograron la independencia política-jurídica de España y que, a cambio, colaboraron en la reestructuración de unos “imperios sin colonias”, como lo fueron Inglaterra y Francia durante el siglo XIX. Las independencias en América del Sur marcan el primer momento de transformación del mundo moderno/ colonial, ya que las

²⁷ Debemos advertir que, como en todo proceso hubieron ideas divergentes, en el caso de la historia argentina, José de San Martín (1778-1850), -militar y político que desplegó distintas acciones para que los territorios denominados luego Argentina, Chile y Perú dejaran de ser colonias de España- consideraba importante la incorporación y liberación indígena en la nueva organización social luego de la descolonización. Realizó varias gestiones para acabar con la opresión sobre los indígenas (Chumbita, 2007). (en línea). Consulta: 20 de octubre 2017. Disponible en <http://hugochumbita.com.ar/index.php/2-uncategorised/55-el-proyecto-americanista-de-los-revolucionarios-de-la-independencia>.

²⁸ La Revolución de Haití (1791-1804) fue producida por esclavos negros que luchaban para abolir la esclavitud y con ello crear una república libre e independiente. Raúl Esteban Díaz Espinoza (2014) en “La invisibilización de la Revolución de Haití y sus posibles resistencias decoloniales desde la negritud” explica que esta es la revolución política más radical de la era, la cual logró desbordar los ideales ilustrados de la libertad humana. Esta revolución fue omitida y silenciada en las narrativas eurocéntricas y occidentales de la historia universal a pesar de que fue la primera en América Latina. Esto se relaciona con la colonialidad del saber que profundizaremos en el capítulo 3.

élites locales de las ex colonias asistieron²⁹ -con o sin discernimiento- a los intereses imperiales que ya no necesitaban colonias territoriales para conservar la lógica de la colonialidad: “las inversiones financieras y el control del conocimiento y de la subjetividad eran más que suficientes” (Mignolo, 2009:202).

Al ser la colonialidad del poder el cimiento en donde se configura la sociedad en América Latina, la precariedad y parcialidad de la estructuración de los Estados-nación implica, a su vez, la dificultosa sostenibilidad de las identidades nacionales. En este contexto, el ordenamiento jurídico, político y militar de las repúblicas latinoamericanas, liderados por las elites blancas estableció, paralelamente, la conformación de imaginarios sociales y memorias históricas que instauraran la identidad nacional, y a la vez que encubrieran las jerarquías internas configuradas por la colonialidad del poder (Quintero: 2010).

A modo de ejemplo, Mignolo reconstruye la situación de la Argentina en 1880. Caracteriza este período como de mucha efervescencia económica acompañada por el desarrollo de ferrocarriles y la masiva exportación de carne envasada. El grupo de la élite masculina argentina iba a Inglaterra a comprar trajes y luego a París a comprar libros y visitar museos. Por lo tanto, la idea de América “Latina” se gesta y asienta en un momento en el que Francia provee del capital simbólico, mientras que Inglaterra se beneficia del capital económico.

Además de las élites gobernantes, había un “pueblo” conformado por inmigrantes, mestizos, originarios y mulatos -arrancados de sus comunidades afro- mezclados en un lugar de no-pertenencia. O sea, un “pueblo” al que acuden las élites gobernantes para afianzarse en el poder en nombre de una identidad nacional (Mignolo, 2009).

Estos grupos mayoritarios no tuvieron acceso al control de los medios de producción, quedaron invalidados para participar políticamente en la dirección de la autoridad colectiva y de representar sus subjetividades (religiosas, artísticas, idiomáticas, etc.). Esto se hace evidente también en la imposibilidad de intervenir en la conformación del patrimonio cultural. Este último es fundamental en la constitución de subjetividades políticas; es decir, en la construcción de identidades y alteridades (Crespo, 2013).

A partir del Siglo XIX los Estados en formación de América Latina con sus políticas procuraron la conformación de una comunidad de pertenencia homogénea que se identificara con un pasado común, recreando una historia particular de patria. De esta manera, la Nación

²⁹ Quijano (1968) en “Dependencia, cambio social y urbanización en Latinoamérica”, habla de la condición de dependencia histórica y estructural de los países latinoamericanos fundada en la naturaleza colaborativa entre las élites dependientes y las dominantes en la sumisión de la mayoría de la población de nuestros países.

asienta ciertas narrativas relacionadas a la identidad y se propagan valores colectivos y formas de comportamiento acordes al orden social hegemónico vigente. Dentro de este gran dispositivo se implementa, entre otras cosas, las políticas de patrimonialización que excluyen las manifestaciones culturales subalternas y /o no occidentales. Son las élites gobernantes las que han tenido y tienen autoridad para seleccionar y dar sentido a aquellos repertorios considerados dignos de ser patrimonializados y difundidos, destacando las imágenes y discursos deseables para la Nación y excluyendo otros (Crespo, 2013).

En América Latina se estableció una narrativa que enaltece la figura de Colón como modelo calificado de identidad para el Estado-nación pero también como parte de una historia que establece el punto de inicio de la Americanidad, un relato que mira “a partir de Colón” ignorando el pasado (Masotta, 2015).

En el mismo movimiento se establece un tipo de discurso nacional estrechamente vinculado al resorte de las relaciones internacionales en el desarrollo de las políticas de Estado (Masotta, 2015). Con diferentes recursos los Estados explicitan públicamente sus relaciones y posicionamientos ideológicos y en todo ello, su propio poder.

De allí que puedo reconocer cómo las autoridades municipales de Roca eligen exponer junto a la escultura de Colón, las banderas representativas “*de los pueblos hermanos que mantuviesen buenas relaciones diplomáticas con la Argentina*” excluyendo y descalificando la bandera y la identidad mapuche. De esta manera, se legitima el discurso de origen de los Estados-naciones a partir de la llegada de Colón y sin pueblos originarios, negando la pre existencia de los mapuches -en este caso- y por lo tanto negando en la actualidad el derecho al territorio.

En resumen, en Latinoamérica no existe ningún país que contenga una sociedad plenamente democrática, ni tampoco un legítimo Estado-nación, ya que la estructura de poder fue y aún sigue estando constituida sobre y alrededor del eje colonial. La conformación del Estado-nación ha sido creada y organizada en contra de la mayoría de la población, en este caso, de los indios, negros y mestizos. Por lo tanto no es posible establecer una democracia real en las Naciones latinoamericanas, donde el lenguaje democrático constituye sólo una formalidad ya que el Estado -de raíz colonial y colonizador- es incapaz de registrar el patrón de colonialidad que lo estructura (Quijano, 2000).

La construcción de identidades y de alteridades por parte de los Estados-nación latinoamericanos constituye el núcleo central para generar y legitimar desigualdades. La Nación

impone una manera de ser y en gran medida, la exclusión e inclusión de los sujetos depende de la adecuación o no a esos parámetros.

En este marco puedo afirmar que una de las huellas profundas que ha dejado la colonialidad es la idea de que ciertas personas y grupos sociales no ameritan ser reconocidas en el patrimonio cultural como tampoco ser beneficiarias, ni partícipes de las políticas públicas, como es el caso de las comunidades mapuches que continúan luchando por la recuperación del propio territorio ancestral expropiado mayormente por el Estado argentino o por terratenientes al amparo de éste.

LA EFEMÉRIDE DEL 12 DE OCTUBRE Y SUS SENTIDOS DESDE DOS ADMINISTRACIONES

Para comenzar con este apartado voy a focalizar la atención en los discursos que aparecen en la columna que sostiene la estatua de Cristóbal Colón y la placa colocada en el 2010, luego de la remodelación de la Plaza.



Figura 5. Plaza de las Naciones Unidas. Vista de la columna que sostiene la estatua de Cristóbal Colón. Fotografía propia.

Como puntalicé al inicio de este capítulo, en la columna que sostiene la escultura de Colón está grabado "A Cristoforo Colombo. La collettività Italiana di General Roca. Gennaio 8. 1928." Debajo hay una placa que expresa:

"1964-Plaza de las Naciones Unidas-2010. Inaugurada el 28/10/1964 por iniciativa del Club de Leones durante la gestión del intendente Jorge Sans. Remodelada integralmente durante la gestión del Dr. Carlos E. Soria en el "Día de la Hispanidad" 12 de octubre de 2010. Municipio de Roca."

A partir de estas dos leyendas; la de la columna y la de la placa puedo advertir la presencia fuerte de dos nacionalidades: la italiana y la española. En el texto de la columna la comunidad italiana hace honor a Cristobal Colón y en el escrito de la placa las autoridades municipales expresan su honra a la "Hispanidad."

Carlos Masotta (2015) explica que en el momento en que se estaban constituyendo y afianzando las identidades dentro de los Estados-nación en América Latina todos los monumentos, actos y textos contaron con los aportes de España e Italia quienes se disputaban la figura de Colón ya sea por su empresa o por su lugar de nacimiento.

En la Argentina de 1890 los festejos del 12 de octubre fueron liderados por las comunidades de inmigrantes italianos. La nacionalidad de Colón -nacido en Génova- hacía que miles de inmigrantes italianos desfilaran con orgullo por el centro de Buenos Aires con estandartes y antorchas. El Estado argentino apoyó los festejos pero recién en 1916 se adoptó la fecha en el calendario oficial. En ese período, el proceso inmigratorio español había aumentado y ahora los festejos colombinos cambiaban de nacionalidad. Fueron las organizaciones de inmigrantes españoles y los vínculos diplomáticos con España los que hicieron que el carácter italiano de la efeméride se traslade al hispano. El presidente Hipólito Yrigoyen designa por decreto el 12 de octubre como "Día de la Raza"³⁰ (Masotta, 2015). Para

30 Texto del decreto de Yrigoyen:

1. *El descubrimiento de América es el acontecimiento más trascendental que haya realizado la humanidad a través de los tiempos, pues todas las renovaciones posteriores derivan de este asombroso suceso, que a la par que amplió los límites de la tierra, abrió insospechados horizontes al espíritu.*

2. *Que se debió al genio hispano intensificado con la visión suprema de Colón, efemérides tan portentosa, que no queda suscrita al prodigio del descubrimiento, sino que se consolida con la conquista, empresa ésta tan ardua que no tiene término posible de comparación en los anales de todos los pueblos.*

ese entonces, España ya había establecido el “12 de octubre” como “Día de la Raza” en 1913 pero en 1935 cambia la denominación por el “Día de la Hispanidad.” Actualmente con la ley 18/1987 se omite el término "Día de la Hispanidad", y solo se refiere a "Fiesta Nacional". Según expresa el Boletín Oficial del Estado español, "la fecha elegida, el 12 de octubre, simboliza la efeméride histórica en la que España, a punto de concluir un proceso de construcción del Estado a partir de nuestra pluralidad cultural y política, y la integración de los Reinos de España en una misma monarquía, inicia un período de proyección lingüística y cultural más allá de los límites europeos"³¹.

El hispanismo en Argentina fue un elemento fundamental del nacionalismo cultural de la época. La incorporación del 12 de octubre como efeméride festiva y oficial reforzó definitivamente su carácter nacional haciéndola ingresar a la educación escolar³² (Masotta, 2015).

En los últimos años, en Argentina y en otros países de Latinoamérica, se ha dado un proceso de debate, revisión y resignificación de la historia y también de las efemérides.

El 02 de Noviembre del 2010, con el Decreto 1584/2010 se establece en Argentina el cambio de denominación de la Efeméride del 12 de Octubre denominada anteriormente “Día de la raza” por el “Día del Respeto a la Diversidad Cultural”.

Creo que esta reforma en la nomenclatura de la efeméride tiene sentido y es un avance en la medida en que no sea parte de una estrategia discursiva estatal que siga encubriendo la colonialidad del poder (Walsh, 2007a).

Con respecto a esto, Walsh (2009) nos alerta acerca de ciertos discursos del Estado que hablan de la tolerancia, la inclusión de la diversidad cultural pero que no ofrecen una vía de superación de la diferencia colonial.

3. *Que la España descubridora y conquistadora volcó sobre el continente enigmático el magnífico valor de sus guerreros, el ardor de sus exploradores, la fe de sus sacerdotes, el preceptismo de sus sabios, la labor de sus menestrales, y derramó sus virtudes sobre la inmensa heredad que integra la nación americana.*

"Por tanto, siendo eminentemente justo consagrar la festividad de la fecha en homenaje a España, progenitora de las naciones a las cuales ha dado con la levadura de su sangre y la armonía de su lengua una herencia inmortal, debemos afirmar y sancionar el jubiloso reconocimiento, y el poder ejecutivo de la nación: "Artículo primero: Se declara Fiesta Nacional el 12 de octubre. "Artículo segundo: Comuníquese, publíquese, dése al Registro Nacional y se archive". Disponible en: <http://www.filosofia.org/enc/eui/e490946.htm> Consulta: 18 de Junio del 2017.

³¹ Página del Boletín Oficial de Estado Español. Disponible en:

https://www.boe.es/diario_boe/txt.php?id=BOE-A-1987-22831 Consulta: 20 de Junio del 2017

³² Para profundizar la temática de los actos escolares en la escuela, ver Ocoró Loango (2010).

Para concretar esto último propone transformar la noción de “lo nacional” que rige en los distintos Estados latinoamericanos. Es decir, que no basta con incorporar proyectos que solo “reconozcan y respeten” la diferencia y la diversidad, sino que urge la presencia de políticas orientadas a una distribución equitativa del poder.

Para reconocer los tipos de políticas estatales, la autora incorpora dos conceptos claves: el de “Multiculturalidad” y el de “Interculturalidad”. El paradigma multicultural se centra en las nociones de “reconocimiento” y “tolerancia”, pero sin develar ni modificar la inequidad social y las estructuras sociales e institucionales que las reproducen (Walsh, 2007a). La interculturalidad, en cambio, debe ser entendida como respuesta a la demanda de participación y acción, y no sólo de reconocimiento y de donación de un derecho a la existencia en el marco de la lógica dominante. En ese sentido diferencia también entre la interculturalidad funcional al sistema dominante y la interculturalidad concebida como proyecto político de decolonialidad. La primera refiere al

“reconocimiento de la diversidad y diferencia culturales con metas a la inclusión de la misma al interior de la estructura social establecida. Desde esta perspectiva –que busca promover el diálogo, la convivencia y la tolerancia – la interculturalidad es “funcional” al sistema existente, no toca las causas de la asimetría y desigualdad sociales y culturales” (Walsh, 2010: 77).

Es decir, por un lado busca el respeto pero por otro lado la represión, la anulación y la omisión. La segunda, en cambio, propone un proyecto político “refundador”. Desde esta perspectiva intercultural en el discurso de los movimientos indígenas no se está pidiendo el reconocimiento y la "inclusión" en un Estado que reproduce la ideología neo-liberal y el colonialismo interno, sino que se está reclamando la necesidad de que el Estado reconozca la diferencia colonial (ética, política y epistémica). Por otro lado, se exige no sólo la participación de los indígenas en el Estado sino la intervención en paridad -sin omitir el reconocimiento de la diferencia actual de poder, esto es, la diferencia colonial y la colonialidad del poder todavía existente- de los indígenas en la transformación del Estado, y por cierto, de la educación, la economía, la ley. Por lo que el Estado ya no podría ser "monotópico e inclusivo" sino que tendrá que ser "pluritópico y dialógico" en el “cual la hegemonía es la del diálogo mismo y no la de UNO de los participantes en el diálogo” (Walsh, 2002: 26).

Ahora bien, al interrogarme acerca de por qué las autoridades municipales de General Roca deciden denominar el 12 de octubre como el “Día de la Hispanidad” desoyendo el cambio de nomenclatura propuesto por la Nación –y publicado en el Boletín Oficial a los pocos días-, Castro-Gomez (2005) me ayuda a reflexionar acerca de ello a partir del concepto de “limpieza de sangre”.

La colonialidad del poder se expresa no sólo en el racismo, sino también en el “blanqueamiento cultural”, es decir en la aspiración a imitar siempre modelos europeos –y ahora estadounidenses- en todas las áreas de la vida. Castro-Gómez (2005) ha insistido en que la “limpieza de sangre” no se relaciona solo con la raza y el color de la piel sino con la filiación imaginaria con un ancestro europeo. Esta elección en la narrativa estatal de llamar el 12 de octubre como “Día de la Hispanidad” -a pesar de que el Estado Nacional propone otra denominación- nos remite a la necesidad de no desvincular la “raíz nacional” al “hispanismo”, sino todo lo contrario, reafirmarla con orgullo en el patrimonio cultural y en el mismo movimiento negar la presencia de los pueblos originarios.

Esta negación o silenciamiento de las comunidades indígenas y la exaltación de las comunidades europeas quedan plasmadas en un mural de grandes dimensiones ubicado en la Terminal de colectivos, a una cuadra de la plaza. En el capítulo siguiente me detendré a analizar el mural y a partir de allí profundizaré en el concepto de colonialidad del ser tratando de develar las consecuencias que la colonialidad con su retórica moderna genera en los sujetos atravesados por estos procesos.

Capítulo 2

EL MURAL, SARMIENTO Y EL “MITO DE LA MODERNIDAD”

“Parada frente a la estatua de Colón decido ir rumbo a la Terminal de colectivos que está ubicada en la cuadra siguiente en diagonal a la plaza sobre la calle Sarmiento.

Entro al edificio que tiene dos pisos y observo una gran galería delimitada por comercios variados a ambos lados. Aparte de las distintas empresas de colectivos que venden sus boletos de viajes, se encuentra una farmacia, un local de artesanías, cyber, kiosco, panadería, cabinas telefónicas, confitería y baños públicos. En el centro de la Terminal se encuentra el sector de espera de colectivos de larga distancia que tiene una parte totalmente vidriada con puertas que dan al sector de estacionamiento de los ómnibus.

En una de las paredes que delimitan ese espacio se encuentran dos murales; uno se presenta en forma horizontal y es más grande y el otro un poco más pequeño está en forma vertical.

En el medio de ese espacio de espera hay dos filas largas de asientos. Una fila de asientos mira hacia una pared y la otra fila hacia la pared contraria.

Hay dos hombres parados cerca de la puerta vidriada con varios bolsos mirando hacia afuera. Una mujer está sentada con una niña frente a los asientos que dan al mural, la niña tiene una muñeca abrazada, la mujer le da una galletita.

En la misma fila de asientos hay un hombre y una mujer de aproximadamente 80 años que charlan y al lado un muchacho de aproximadamente 18 años que mira el mural grande.

En la otra fila de asientos hay una chica que mira su celular y observa para afuera.

Entran y salen personas todo el tiempo, es un espacio de espera pero también de mucha circulación de gente.

Los murales que están en la pared tienen una ubicación más que significativa dado que por allí transitan numerosas personas desde múltiples lugares. Por otro lado y sobre todo el mural más grande llama mucho la atención por su tamaño, por sus colores y porque al estar frente a los asientos invita a observarlo detenidamente.

Decido sentarme en un asiento frente al mural para apreciar con más detalle las cuestiones que allí aparecen.

El cuadro mide aproximadamente 2 metros de ancho y 1 metro de alto. Está pintado con acrílicos y tiene como soporte azulejos blancos. Según la firma del cuadro fue creado por el grupo Artemanos en diciembre de 1997.

La imagen del mural representa el valle de Río Negro habitado por pueblos originarios y por inmigrantes. Este valle que es una depresión formada por la acción del agua del río está delimitado por bordes escarpados denominados bardas.

En la zona superior de la pintura y como fondo aparece el cielo y las bardas pintadas con colores ocres, amarillos, marrones, rosados.

En la zona media de la imagen podemos diferenciar tres sectores; comenzando por la izquierda hay una comunidad originaria alrededor de dos rucas (casa en mapudungun) pintadas con colores desaturados, ocres grises y negros. Al parecer también hay un caballo. Las figuras están difusas, no se logran reconocer los detalles de los cuerpos de los integrantes de la comunidad ni deducir sus edades. La actitud corporal que tienen las personas es de inacción, de ignorar lo que los rodea; están como determinados por el paisaje y el clima. Se encuentran separadas alrededor de sus viviendas, en una actitud de ensimismamiento.

En el centro se observa el río, una acequia con compuerta para el riego, plantaciones de peras, manzanas, vid, una escalera, un cajón con manzanas, una casa y una familia de inmigrantes -que miran hacia adelante cual pose fotográfica. Las figuras de los inmigrantes están claramente definidas, se puede distinguir sus vestimentas y pertenencias: vestidos, traje, sombrero, maletas. Aparece claramente la imagen de una familia tradicional: padre, madre y varias hijas e hijos. Aquí las personas tienen bien definidos los cuerpos y los rostros, están unidos como en un abrazo mirando hacia delante con una actitud abierta y pacífica. Todo este sector central está delimitado y contenido visualmente por plantaciones de álamos. Los colores que aquí predominan son saturados y brillantes.

A la derecha se ve una construcción que aparentemente es una escuela. En la parte inferior y atravesando todo el plano de izquierda a derecha se observa una tira de banderas de diferentes naciones que termina envolviendo a lo que parece una escuela.

Esa misma construcción también podría ser una iglesia, ya que una bandera que pasa por el techo dibuja una cruz por encima de la edificación.

En el sector derecho y central del cuadro en donde se encuentran los inmigrantes y la escuela las figuras están pintadas con colores más saturados y las formas son más definidas. Esto genera un gran contraste con los colores oscuros y las formas indefinidas del lado izquierdo del cuadro en donde se encuentra la comunidad originaria". (Libreta de campo, Febrero 2016).

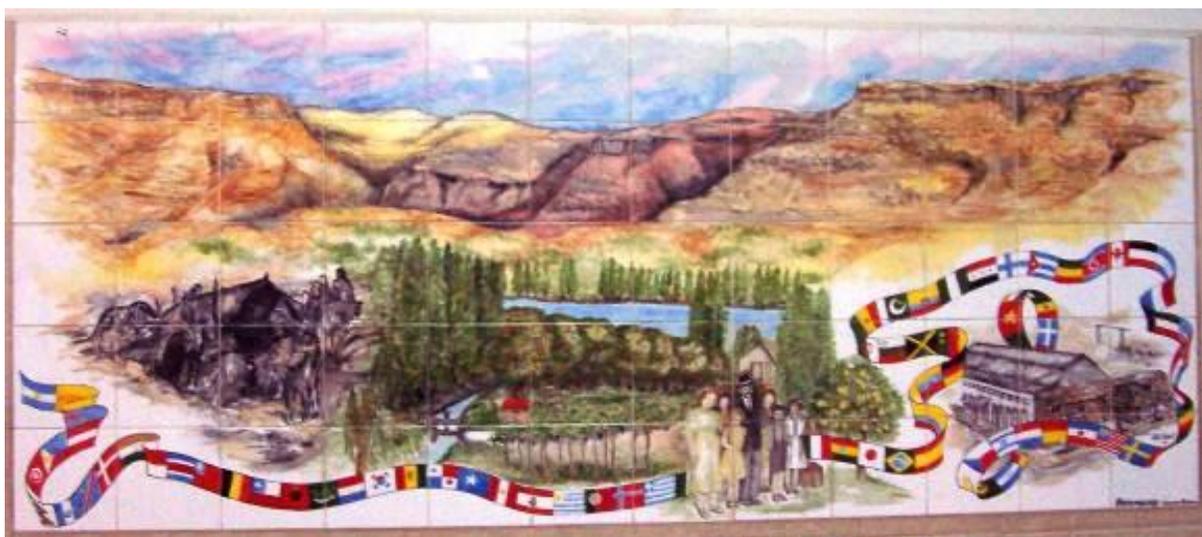


Figura 6. Mural pintado en una pared interna en la Terminal de Ómnibus. Fotografía propia

A partir del breve recorrido realizado desde la estatua de Colón hasta el mural expuesto en la Terminal -con su posterior descripción- puedo plantear algunas cuestiones: en primer lugar es evidente que las autoridades municipales eligen continuar enalteciendo lo europeo en este espacio público. En el mural se exalta la presencia de los inmigrantes europeos y las instituciones modernas.

En segundo lugar, me llama la atención la forma en la cual es representada en la obra la supremacía de "lo europeo" contraponiéndolo a "lo indígena".

En la primer parte de este capítulo y tomando como ejemplo algunos discursos de Sarmiento, -como continuador del colonialismo en la conformación del Estado argentino- desarrollaré qué abordajes proponen los estudios decoloniales (Castro-Gómez, 2005; Dussel,

1994, 2000; Grosfoguel, 2007; Mignolo, 2000, 2006, 2009; Quijano, 1992, 2000) a los fines de reflexionar y desentrañar el “mito de la modernidad”.

Luego, a partir de la perspectiva de la colonialidad del ser (Maldonado-Torres, 2007; Mignolo, 2000, 2003) intentaré develar las consecuencias que la colonialidad con su retórica moderna ocasiona a las personas atravesadas por estos procesos. También indagaré de qué manera que en un espacio público se elija resaltar la familia de inmigrantes europeos contraponiéndolo con la comunidad indígena nos lleva a poner en tensión estas humanidades legitimadas dentro del discurso estatal y dar voz a la experiencia vivida de los sujetos racializados desde la otra cara de la modernidad, desde la colonialidad.

SARMIENTO Y EL MURAL: CIVILIZACIÓN O BARBARIE

Tal como puntalicé en el capítulo anterior, el Estado -por distintos medios y alcances en sus políticas de memoria- constituye identidades y alteridades, valorizando o desvalorizando ciertas pertenencias que instituyen accesos o exclusión a las políticas públicas según los grupos implicados.

A partir de recorrer la pequeña distancia que separa la estatua de Colón del mural en la Terminal puedo advertir la continuidad en la veneración de lo europeo. Si la estatua de Colón representa el modelo de ser humano: europeo, blanco, conquistador, hombre; el mural entrona a la modernidad aportada por los inmigrantes europeos.

La obra muestra todo el proyecto civilizatorio de la modernidad y sus derivados: familia, estado, banderas, escuela, progreso, la relación con la naturaleza, el modo de producción, la ciencia, el desarrollo tecnológico, entre otras. En contraposición con lo “indígena” que está a oscuras, en el pasado, determinado, imposibilitado de cambiar su destino.

Se podría decir que la obra describe dos formas de humanidades confrontadas; una es la europea: reconocida, apreciada y anhelada para la nación argentina, que puede describir, mostrar y relatar y la otra es la no-europea, la indígena, no reconocida, desacreditada y deformada, es la que se quiere silenciar, borrar.

A partir de estas cuestiones desarrollaré cómo este discurso racista que genera ideas-imágenes de los tipos de humanidades superiores e inferiores o europeas/ no-europeas fundantes y constitutivas de la experiencia colonial, se sostienen en la formación del Estado

argentino moderno con todas sus instituciones y cómo esto continúa operando en la actualidad en las decisiones políticas. Sarmiento -uno de los pensadores fundacionales del Estado argentino y sus instituciones modernas, sobre quien me detendré enseguida- lo resumió con la frase “civilización y barbarie”. Una visión fragmentada de la humanidad, es decir una división entendida como personas necesarias por un lado, y personas dispensables o personas-problema por otro.

La colonialidad, concebida como modelo hegemónico global de poder opera como trasfondo para el quehacer de los emisarios de la civilización. Los pensadores decoloniales revelan cómo la colonialidad sustenta la retórica que hace de la modernidad el proyecto destinado a salvar a los “pueblos bárbaros” y es gracias a ella que el proyecto civilizatorio pudo exhibirse siempre como el deber europeo moralmente justificado, la responsabilidad histórica de Europa y, ahora más ampliamente, de Occidente (Quijano, 2000).

El ingreso a la terminal de colectivos por la calle Sarmiento me invita a encontrarme con un mural que parece sintetizar las ideas de aquel pensador argentino al cual hace honor esa calle.

Sarmiento (1810-1888) fue educador, militar, presidente argentino, político, periodista y un referente intelectual con mucha influencia en las políticas educativas argentinas. Escribió varios textos que oficiaron de base epistémica para la conformación del sistema educativo, entre ellos “Facundo” de 1845. Allí Sarmiento caracteriza a la sociedad argentina de su época como dos caras de la misma moneda: civilización y barbarie, siendo ambas antagonistas e incompatibles.

Asocia a la civilización con las ideas europeas y norteamericanas y a la barbarie con Rosas³³ y la población nativa, entre ellos los gauchos y los indígenas. “Tenemos que europeizarnos” es una de las frases características de Sarmiento frente a lo nativo y al gaucho. Su admiración hacia la cultura europea es clara y explícita y al mismo tiempo expresa su insatisfacción hacia su propia cultura, motivándolo a llevarla hacia la civilización. La civilización es Europa a la cual se llegará por medio de la educación (Sarmiento, 1999 [1845]).

En su libro *Facundo*, el autor analiza a la población americana –que describe como una mezcla de españoles, indígenas y negros- y la compara con los alemanes y los escoceses. De los primeros dice que “se distinguen por su amor a la ociosidad e incapacidad industrial; se

³³ Juan Manuel de Rosas (1793-1877) fue un militar y político nacido en territorio argentino que en el año 1829, fue gobernador de la provincia de Buenos Aires llegando a ser, entre 1835 y 1852, el principal caudillo de la Confederación Argentina (Pagani, 1998)

muestran incapaces para dedicarse a un trabajo duro y seguido” (Sarmiento, 1999 [1845]: 23). A continuación describe los hogares de los escoceses y alemanes “las casitas son pintadas; el frente de la casa, siempre aseado, adornado de flores y arbustillos graciosos; el amueblado, sencillo, pero completo” (Sarmiento, 1999 [1845]: 28). Y de los nativos comenta: “sus niños van sucios y cubiertos de harapos, viven con una jauría de perros; hombres tendidos por el suelo, en la más completa inacción; el desaseo y la pobreza por todas partes” (Sarmiento, 1999 [1845]: 31). Estas comparaciones se desarrollan permanentemente a lo largo del texto y también describe al gaucho como un ser sin inteligencia, sin instrucción, “feliz en medio de su pobreza y sus privaciones, que no son tales para quien nunca conoció mayores goces” (Sarmiento, 1999 [1845]: 25), que no trabaja y que jamás podría mejorar su situación.

A los integrantes de la población indígena los llama salvajes: “Al sur y al norte, acechan los salvajes, que aguardan las noches de luna para caer, cual enjambre de hienas, sobre los ganados que yacen en los campos y sobre las indefensas poblaciones” (Sarmiento, 1999 [1845]: 21). Los considera como animales, como seres dañinos que acechan la vida de las campañas, poniéndolos en el mismo grado de peligrosidad que un tigre o una víbora.

Por esta razón el autor postulaba el necesario exterminio de la población indígena que al igual que los gauchos, los veía como un obstáculo insalvable para el avance de la civilización, del poblamiento y la pacificación de Argentina: “¿Lograremos exterminar los indios? Por los salvajes de América siento una invencible repugnancia sin poderlo remediar. Esa canalla no son más que unos indios asquerosos a quienes mandaría colgar ahora si reapareciesen” (...) “...indios piojosos, porque así son todos. Incapaces de progreso, su exterminio es providencial y útil, sublime y grande. Se los debe exterminar sin ni siquiera perdonar al pequeño, que tiene ya el odio instintivo al hombre civilizado” (Sarmiento, 1997 [1844]: s.p.).

Como contraposición a la barbarie que se presenta en el campo o campaña está la civilización que se encuentra en las ciudades, y ésta consiste en usar trajes, cuidar las formas, utilizar libros, escuelas, juzgados. Elogia a Buenos Aires de 1828 porque se parece a Francia.

La barbarie es el caos improductivo y la civilización representa el orden productivo que garantiza a los ciudadanos la libertad.

Concibe tanto al gaucho como al indio como incultos porque no trabajan la tierra, no saben dominar la naturaleza y la base de la educación va a estar orientada a ese propósito, superar la cultura ganadera. Sarmiento plantea que la educación debe tener como meta final

cambiar de la ganadería a la cultura agropecuaria. Afirmaba que para que un “salvaje” se civilizara debía pasar por la escuela pública³⁴ para recibir los conocimientos y saberes basados en la cultura europea lo que haría que ellos “tuvieran sentido” en la cultura. Si bien, expresa que la educación es el elemento prioritario para el cambio social y la modernización de la sociedad, creía que existía una “incapacidad natural” en la gente americana para realizar el trabajo agropecuario e industrial. Esta idea se materializó en su política inmigratoria que buscó atraer población de países europeos. Es así como en el mural se observa la escuela, necesaria para cambiar la cultura americana, pero también se muestra la “capacidad” de los inmigrantes europeos de transformar la naturaleza en un valle productivo- cuestión que no se evidencia en el sector de los pueblos originarios.

A partir de esta dicotomía: civilización y barbarie, Sarmiento expresa que existen naciones que han alcanzado la civilización y un gran número que permanece en el atraso, en la pobreza, el caos político que es la expresión de la barbarie.

DESENTRAÑANDO EL “MITO DE LA MODERNIDAD”

Para examinar las representaciones del mural y las ideas de Sarmiento que definen a la Modernidad como proyecto emancipatorio y ligado a Europa, voy a considerar los aportes elaborados por los autores decoloniales que revelan cómo Europa -desde su lugar privilegiado de enunciación- relata la historia mundial como propia y se coloca como la creadora solitaria y autónoma de la modernidad, en donde el resto del mundo no tiene mayor incidencia en su conformación.

Para comenzar, Dussel (2000) critica la difundida idea de una sucesión lineal en la ‘historia universal’, que iría de Grecia y Roma a Europa, que señala cómo ésta se constituyó como sentido común eurocéntrico a finales del siglo XVIII. Concebir a Grecia como su antecedente directo y unívoco establece una narrativa que pretende centralizar a Europa en la historia y en el imaginario civilizatorio, negando el lugar periférico y marginal que hasta entonces había experimentado con respecto al mundo musulmán y turco (Restrepo y Rojas, 2010).

³⁴ Para profundizar en el análisis del sistema educativo y de cómo las ideas sarmientinas quedaron plasmadas en la Ley de Educación N° 1420 sancionada en 1884, consultar Puiggrós (1990).

Es decir, que desde una mirada netamente eurocéntrica instaure una paridad entre lo Europeo y lo universal ya que la “particularidad” europea se identifica con la “universalidad” mundial. Por otro lado desagrega al resto del mundo en la conformación de la modernidad, presuponiendo que la misma es un fenómeno totalmente europeo (Dussel, 1994: 35).

Al interior de esta concepción intra-moderna y eurocentrada, la modernidad consiste en “...una emancipación, una ‘salida’ de la inmadurez por un esfuerzo de la razón como proceso crítico, que abre a la humanidad a un nuevo desarrollo del ser humano” (Dussel 2000: 45). En oposición a estas ideas, Dussel (1994) afirma que el lugar de América es constitutivo a la modernidad. Si bien, se podría decir que la ‘modernidad’ surge en Europa -se gesta en las ciudades medievales-, solo lo hace en la profunda confrontación que aparece a partir de la emergencia de América (Dussel, 1994).

Para comprender este proceso, Dussel (2000) explica que la modernidad está compuesta por dos etapas: la primera y la segunda modernidad. La primera modernidad comienza a fines del siglo XV con la hegemonía mundial de España y Portugal (y no de Grecia-Roma), con el descubrimiento-invencción de América, su conquista y colonización, su explotación humana y económica. La segunda modernidad se asocia a la revolución industrial y la Ilustración, en el siglo XVIII:

“La segunda etapa de la ‘Modernidad’, la de la revolución industrial del siglo XVIII y de la Ilustración, profundizan y amplían el horizonte ya comenzado a fines del siglo XV. Inglaterra reemplaza a España como potencia hegemónica hasta el 1945, y tiene el comando de la Europa moderna, de la Historia mundial (en especial desde el surgimiento del Imperialismo en torno a 1870)” (Dussel, 2000: 47).

La primera modernidad no sólo antecede a la segunda sino que se perfila como su condición de posibilidad (Restrepo y Rojas, 2010).

Es decir, que la modernidad es el resultado de la constitución del primer sistema mundo planetario donde Europa adquiere centralidad: la “centralidad” de la Europa Latina (de España y Portugal) en la Historia Mundial es la determinación fundamental de la Modernidad. El siglo XVII es el fruto de un siglo y medio de Modernidad: son efecto y no punto de partida. Holanda (que se emancipa de España en 1610), Inglaterra y Francia continuarán el camino abierto (Dussel 2000: 46).

La modernidad no se explicaría entonces, por procesos internos y exclusivos de Europa, sino por procesos que se entienden en el contexto del sistema mundo. Así es que España y Portugal tienen un lugar protagónico y no uno marginal como lo expresan la mayoría de las elaboraciones teóricas que remontan a la modernidad a unos siglos después y a procesos ligados a Inglaterra, Francia y Alemania (Dussel, 1994).

Dussel expresa que en la primera etapa de la modernidad, en donde sucede el denominado ‘descubrimiento de América’ se produce en verdad un “encubrimiento del otro”. Es decir que los europeos ante la presencia de los habitantes del territorio –llamado luego americano-, en vez de develar lo desconocido, tendieron a “encajar” las diferencias humanas en sistemas clasificatorios y jerarquías procedentes de la cosmología y geografía cristianas³⁵ de la época: “Es el modo como ‘desapareció’ el Otro, el ‘indio’, no fue descubierto como Otro, sino como ‘lo Mismo’ ya conocido (el asiático) y sólo re-conocido (negado entonces como Otro): ‘en-cubierto’” (Dussel, 1994: 31).

Este encubrimiento no se circunscribió a las disquisiciones teológicas o epistémicas, sino que se articuló con mecanismos de dominación en las que se sujetaron por la fuerza y la conversión a las comunidades colonizadas y de esa manera se fue conformando la subjetividad del colonizador: la “Conquista” es un proceso militar, práctico, violento que implica dialécticamente al Otro como “lo Mismo”. El Otro, en su distinción, es negado como Otro y es subsumido, forzado, alienado a adherirse a la totalidad dominadora como cosa, como instrumento, como oprimido (Restrepo y Rojas, 2010). La subjetividad del “Conquistador”, por su parte, se fue constituyendo, desplegando lentamente en la praxis (Dussel, 1994: 41-42).

Entonces, para Dussel -en contra de las ideas pregonadas por Sarmiento e ilustradas en el mural- la modernidad no se puede enmarcar a esa narrativa celebratoria como emancipación de la razón que ha sido originada por el ingenio y excepcionalidad histórica de los europeos. Sino que hay que reparar en su constitutivo ‘lado oscuro’ o irracionalidad inherente, la brutal violencia de esta dominación se invisibiliza con el ‘mito de la modernidad’ (Dussel, 1994).

El “mito de la modernidad” reside en que al considerar la modernidad como un proceso racional de “...‘salida’ de la Humanidad de un estado de inmadurez regional, provinciana...” (Dussel 2000: 48), se encapsula ante sus propios ojos el proceso irracional y de violencia que justifica su imposición ante las poblaciones que se conciben como no modernas. Las premisas

³⁵ Mignolo (2007) analiza las vinculaciones e influencias de las cartografías simbólicas cristianas europeas a partir de la conquista de América en las conformaciones y divisiones continentales y sub-continentales mundiales.

que conforman este mito de la modernidad son especificadas por Dussel en los siguientes términos:

“1) La civilización moderna se autocomprende como más desarrollada, superior (lo que significará sostener sin conciencia una posición ideológicamente eurocéntrica). 2) La superioridad obliga a desarrollar a los más primitivos, rudos, bárbaros, como exigencia moral. 3) El camino de dicho proceso educativo de desarrollo debe ser el seguido por Europa (es, de hecho, un desarrollo unilineal y a la europea, lo que determina, nuevamente sin conciencia alguna, la “falacia desarrollista”). 4) Como el bárbaro se opone al proceso civilizador, la praxis moderna debe ejercer en último caso la violencia si fuera necesario, para destruir los obstáculos de la tal modernización (la guerra justa colonial). 5) Esta dominación produce víctimas (de muy variadas maneras), violencia que es interpretada como un acto inevitable, y con el sentido cuasi-ritual de sacrificio; el héroe civilizador inviste a sus mismas víctimas del carácter de ser holocaustos de un sacrificio salvador (el indio colonizado, el esclavo africano, la mujer, la destrucción ecológica de la tierra, etcétera). 6) Para el moderno, el bárbaro tiene una “culpa” (el oponerse al proceso civilizador) que permite a la “Modernidad” presentarse no sólo como inocente sino como “emancipadora” de esa “culpa” de sus propias víctimas. 7) Por último, y por el carácter “civilizatorio” de la “Modernidad”, se interpretan como inevitables los sufrimientos o sacrificios (los costos) de la “modernización” de los otros pueblos “atrasados” (inmaduros), de las otras razas esclavizables, del otro sexo por débil, etc.” (Dussel, 2000: 49).

De ahí que la modernidad no puede deshacerse de su otra cara que le es constitutiva: la de la irracionalidad y la violencia que supone su afirmación frente a la alteridad y sus víctimas. Sin embargo, en el mural se embellece la modernidad como proyecto de emancipación, de desarrollo y de progreso. Pero lo que no muestra es que este proyecto moderno se monta sobre la colonización, el esclavismo, las matanzas sobre el mundo no occidental. Presenta a la modernidad como un proceso de evolución “natural” de la humanidad que se despliega desde la “atrasada” comunidad originaria a la “moderna” comunidad europea.

Si realizo una abstracción de la forma general del cuadro puedo visualizar tres partes en las cuales se divide el plano. A la izquierda se encuentra la comunidad nativa, en el centro está la producción del valle y la familia de inmigrantes europeos y en la parte derecha se encuentra

la escuela. La comunidad originaria -aparte de ocupar el fragmento más pequeño del plano-territorio del mural-, se encuentra atrás separada tajantemente -por una fila de álamos que en la realidad opera como cortina de viento- al círculo central donde está representada la “modernidad”. Los colores que se utilizan para representar a los nativos son opacos y oscuros y las figuras son difusas, desdibujadas, no se puede deducir las presencias que allí habitan. Esta representación de lo originario da la sensación de estar inmersos en el pasado, en la inmadurez, un pasado al cual nadie quisiera volver. Por su parte, los inmigrantes están en una posición adelantada en el plano colocados como en una pose fotográfica frente a todo el modernismo productivo y cerca de la escuela. Los colores utilizados en el sector central y derecho son brillantes, saturados con formas bien delimitadas y claras.

Aquí se presenta la antinomia de dos identidades: la americana y la europea. Una humanidad se muestra opaca, es a la que Sarmiento llama bárbara y la otra se muestra brillante, es la civilizada. Sarmiento sostenía claramente que: “la república era solicitada por dos fuerzas, la una civilizada, constitucional, europea y la otra bárbara, arbitraria, americana” (Sarmiento, 1999 [1845]: 114).

Mignolo (2009) advierte que la formación del Estado argentino a partir de 1860 estuvo vinculada a los objetivos “civilizatorios” de las clases dominantes, y direccionado a la negación del pasado y lo americano.

Como expuse en el capítulo anterior, los sistemas de pensamiento y representación de la realidad eurocéntricos se habían transformado en un proyecto propio de los estados poscoloniales. Pero la heterogénea realidad latinoamericana contrastó con la artificialidad de un orden jurídico y social creado a semejanza del prototipo de civilización europea, generando la oculta continuidad de la organización social colonial basada en moldes socio-raciales. El orden poscolonial no significó una ruptura radical que asimilara o reconociera al otro interno por lo que la idea de igualdad promovida por los principios de la revolución francesa no se pudo asumir en las nuevas repúblicas (Bonetto y Reyna, 2013).

Es en ese proceso en el cual surge una *doble conciencia criolla* (Mignolo, 2000) a partir de la cual las élites criollas procuraron ser americanos sin dejar de ser europeos imprimiendo una diferencia sustancial con su otro interno o “la barbarie”. Por esta razón la identidad latinoamericana es una identidad fracturada, un tipo de esquizofrenia ontológica que pretende ser lo que no es, que reniega del pasado y de su origen (Quijano, 1992).

Esta ruptura identitaria se manifiesta en la subalternización y la desconfianza por parte de las élites criollas hacia la población americana. Se contraponía lo europeo, como lo bueno, lo positivo para el progreso y lo americano como incapaz de alcanzarlo. Para las élites blancas criollas, la razón, el orden, la libertad y la riqueza emanaban de Europa (Mignolo, 2003). El colonialismo interno reprodujo la misión “civilizatoria” del europeo por sobre la barbarie: el mestizo, el indio y el negro que son lo “otro de la razón”, lo que justifica el ejercicio de un poder disciplinante (Bonetto y Reyna, 2013).

De esta manera queda claramente expresado en el mural, el desarrollo unilineal hacia la civilización que “obliga” a los europeos como superiores a desarrollar a los más primitivos en este caso a los indígenas. Las banderas como parte del modernismo –entre ellas nuevamente no se encuentra la bandera mapuche- y el constitucionalismo cobran gran importancia por el contraste de colores que genera frente a lo oscuro de lo originario. El camino de dicho proceso -de la barbarie a la civilización- queda mediado por la escuela que proveerá epistemologías eurocéntricas para concretar ese proceso de emancipación.

Con respecto al sistema productivo que se muestra en el mural, es necesario aclarar que el momento fundacional de formación del Estado argentino fue consecuencia del proceso de expansión del capitalismo. La articulación de los mercados internos con la economía internacional implicó la consolidación de la clase productora vinculada a la economía agroexportadora. En ese contexto, los sectores dominantes promovieron una visión filosófica-política que tomaba como paradigma civilizatorio el “progreso” europeo. En ese marco, las cuestiones de “orden” y “progreso”, implicaron la imposición de un nuevo y diferente modo de convivencia que excluía a los representantes de la “barbarie”, los cuales fueron extinguidos o sometidos (Bonetto y Reyna, 2013).

Puedo advertir entonces que los efectos del ‘mito de la modernidad’ no es algo que se circunscribe a los comienzos de la modernidad y de la dominación colonial europea. Es algo que continúa, transmutado en los términos pero no en el contenido profundo. Como lo aclara Mignolo (2000), en el discurso de la modernidad se pueden identificar ciertos cambios: en el siglo XVI la retórica salvacionista de la modernidad exaltaba la conversión al cristianismo. A partir de la segunda modernidad, en el siglo XVIII, la salvación se diseña en términos de conversión a la civilización (secular). Luego de la Segunda Guerra Mundial, la retórica salvacionista de la modernidad alaba el desarrollo como condición de la modernización (que es lo que se observa en el mural). Esto continúa hasta la actualidad, después de la caída de la Unión Soviética, resaltando desarrollo, democracia y mercado (Mignolo, 2009: 258).

DIFERENCIA CULTURAL Y DIFERENCIA COLONIAL

¿Por qué tanto en el mural como en los discursos sarmientinos se presentan dos humanidades confrontadas: una superior/ avanzada y otra inferior/ atrasada? ¿Son acaso las diferencias culturales con sus particularidades las que generan esa escisión y jerarquización humana o hay quienes las definen, las imponen, las encubren y las silencian?

Como ya indiqué, la colonialidad del poder es aquel ámbito del poder que está atravesado -en las esferas de la dominación, la explotación y el conflicto en cualquiera de los dominios sociales en que éstos se entrelazan; trabajo, género/sexualidad, autoridad, intersubjetividad, formas de vida- por la idea de raza. Por su parte ésta última se asienta, fundamentalmente, en una clasificación y, por lo tanto, en una operación epistémica que ordena a los seres humanos en escala de inferior a superior. El racismo entonces no es una cuestión del color de la sangre o de la piel, sino una cuestión de "humanidad". Esto implica pensar en el sector de población que tiene el poder de enunciar universales como de definir qué es humanidad en el mismo momento que define la modernidad y oculta la colonialidad (Mignolo, 2002).

Teniendo en cuenta que las instituciones y agentes que crearon y gestionaron la lógica de la colonialidad fueron europeos occidentales, mayoritariamente blancos y cristianos, de sexo masculino, heterosexuales, la enunciación de la matriz colonial se erigió sobre dos pilares encarnados y localizados geohistóricamente: el racismo y el patriarcado. Así la civilización occidental, tras someter a otras civilizaciones, se estableció como patrón de medida y, desde sí, desmerece todo lo diferente originando lo que Mignolo (2003) denomina diferencia colonial y diferencia imperial³⁶. Estas categorías permiten comprender las formas de cómo opera el poder en las relaciones entre las sociedades imperiales y las sociedades colonizadas, al tiempo que muestra cómo operan dichas dinámicas en las relaciones entre las naciones imperiales (Mignolo, 2003). Aquí voy a detenerme sólo en la diferencia colonial.

La diferencia colonial hace referencia a las vivencias y al lugar de quienes han sido inferiorizados por parte de aquellos que, en medio de la experiencia colonial, se

³⁶ El autor alude a dos modalidades: en primer lugar aquellas diferencias atribuidas a los imperios existentes en el inicio del sistema mundo moderno cuando Europa era todavía marginal y su arrogancia eurocéntrica no podía omitir los alcances de las civilizaciones de algunos imperios no cristianos (diferencia imperial externa). El imperio otomano, el imperio zarista, China e India, ante el imaginario europeo de la primera modernidad no eran consideradas por la naciente Europa como civilizaciones inferiores. Luego en el siglo XVIII, se articula la diferencia imperial al interior de Europa, haciendo que ciertas naciones (Portugal, España, Italia) y regiones europeas (el sur de Europa) sean subalternizadas. Allí surge la diferencia imperial interna (Mignolo, 2005).

autodenominaron superiores. Estas personas colonizadas son desvalorizadas por ser externas a la modernidad a partir de una lógica de negatividad y, por lo tanto, de inferiorización. Todos los territorios, saberes, seres y poblaciones conquistadas son social, epistémica, ontológicamente inferiorizadas ante la mirada colonialista. De ahí que la diferencia colonial sea el resultado de esa lógica que: "... consiste en clasificar grupos de gentes o poblaciones e identificarlos en sus faltas o excesos, lo cual marca la *diferencia* y la inferioridad con respecto a quien clasifica" (Mignolo, 2003: 39). Esta diferencia colonial supone un principio fundante: "...la lógica de clasificación y jerarquización de las gentes del planeta, por sus lenguas, sus religiones, sus nacionales, su color de piel, su grado de inteligencia, etc...." (Mignolo, 2003: 43).

Entonces, la experiencia colonial genera estructuras de desigualdad a través de una diferenciación de identidades entre colonizador y colonizado. Este proceso constitutivo de la construcción de otredad en América Latina puede comprenderse como un proceso de escisión de las identidades y de pertenencias. Estas diferencias coloniales son encubiertas como diferencias culturales para ocultar las diferencias de poder (Mignolo, 2006).

Así en el mural se puede observar, por un lado los pueblos originarios, por otro lado los inmigrantes europeos, por un lado la diversidad de lenguas, historias, experiencias y adscripciones culturales que han sido negadas y por otro lado la imagen ideal planteada desde las élites al interior del Estado nacional. Esta alterización y diferenciación marcada se puede percibir a niveles locales, nacionales y mundiales.

Con el concepto de diferencia colonial, Mignolo quiere dejar al descubierto que la diferencia entre los distintos grupos implicados en relaciones de poder desiguales dentro de los Estados latinoamericanos, y entre América Latina por un lado y EE. UU. y Europa por otro, no es una diferencia que puede ser categorizada solo como cultural sino que responde a la ocupación de lugares de poder establecidos desde la experiencia colonial. En la conformación de identidades descalificadas operan relaciones de poder que conjugan elementos de orden tanto racial como cultural (Aguerre, 2011).

Hay una transformación del racismo basado en supuestas pertenencias raciales fijamente determinadas a un "racismo cultural", o sea un modo de racismo de tipo culturalista y diferencialista que sustituye a la idea de raza por la idea de pertenencia cultural, entendiendo a la cultura como un rasgo esencialista y prácticamente biologicista (Aguerre, 2011).

Por lo tanto, hablar de diferencia cultural como aquello que revela el tipo de interacciones y relaciones entre grupos que se perciben como en pugna desconoce las relaciones de poder que están implicadas en esos procesos (Mignolo, 2005).

Mignolo aclara que no debemos dejar de lado el análisis de lo cultural ya que podemos caer en el error de contribuir a la modalidad del poder que homogeneiza e invisibiliza la diversidad cultural (Aguerre, 2011).

Por lo dicho, la diferencia colonial³⁷ no es una comprobación de un hecho o estado de situación preexistente, sino la producción de un sistema de diferenciación y jerarquización que cataloga poblaciones por sus faltas o excesos generando una serie de tecnologías para su gobierno (Mignolo, 2000).

Esto se materializa con diferentes prácticas de ‘normalización’ de individuos y de regulación de poblaciones (ya sea formas de gobierno desplegadas en tecnologías de salvación de almas, de civilización de sectores de población o en desarrollo de naciones). “La diferencia colonial es, básicamente, la que el discurso imperial construyó, desde el siglo XVI, para describir la diferencia e inferioridad de los pueblos sucesivamente colonizados por España, Inglaterra, Francia y Estados Unidos” (Mignolo, 2002: 221).

Puedo deducir que tanto Sarmiento como la imagen del mural sustentan sus narrativas descalificadoras de lo indígena desde categorías culturalistas que reducen las diferencias a simples diferencias culturales y que pierden de vista la diferencia colonial, es decir la cuestión del poder. “La diferencia colonial o las diferencias coloniales fueron enmascaradas y vendidas como ‘diferencias culturales’ para ocultar el diferencial de poder; esto es, la colonialidad del poder” (Mignolo, 2003: 27).

En la medida en que la diferencia colonial tiene como cimiento epistémico el racismo y el patriarcado (dos principios para instaurar jerarquías en la gente construidos a imagen y semejanza del hombre blanco y heterosexual) por parte de quienes controlan el saber que permite generar tales jerarquías, ello tiene como corolario la devaluación de personas que están en falta con respecto a los cánones de humanidad implantados por el patrón imperial/

³⁷ Si bien los pensadores decoloniales afirman que las poblaciones que encarnan esta diferencia colonial son los indígenas y afrodescendientes, Grosfoguel amplía la mirada con respecto a las figuras que encarnarían hoy al subalterno colonial: “...el análisis del sistema mundo necesita descolonizar su epistemología tomando en serio el lado subalterno de la diferencia colonial: el lado de la periferia, los trabajadores, las mujeres, los sujetos racializados/ coloniales, los homosexuales y lesbianas y los movimientos antisistémicos en el proceso de producción de conocimiento” (Grosfoguel, 2006: 38).

colonial del saber. Estos sujetos desvalorizados son heridos en su dignidad, reproduciendo aquella condición humana que Frantz Fanon describió como “los condenados de la Tierra” (Mignolo, 2003).

Para comprender la problemática decolonizadora es necesario incorporar la dimensión subjetiva de las personas colonizadas, preguntarse por el “ser” pero el “ser colonial”; apuntando -en vías de poder liberarlas- a deconstruir las subjetividades respecto de psicologías sometidas a valorizaciones dominantes y también a costumbres y comportamientos reiterativos de los ámbitos coloniales.

COLONIALIDAD DEL SER

Como ya puntualicé, la colonialidad del poder solo puede desarrollarse en la medida en que se produzca y circule un discurso que la habilite. En el contexto de la colonialidad los pueblos dominados son sometidos a la hegemonía de epistemologías eurocentradas que generan la colonialidad del saber³⁸. Esto radica en la desvalorización e imposición de saberes, a través de la expansión de grandes narrativas que sitúan la cultura moderno-occidental como polo de civilización, tal como lo muestra el mural expuesto en la Terminal.

La colonialidad del poder-saber construye una subjetividad colonizada, una colonialidad del ser, que mediante el racismo y el avasallamiento cultural constituye “identidades descalificadas” (Mignolo, 2006) a las que han referido autores del Caribe y América Latina como Franz Fanon y Aimé Césaire³⁹. Es importante volver a resaltar que si bien estos procesos comienzan en el período de la conquista, avanzan en la formación de los Estados nacionales, hasta la actualidad.

Nelson Maldonado-Torres define el concepto de colonialidad del ser como la dimensión ontológica de la colonialidad, esto es, la experiencia vivida del sistema mundo moderno/colonial en el que se desvaloriza deshumanizando total o parcialmente a ciertas poblaciones, apareciendo otras como la expresión misma de la humanidad (Maldonado-Torres, 2007).

³⁸ Algunos aspectos fueron introducidos en el capítulo anterior y voy a profundizarlos en el capítulo tres.

³⁹ Si bien estos autores preceden históricamente a los decoloniales, sus producciones epistémicas son fundamentales para estos últimos, ya que justamente hablan de las personas cuyas subjetividades fueron afectadas por la colonización.

La colonialidad del ser alude a las consecuencias de la colonialidad en la vida cotidiana de los subalternos coloniales y de los sectores dominantes (Maldonado-Torres, 2007). Es decir que la colonialidad del ser afecta a quienes son inferiorizados (que están del lado de la diferencia colonial) y a los que se creen superiores (o se perciben el “universal” de humanidad).

Desde la perspectiva decolonial se intenta desocultar la dimensión existencial de la colonialidad y profundizar en las secuelas que tales procesos acarrearán a los sujetos atravesados por ellos. Es necesario desentrañar la filosofía de la historia en búsqueda de la esencia ontológica del ser pero ya no a partir de las evidencias del “yo conquistador”, sino de las dudas del “yo conquistado”, del dominado, del condenado (Maldonado-Torres, 2007).

Maldonado-Torres habla de “meditaciones fanonianas”, en el sentido de repensar una filosofía decolonial primera, así como hiciera Descartes para la filosofía moderna en sus *Meditaciones metafísicas*. El pensamiento decolonial apunta a la descolonización del saber y la valoración de intelectuales del mundo colonizado como Aimé Césaire y Frantz Fanon.

Como mostré al comenzar el capítulo anterior, el poder colonial promueve una sospecha acerca de la humanidad de las personas colonizadas, por lo tanto, una deshumanización racial. Esta actitud deshumanizante responde a un complejo entramado histórico y se expande, al amparo de una cosmovisión europea que encuentra sus raíces en la filosofía de Descartes. Su patente dualismo entre el sujeto y el objeto, así como el lugar dependiente y pasivo asignado a este último en el proceso de conocimiento, resultan fundamentales para entender este punto. Grosfoguel aclara que para poder reclamar la posibilidad de un conocimiento más allá del tiempo y el espacio, desde el ojo de Dios, era fundamental desvincular al sujeto de todo cuerpo y territorio; es decir, vaciar al sujeto de toda determinación espacial o temporal (Grosfoguel, 2007).

La perspectiva teórica cartesiana disuelve el locus de enunciación del sujeto de conocimiento, lo cual le permite postularlo como poseedor de una razón universal, no situada espacial o temporalmente. Con el nombre de “hybris del punto cero”⁴⁰ el filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez se ha referido a esta operación deshumanizante, mediante la cual el sujeto cognoscente (la sustancia pensante inmaterial) se cree legitimado para disponer como quiera de todo objeto de conocimiento (la sustancia extensa material) (Castro-Gómez, 2005). A su vez, dado que esta razón universalizada es en realidad una razón local - la europea -, cuando se encuentre con racionalidades no europeas que no entienda las considerará como

⁴⁰ Este aspecto se profundizará en el capítulo tres.

objetos de conocimiento más que como sujetos pensantes. Así, la epistemología cartesiana provee las bases teóricas para el asentamiento de la actitud dominadora del hombre europeo hacia dos tipos de “cosas”: la naturaleza y los seres humanos no-europeos (Castro-Gómez, 2005).

Dussel se pregunta quién es ese yo abstracto -el cual Descartes nunca nombra- que habla con esa arrogancia, como si tuviera esos atributos de Dios (Dussel, 1994).

La respuesta del autor es que ese yo es ese “yo imperial”. Es el yo masculino, occidental, patriarcal, capitalista, militar, imperial que se ha expandido en el mundo a partir de 1492 (Dussel, 1994).

Es decir, que Dussel sitúa geopolíticamente a ese yo imperial en la historia concreta del nacimiento y desarrollo del sistema mundo ligado a la expansión colonialista europea, donde los centros y las periferias instituyen experiencias vividas radicalmente diferentes. A partir de allí reflexiona acerca de la actitud del conquistador que produce una particular subjetividad con el concepto de “ego conquiro” (Dussel, 1994).

“Una vez reconocidos los territorios, geográficamente, se pasaba al control de los cuerpos, de las personas: era necesario “pacificarlas” -se decía en la época-. El que establece sobre otros pueblos la dominación del mundo español (posteriormente del europeo en general) es un militar, un guerrero. El “Conquistador” es el primer hombre moderno activo, práctico, que impone su “individualidad” violenta a otras personas, al Otro” (Dussel, 1994: 40).

Es la formación de la subjetividad del conquistador lo que le permite a Dussel (1994) hablar de la primera modernidad (en los siglos XVI y XVII con la presencia fuerte de España y Portugal). Así, el autor asegura que la condición de posibilidad del ego cogito “yo pienso luego existo” -a mediados del siglo XVII- de Descartes son ciento cincuenta años de expansión colonial europea del ego conquiro (yo conquisto) del hispano-lusitano que impuso su voluntad (la primera voluntad de poder moderna) al sujeto americano (Restrepo y Rojas, 2010).

Maldonado-Torres (2007) vincula la noción de ego conquiro con la “no ética de la guerra” ligada a la expansión colonial europea. Esta no ética de la guerra de conquista comienza originalmente como una excepcionalidad: el poder matar, despojar y avasallar a los

otros sujetos de la empresa conquistadora. Sin embargo, la excepcionalidad se naturaliza y los fundamentos empleados para conquistar al otro se trasladan para explicar al otro, para atribuirle características inherentes e inamovibles. Es aquí en donde se implanta el racismo, en la deshumanización del otro reducido por la conquista (Restrepo y Rojas, 2010).

Maldonado-Torres (2007) advierte la continuidad de esta deshumanización y negación del otro en el siglo XX en Heidegger con el concepto del ser-ahí (*dasein*). El mismo viene a re-situar la ontología como lugar privilegiado de la respuesta por el Ser que contiene la misma evidente omisión. Si en el pensamiento de Descartes se desvinculaba al sujeto cognoscente de todo tiempo y espacio, de la misma manera, en la filosofía heideggeriana se deja de lado una dimensión negada del Ser: el Ser colonial.

El *damné* -condenado- da cuenta de este fatal olvido de la filosofía europea. Frantz Fanon (2010 [1952]) nos presenta en sus “condenados de la tierra”, es decir en los racializados y colonizados por Europa, la extraña condición de no-ser.

Para Fanon, el racismo -políticamente generado y expandido durante siglos por el “sistema imperialista/ occidentalocéntrico/ capitalista/ patriarcal/ moderno/ colonial” (Grosfoguel, 2011) -crea una jerarquía global de superioridad e inferioridad sobre la línea de lo humano. Las gentes que se encuentran por encima de la línea de lo humano son registradas socialmente en su humanidad como seres humanos que pueden acceder a los derechos civiles, humanos, labores, y ciudadanos. Las personas que se encuentran por debajo de la línea de lo humano son consideradas subhumanos o no-humanos, por lo que su humanidad está cuestionada y, por lo tanto, negada (Fanon 2010 [1952]). Los sujetos situados en el lado superior de la línea de lo humano viven en lo que él denomina la “zona del ser”, y los sujetos que viven en el lado inferior de esta línea viven en la zona del no-ser (Fanon, 2010[1952]). Estas divisiones en las humanidades quedan visualizadas claramente en el mural que resalta a la comunidad europea como superior y deforma y deshumaniza a las comunidades originarias. Estas últimas estarían situadas en la zona del no-ser.

Fanon permite incorporar la experiencia vivida en la zona de no-ser de los subalternos coloniales –sobre todo desde la mirada del “negro”- en el análisis para poder comprender la colonialidad del ser (Maldonado-Torres, 2007).

Los colonizados son, para Fanon, los condenados (*damnés*) de la tierra. Esto los sitúa en una experiencia vivida de miseria y muerte gestionada por el colonialismo que los sentencia

a una profunda deshumanización. Así, su existencia individual y colectiva es dispensable en la reproducción de las relaciones de dominación (Restrepo y Rojas, 2010).

Esta experiencia vivida desde la diferencia colonial, es el fundamento para que Maldonado-Torres manifieste que: “El condenado es para la colonialidad del ser lo que el *dasein* es para la ontología fundamental...” (Maldonado-Torres, 2007: 146). Es decir, lo que es el *dasein* (el ser ahí) como fundamento de la filosofía primera en Heidegger, lo es el *damné* para la perspectiva decolonial (Restrepo y Rojas, 2010). El *damné* de Heidegger es una ausencia que constituye al ser ahí:

“El condenado (*damné*) es para el *Dasein* (ser-ahí) europeo un ser que ‘no está ahí’. Estos conceptos no son independientes el uno del otro. Por esto la ausencia de una reflexión sobre la colonialidad lleva a que las ideas sobre el *Dasein* se hagan a costa del olvido del condenado y de la colonialidad del ser” (Maldonado-Torres, 2007: 146).

El *dasein* “existe”, lo que significa que está proyectado al futuro. Pero el *dasein* puede proyectar sus propias posibilidades de forma legítima cuando anticipa su propia muerte. Esta posición contrasta con la descripción que hace Fanon de la experiencia vivida del condenado. Para Fanon, la persona colonizada, quien en este respecto se asemeja a mujeres y hombres en países llamados “subdesarrollados” o a los “desheredados” en todas partes de la tierra, percibe la vida, no como un florecimiento o desarrollo de su productividad esencial, sino como una lucha permanente contra una muerte omnipresente (Maldonado-Torres, 2007: 22).

Esta muerte siempre amenazante es cristalizada por ejemplo, en el desempleo, la hambruna, las persecuciones, las represiones en los territorios indígenas, es decir, un nivel alto de muerte, un complejo de inferioridad y la ausencia de esperanza por el futuro. Todas estas formas de socavar la existencia del colonizado hacen que su vida se asemeje a una muerte incompleta. Sobran ejemplos en el territorio patagónico -en donde está emplazado el mural analizado- de los atropellos hacia las comunidades mapuches como el aprisionamiento del líder mapuche Facundo Jones Huala, la persecución y la represión por parte de Gendarmería Nacional a diferentes comunidades mapuches, la desaparición y muerte de Santiago Maldonado y el asesinato de Rafael Nahuel- mientras apoyaban la causa indígena- la quema de casas en la comunidad de Vuelta del Río en Chubut. Todas estas personas tienen una existencia amenazada, son los “condenados de la tierra” (Fanon) o el “no-ser-ahí” como lo

denomina Maldonado-Torres (2007) como contrapartida al “ser-ahí” (dasein europeo). El autor expone que entre ellos media una diferencia sub-ontológica o más bien ontológica colonial, la diferencia entre el ser y lo que está por debajo del ser. En suma, la diferencia ontológica colonial se refiere a la colonialidad del ser.

Para mostrar la modalidad existencial del condenado (damné)⁴¹ Fanon relata la deshumanización del castigado por medio del castigador. El colonizador que practica la violencia argumenta sus acciones demostrando que quien las padece no pertenece a la condición humana. Para ello utiliza el “lenguaje zoológico” al hablar del colonizado: “Se alude a los movimientos de reptil amarillo, a las emanaciones de la ciudad indígena, a las hordas, a la peste, el pulular, el hormigueo, las gesticulaciones” (Fanon, 2007: 7 [1961]). Estas descripciones son similares a las que realiza Sarmiento –ya citadas más arriba- acerca de las comunidades indígenas: “... aguardan las noches de luna para caer, cual enjambre de hienas, sobre los ganados que yacen en los campos y sobre las indefensas poblaciones.” (Sarmiento, 1999 [1845]: 21). Cuando el colonizado es incorporado en la esfera animal se legitima el derecho a ejercer la violencia sobre él.

El origen etimológico de damné está íntimamente relacionado con el concepto de “donner” que significa dar. El damné es, literalmente, el sujeto que no puede dar porque lo que tiene ya le ha sido quitado. En este sentido, Maldonado-Torres aclara:

“Damné se refiere a la subjetividad, en tanto fundamentalmente se caracteriza por el dar, pero se encuentra en condiciones en las cuales no puede dar nada, pues lo que tiene le ha sido tomado” (Maldonado-Torres, 2007:151).

Ahora bien, más allá de que Fanon (2007 [1961]) se refiera específicamente a la lucha por la liberación en Argelia o el Congo, la premisa filosófica trasciende ese contexto: la descolonización radica en la reconstrucción del orden humano a condiciones en las cuales las personas puedan dar y recibir libremente. Y el pensamiento decolonial se hace eco de estas ideas.

⁴¹ En 1492 *El Encubrimiento del Otro*, Dussel (1992) describe el infierno colonial y la deshumanización vivida por los nativos americanos y profundiza lo vivido por las mujeres originarias. Por otro lado en el texto *Del silencio al ruido en la Historia. Prácticas genocidas y pueblos originarios en Argentina* de Delrio, Lenton, Musante, Nagy, Papazian y Pérez (2010) dan cuenta de la experiencia vivida de los pueblos indígenas a partir de la opresión ejercida por el estado nacional argentino. Desde allí realizan un análisis en torno a la definición de genocidio y el silencio historiográfico cómplice de estas políticas de estado de muerte.

En consonancia con estas cuestiones, en 1950, Cesaire marcaba la extrema contradicción entre el discurso salvacionista de los europeos y su praxis efectiva, denunciando que es el mismo colonialismo el que establece una máquina de producir barbarie, esa misma barbarie que dice venir a eliminar. Como el aparato colonial es bestial, se emplea desde un doble vínculo: por un lado, genera la destrucción de las personas colonizadas, de sus economías y formas de vida produciendo un disciplinamiento de los cuerpos y el derrame de sangre en la subjetividad colonizada; por otro lado, produce el “ensalvajamiento” de la Europa colonizadora y la “bestialización del colonizador”. En definitiva, el colonialismo “cosifica” al colonizado y “deshumaniza” al colonizador (Cesaire, 2006 [1950]).

Cesaire analiza a Hitler y explicita que como el dispositivo de barbarie opera desde un doble vínculo, el nazismo no es una desviación ni un equívoco sino la expresión propia del colonialismo vuelto sobre sí, es decir que resulta de la aplicación en Europa de los métodos colonialistas que hasta ahora sólo afectaban a los no-europeos (Cesaire, 2006 [1950]).

A partir de estos análisis Maldonado-Torres establece tres tipos de diferencias del ser: (1) la diferencia trans-ontológica, que refiere a la diferencia entre el ser y lo que está más allá del ser; (2) la diferencia ontológica, esto es, la diferencia entre el ser y los entes (la que establece Heidegger); y (3) la diferencia ontológica colonial o sub-ontológica que remite a la diferencia que se instaura entre el ser y lo que está debajo del ser (el cual está marcado como dispensable) (Maldonado-Torres, 2007: 146).

La diferencia ontológica colonial refiere a aquella dimensión de la diferencia colonial que es producto de la colonialidad del ser y a la cual se le ha negado potencial epistémico y no se le reconoce alcance global. Se busca, de esta manera, hacer oír la voz de una subjetividad que grita su singular perspectiva, la de la “herida colonial”, la de los desheredados, quienes inscriben su palabra desde la zona de no-ser, desde el lado oscuro de la modernidad, es decir desde la colonialidad, que son centro de otras memorias, de otras experiencias y son, por lo tanto, la expresión de otras formas de la subjetividad que se afirman desde la diferencia colonial; pero no para cerrarse en ella, sino con el fin de trascenderla (Mignolo, 2007).

Esta diferencia ontológica colonial queda claramente plasmada en el mural analizado en este capítulo, ya que muestra como a las poblaciones indígenas -representantes de la barbarie- consideradas un obstáculo para la modernización, se les ha negado la “humanidad”. Son vistas como poblaciones que no tienen “ser” (Dasein), que son sub-humanas, inferiores y, por tanto, resulta legítimo esclavizarlas, quitarles sus tierras, hacerles la guerra o simplemente asesinarlas impunemente.

Al llegar a este punto podría decir que esta narrativa pública que plantea la obra construye un discurso relativo al pasado colonial de los pueblos originarios que lejos de orientarse a preservar sus culturas, historias, memorias, y a reparar los daños infligidos a su población los representan como los vencidos y que forman parte de una cadena evolutiva, como una especie de Argentina antigua que ya quedó en el pasado. La nación se presenta blanca y al estilo europeo. En la imagen no se evidencia una política genocida estatal sino una evolución natural como de un “estado primitivo” a la concreción de la ocupación del “desierto” por medio de la inmigración europea.

Estas imágenes estigmatizantes los desproveen de voz y de representación en los espacios de toma de decisiones. Al asociarlos con el pasado oponiéndolos al progreso niegan su presencia actual, los invisibilizan. Una forma de objetivación de estas políticas es la omisión sistemática de sus demandas en defensa de sus territorios, que históricamente ha sido una de sus principales reivindicaciones (Loeza Reyes, 2015).

Otra de las cuestiones a resaltar en el mural es cómo aparece representado el territorio. La barda está texturada con colores que van desde el amarillo, rosado, marrones y negro; son colores desérticos en donde no aparece casi el color verde. Es decir, se describe a la Patagonia como un viejo desierto con tierras infértiles, en donde los pueblos originarios son un obstáculo para el progreso, sinónimo de atraso económico, contraponiéndolo con el valle productivo de la fruticultura en manos de los inmigrantes europeos. De esta manera se legitiman las campañas de expropiación de los territorios ocupados por los pueblos originarios y las distintas formas de violencias instaladas sobre los pueblos originarios⁴².

En síntesis, la colonialidad del poder con su retórica de la modernidad, legitimó, por tanto, la construcción de una historia de la civilización como trayectoria, que parte de un estado primitivo de naturaleza y culmina en Europa. Esta centralidad histórica de Europa (eurocentrismo) distorsiona la representación del otro, pero sobre todo, altera la autocomprensión de sí mismo. La sociedad liberal se convierte, así, no sólo en el modelo al que deben aspirar el resto de las sociedades, sino en el único futuro posible para todas las otras culturas o pueblos (Gómez-Quintero, 2010). La estructuración del cuadro no es casual. El hecho de que la comunidad nativa se encuentre a la izquierda y los inmigrantes a la derecha responde a la perspectiva evolucionista y a una concepción de tiempo unilineal y de avance

⁴² Algo similar plantea Nagy (2013) a partir del análisis de programas de estudio, textos escolares, y representaciones cartográficas que muestran a la Patagonia como un “desierto” con la necesidad de conquistarla para su desarrollo.

unidireccional de la historia humana que relega a los pueblos originarios a la clase de razas o sociedades inferiores destinadas a desaparecer. Lo nativo se relaciona al retraso, la sociedad evoluciona y progresa hacia y con lo europeo. Muestra a los inmigrantes como portadores de la modernidad con su actitud corporal expresan “esto es lo que traemos”: orden, desarrollo, claridad, progreso. “Surge la idea del estado de naturaleza como punto de partida del curso civilizatorio cuya culminación es la civilización europea” (Quijano, 2000).

En el capítulo siguiente voy a profundizar en la cuestión del progreso ligado al concepto “desarrollo” a partir del análisis, tanto de un mural que está pintado a continuación de la obra analizada en este capítulo como de una escultura de la manzana ubicada a pocas cuadras de la Terminal de ómnibus.

Capítulo 3

LA ESCULTURA, EL MURAL Y LA “INVENCIÓN DEL DESARROLLO”

“Luego de observar detenidamente la pintura que representa el valle, decido focalizar mi atención en el mural que se encuentra a la derecha de la misma.

Esta obra mide un metro de ancho por un metro ochenta de alto. Al igual que la anterior, está pintada con acrílicos y tiene como soporte azulejos blancos. Aquí se representa al territorio denominado Patagonia Argentina -al estilo mapa temático- con sus delimitaciones políticas provinciales y las actividades económicas que se realizan en cada lugar. Aparecen además algunos animales y plantas características de la región. También están presentes en la imagen las Islas Malvinas.

En la zona del cordón cordillerano se ven diferentes árboles y montañas y en la zona de la costa se observa el agua representada con distintos tonos de azules.

En el territorio perteneciente a la provincia de Neuquén hay varias torres de extracción de petróleo y gas. Se ve un gran volcán que por su ubicación es el volcán Domuyo. En la zona de cordillera se observan araucarias y un huemul. Hay una persona muy desdibujada que sostiene con sus manos platería mapuche y delante de la misma aparece una simbología de la cultura originaria. Se ven manzanas y peras sueltas. En el límite con Río Negro se ve un dinosaurio junto a un río, se esboza una represa con una torre de alta tensión que puede ser la represa hidroeléctrica El Chocón. Atrás del dinosaurio aparece nuevamente una torre de extracción de petróleo.

Al sur de la provincia en el límite con Río Negro hay un hombre bajando de la montaña. Dos casas de grandes dimensiones a la orilla del lago Nahuel Huapi y un hombre pescando.

En la provincia de la Pampa se observan varias torres de extracción de petróleo y gas, un lago con un barco velero adentro. Manzanas y peras sueltas y tres vacas debajo de un árbol.

En el sector que pertenece a la provincia de Río Negro se observan plantas de peras y manzanas, álamos. Un hombre está remando sobre el río. Hay ovejas distribuidas por distintos lugares. En la costa hay un hombre pescando, dos lobos marinos y manzanas.

Luego se ven escaleras características de las playas de las Grutas que bajan al mar. En la orilla del mar se observa sombrillas, baldecitos. En el agua hay un barco pesquero.

Sobre el centro de la provincia se ve una mujer sentada frente a un telar mapuche mirando para arriba concentrada en su actividad y detrás –sin ella percatarse- en dirección al telar y a la mujer viene avanzando un tren.

En la zona de Chubut se observan muchas coníferas en la cordillera, algunas casas y alguien bajando de la montaña en esquí.

Se observa en Gastre un símbolo de zona no nuclear. Hay ovejas repartidas en varios sectores del territorio. En la costa se ven pingüinos, lobos marinos y en el agua ballenas y barcos. Al límite con Santa Cruz se observa un gran poblado que puede ser Comodoro. Se observan máquinas eólicas, y varias torres de extracción de petróleo y gas.

En Santa Cruz se observan varias torres de extracción de petróleo y gas. En la cordillera hay varias coníferas y un hombre pescando en un río. Hay ovejas en diferentes lugares de la provincia. Hay un sector que parecería que son fósiles. En la costa hay pingüinos, lobos marinos, una gaviota y en el mar barcos pesqueros. Más al sur se observan los glaciales y un poblado que puede ser Río Gallegos.

En Tierra del Fuego se observan ovejas, pingüinos y en el mar ballenas y un barco pesquero.

Fuera del territorio patagónico, en la parte blanca aparecen de manera dispersa algunos símbolos de pueblos originarios.



Figura 7. Mural de la Patagonia. Pared interna en la Terminal de Ómnibus. Fotografía gentileza de Sandra Polo.

Me dispongo a continuar mi recorrido por la localidad, salgo de la Terminal, camino una cuadra y llego nuevamente a la avenida Roca. Por dicha avenida me dirijo rumbo al centro de la ciudad, camino nueve cuerdas y me encuentro con una rotonda. En el centro de la misma se encuentra una escultura de grandes dimensiones que representa una manzana que está dentro de una fuente de agua. Alrededor de la fuente hay césped y el límite de la rotonda está delimitado por una reja baja con arbustos que acompañan la reja.

Hay dos accesos a la fuente que son como dos callecitas que tienen asientos realizados de cemento y también se observan cestos de basura de madera.

La escultura de la manzana mide seis metros y medio de largo por seis metros de diámetro. El material con el que está realizada es de acero inoxidable.

La base tiene forma de flor de donde salen dos líneas gruesas que van subiendo y envolviendo a lo que sería el núcleo central de la manzana. Desde la fuente de agua y en ambos lados de la manzana salen dos chorros de agua que por las noches se iluminan con luces verdes representando los álamos de las chacras y la manzana está iluminada de rojo.” (Libreta de campo, Abril 2017)



Figura 8. Escultura de la Manzana. Fuente:
<https://www.welcomeargentina.com/generalroca/fiesta-nacional-manzana.html>

Para realizar el análisis de las obras voy a incorporar en primer lugar lo expuesto por las autoridades municipales -en su página web oficial- con respecto a la escultura de la manzana:

“Monumento a la Producción: Una de las fotos que cualquier visitante no puede dejar de llevarse como recuerdo de su paso por Roca, es la del Monumento a la Producción. También conocido como “Monumento a la Manzana”, este homenaje a la principal actividad económica de la región está emplazado en la rotonda de Avenida Roca y Paseo del Canalito.

Si bien la escultura representa una manzana, en ella confluyen varias ideas. La base idealiza la flor, y de ella se desprenden dos brazos que se alzan al cielo para dar forma a la manzana, la fuente con chorros de agua terminan de darle un majestuoso marco a esta obra que también hace alusión al desarrollo y el crecimiento del Alto Valle del Río Negro”. (Extraído de: <https://www.generalroca.gov.ar/turismo-urbano>)⁴³.

Luego de observar detenidamente estas dos expresiones visuales: el mural de la Patagonia y la escultura de la manzana, y de leer el texto de la página web municipal puedo plantear algunas cuestiones.

En primer lugar evidencio en las obras el claro protagonismo dado a las actividades económicas que se realizan en la región.

En segundo lugar percibo la naturalización y el interés por parte de las autoridades municipales de exaltar el “desarrollo” económico ligado al crecimiento a partir de formas capitalistas de producción destacándose especialmente el modelo extractivo.

A partir de estos planteamientos y desde los aportes de los pensadores decoloniales pretendo revelar –parafraseando a Arturo Escobar- “la invención del desarrollo” como fenómeno intrínseco a la modernidad que tiene como trasfondo legitimador la colonialidad del saber.

La perspectiva de la colonialidad del saber me permite situar y comprender geopolíticamente “la invención del desarrollo” como discurso de poder y dominación avalado por las ciencias; por su parte, que en estos espacios públicos se ponderen las actividades económicas relacionadas al extractivismo me lleva a reflexionar teóricamente acerca de la visión hegemónica occidental e instrumental de la naturaleza como mercancía o proveedora de materias primas invisibilizando y subordinando otras cosmovisiones.

⁴³ La información fue obtenida de dicha página web en Noviembre de 2016.



Figura9. Plano de la ciudad de General Roca. Ubicación y recorrido desde la Terminal de colectivos hasta el Monumento de la Manzana. Fuente: Google Maps. Fecha: 15/03/17. En línea: <https://www.google.com.ar/maps/@-39.0373632,-67.5816062,15z>

LOS ESTUDIOS DECOLONIALES Y LA INVENCION DEL DESARROLLO

A partir del análisis de las obras —el mural y la escultura de la manzana- en estos espacios públicos puedo advertir que el Estado decide continuar enalteciendo las premisas de la modernidad ahora enfocadas en la lógica del desarrollo económico capitalista.

Si en el mural analizado en el capítulo dos se exhibía la evolución hacia la ‘civilización’ por medio de las instituciones y formas modernas, en este mural y en la escultura de la manzana -siguiendo con esta suerte de línea evolutiva- se muestra la necesidad de enfocarse en el crecimiento económico y el desarrollo. Es decir, presenta la urgencia de incorporar a las sociedades locales a un modelo donde el progreso económico, el crecimiento y el desarrollo sean “modernos”. Para ello se requiere transformar ese “desierto patagónico” en un lugar de

producción y crecimiento económico que comienza con los inmigrantes europeos creadores del valle productivo frutícola para avanzar sobre otros territorios en base a un modelo extractivo.

Gudynas (2013) explica que el extractivismo es un tipo particular de extracción de recursos de la Naturaleza. El autor afirma que existen al menos dos modalidades de interacción con el entorno: en algunos casos las modificaciones sobre la naturaleza son acotadas ya que no se alteran muchos elementos de la misma; en el mural podemos observar por ejemplo el hombre que está pescando, una persona que está disfrutando de correr por la montaña, la creación de objetos mapuches realizados con plata y la mujer que está tejiendo. En otros casos sucede una extracción de recursos naturales que implican mayores impactos e incluso generan daños muy graves sobre la naturaleza y los seres que habitan en ella. Dentro de esta modalidad se encuentra el extractivismo, al cual Gudynas define como "...un tipo de extracción de recursos naturales, en gran volumen o alta intensidad, y que están orientados esencialmente a ser exportados como materias primas sin procesar, o con un procesamiento mínimo" (Gudynas, 2013: 4). Es decir, se trata de la extracción de materias primas y recursos naturales asociados a los procesos de globalización. Si bien este modelo remite originalmente a la extracción de minerales – reforzado recientemente por la minería a cielo abierto-, dentro de las actividades extractivas se incluyen también hidrocarburos, pesqueras, cierto tipo de agricultura ligada al monocultivo y al "agronegocio". Gudynas (2013) considera al turismo de masas como una forma de extractivismo ya que se genera un fuerte impacto en las comunidades y la naturaleza (ingresos masivos de visitantes, utilización de las infraestructuras, generación de residuos, etc.).

Todas las actividades descritas anteriormente están promocionadas en el mural de la Patagonia; el caso de la escultura de la manzana que representa la actividad frutícola del valle de Río Negro, la misma también entraría en esta categoría, según la definición del autor.

Estas narrativas públicas -manifestadas en las expresiones visuales estudiadas- que hacen referencia a la necesidad incuestionable del desarrollo y el crecimiento económico como utopías a alcanzar y que operan de salvataje a todas las cuestiones relacionadas a la población han estado aferradas en los discursos y prácticas de los Estados-nación denominados del "Tercer mundo" (Escobar, 2007).

Arturo Escobar (2007) explica que el inicio y consolidación del discurso y la estrategia del desarrollo se pueden encontrar desde mediados del siglo veinte como un recetario propiciado por los países industrializados para resolver todos los problemas del "Tercer Mundo". El desarrollo, según la óptica de aquellos países, resolvería grandes problemáticas

como la pobreza, la exclusión, las injusticias, las desigualdades sociales y regionales y también la seguridad nacional. Desde entonces, y sobre todo después de la Segunda Guerra Mundial, la política y praxis del desarrollo con sus variantes han estado presentes en las sociedades y países periféricos del sistema mundo moderno.

Sin embargo, Escobar (2007) asevera que cuando enfrentamos una crisis planetaria, social, económica y ecológica tan grave, podemos advertir que tantos años de incorporación de fórmulas impuestas externamente a los países “subdesarrollados” no lograron cumplir las promesas del discurso del desarrollo.

Desde la perspectiva decolonial se concibe al desarrollo como discurso y praxis de poder y dominación inventado por los países ricos que tuvo nocivas consecuencias económicas, políticas, ecológicas, sociales, culturales y materiales en las sociedades implementadas y que sólo beneficiaron a sus creadores. Escobar (2007) explica que el desarrollo como proceso de salvación orquestado en el siglo veinte por las sociedades dominantes era en realidad una nueva estrategia de control de países y recursos.

Esta política desarrollista impulsa un despliegue de actividades extractivas de bienes naturales que requiere de saberes científicos ligados a los avances tecnológicos. Es así que observamos en el mural la presencia y promoción de diferentes maquinarias de extracción de petróleo y gas, represa hidroeléctrica, barcos pesqueros, tren, etc.

Ahora bien, en este mismo afán por el desarrollo se percibe en la obra un “desplazamiento” de otros tipos de entendimientos, saberes y cosmovisiones que se refleja en la pintura; por un lado con la presencia de los símbolos de pueblos originarios colocados en la parte blanca del mural que queda por fuera del territorio patagónico. Y por otro lado, dentro del territorio observamos un tren a punto de pasar por encima de una mujer que está frente a su telar mapuche.

Es decir que el discurso del desarrollo –sostenido por postulados sociales modernos- genera una validación de ciertos tipos de conocimientos sociales y tecnológicos -ligado a los avances científicos, la planificación y control de sociedades y recursos- y al mismo tiempo silencia, invalida, folkloriza o “saca del mapa” otros conocimientos considerados pre-científicos o no-saberes y que incluso se identifican como obstáculos para ese desarrollo.

Para vislumbrar esta racionalidad por la cual, por un lado, se validan los conocimientos postulados por las sociedades modernas y, por el otro, se desacredita la producción intelectual de sujetos subalternizados es necesario abordar la perspectiva de la colonialidad del saber.

A partir de allí podremos comprender los sentidos e implicancias que la noción de “desarrollo” -como una invención histórica, un discurso de poder y dominación- encarnó en la vida de las personas que habitan los países periféricos del sistema mundo moderno.

LA COLONIALIDAD DEL SABER

Como ya especificué, las condiciones de existencia de la colonialidad del poder están ligadas a la producción y circulación de un discurso que la legitime.

La colonización externa e interna impuesta sobre vastas sociedades trajo consigo no sólo un proceso complejo de dominación, sino que el mismo proceso fue amparado por un marco categorial epistémico sobre el que se fue cuestionando la validez de producción de conocimientos que no tengan como ejes los postulados propios de las sociedades modernas. La colonialidad como patrón de poder de la modernidad no sólo estaría vinculada a la dominación material violenta, sino también a la violencia epistémica (vinculada con los saberes y con la producción de subjetividades), es decir, la colonialidad intervendría en el sostenimiento de las relaciones geopolíticas asimétricas de poder/ saber (Lander, 2000).

En ese contexto de colonialidad las personas dominadas son sometidas a la hegemonía de epistemologías eurocentradas que generan la colonialidad del saber. Esto reside en la imposición de saberes procedentes de la metrópoli y la desvalorización de los conocimientos de los pueblos sometidos considerados como “subdesarrollados” y “primitivos”, situando la cultura moderno-occidental como ejemplo de civilización y progreso (Castro-Gómez, 2000).

La colonialidad del saber es un constructo teórico que nos ayuda a entender la dinámica de la colonialidad como eje estructurador de las relaciones sociales que han permitido el dominio de occidente sobre el resto del mundo.

Las y los pensadores decoloniales (Castro- Gómez, 2007; de Sousa Santos, 2009, 2010; Dussel, 2000; Grosfoguel, 2007; Lander, 2000; Mignolo, 2006; Quijano, 2007; Walsh, 2007) que resaltan esta dimensión epistémica de la colonialidad del poder muestran al eurocentrismo como una práctica según la cual se determina aquello que puede ser considerado conocimiento verdadero desacreditando la producción intelectual procedente de otros espacios dentro de la geopolítica del conocimiento (Aguerre, 2011).

En este sentido el eurocentrismo opera como un locus epistémico desde el cual se instaaura un modelo de conocimiento que por un lado, universaliza la experiencia local europea como modelo normativo a seguir, y por otro lado, designa sus dispositivos de conocimiento como los únicamente válidos (Mignolo, 2006).

Walsh expresa que la colonialidad del saber "...no sólo estableció el eurocentrismo como perspectiva única de conocimiento, sino que al mismo tiempo, descartó por completo la producción intelectual indígena y afro como 'conocimiento' y, consecuentemente, su capacidad intelectual" (Walsh, 2007b: 104).

Acorde con estas ideas, Mignolo (2002) refiere con la colonialidad del saber a la descalificación de todas las formas de conocimiento ajenas a la cosmología occidental moderna, constituida por el binomio teología/ ciencia y arraigada en el saber establecido en las universidades europeas.

Por lo tanto, la colonialidad del saber consistiría en una especie de arrogancia epistémica por quienes se autodenominan modernos y dueños de los medios correctos de acceso a la verdad (sea ésta teológica o secularizada) y, por ello presumen que pueden operar sobre el mundo natural o social según sus propias necesidades e intereses. Otros conocimientos, en general vinculados a sociedades no europeas, son desechados, menospreciados e inferiorizados o apropiados por los aparatos de producción del conocimiento teológico, filosófico y científico europeos (Restrepo y Rojas, 2010). Esta naturalización de la colonialidad del saber queda plasmada en el mural en cuanto promociona un modelo de estar en el mundo que valida los conocimientos científicos-tecnológicos ligados al extractivismo y desprecia y folkloriza saberes como la construcción de la platería mapuche o el telar y excluye la simbología que representa la cosmovisión ancestral.

Boaventura de Sousa Santos (2010) habla de epistemicidio para referirse a la supresión de conocimientos propios de los pueblos oprimidos por el colonialismo europeo –y luego norteamericano-, como así también la exclusión de sus prácticas sociales. Es decir que a través de un corpus de saberes socialmente legitimados por el pensamiento hegemónico se instituye una forma única de realidad que opera como base epistémica de legitimación de prácticas de índole racista y colonial.

Ante la naturalización de esta forma de percibir el mundo, Edgardo Lander (2000) expresa que para encontrar una alternativa a la conformación desigual y excluyente del mundo actual es necesario deconstruir desde las ciencias sociales el carácter universal y natural de la

sociedad capitalista - liberal. Esto requiere de un cuestionamiento de las pretensiones de objetividad y neutralidad de los principales instrumentos de naturalización y legitimación de este orden social: el conjunto de saberes que conocemos globalmente como ciencias sociales.

El autor revela que los saberes modernos poseen una eficacia naturalizadora que se explica a partir de dos dimensiones. Estas dimensiones tienen orígenes históricos diferentes pero adquieren su actual potencia por su estrecha relación. La primera dimensión remite a las sucesivas separaciones o particiones del mundo de lo "real" que se dan históricamente en la sociedad occidental y las maneras como se va construyendo el conocimiento sobre las bases de este proceso (Dios/ humano – humano/ naturaleza – cuerpo/ mente – razón/ mundo - población general/ expertos)⁴⁴. La segunda dimensión hace referencia a la manera como se articulan los saberes modernos con la organización del poder, especialmente las relaciones coloniales/ imperiales de poder propias del mundo moderno (Lander, 2000). Estas dos dimensiones sirven de sustento sólido a una construcción discursiva naturalizadora de las ciencias sociales o saberes sociales modernos.

Así las operaciones cognitivas ligadas a dichos saberes son: a) el ejercicio de separar o partir lo "real" (dualismo); b) el ejercicio de dividir los componentes del mundo en unidades aisladas negando sus relaciones (atomismo) e imposibilitando el abordaje en términos de totalidad histórico-social; c) el ejercicio de convertir la diferencias en jerarquías, y entre otros, el ejercicio de naturalizar aquellas representaciones (Quintero y Petz, 2009).

Estas formas hegemónicas de percibir el mundo quedan manifestadas en el mural, es así como observamos en el mapa de la Patagonia, elementos aislados: manzanas, peras, vacas, máquinas de gas y petróleo, ballena, etc. que se presentan como "productos" acabados para "aprovechar", perdiendo de vista todas las interrelaciones y las relaciones de poder que allí se ponen en juego. Por otro lado, en el mural se presenta una jerarquización de conocimientos ya que los símbolos de la cosmovisión indígenas están desplazados por fuera del territorio patagónico. Lo mismo sucede con la escultura de la manzana que aparece solitaria, atomizada representando para las autoridades municipales la actividad económica principal del valle de Río Negro. Esta obra no deja en evidencia el lugar periférico que ocupamos dentro del sistema mundo-moderno-capitalista, ni las desigualdades humanas que se producen dentro del sistema productivo del circuito de la manzana. Omite también los daños ambientales y humanos que produce esta actividad extractiva.

⁴⁴ Algunas cuestiones ya fueron vistas en los capítulos anteriores. Para profundizar en la temática de las ciencias sociales y eurocentrismo ver Lander, 2000, Castro Gomez, 2005.

Además, estas operaciones cognitivas son asistidas por una serie de dispositivos que reproducen la colonialidad del saber como el control de la producción científica bajo el criterio meritocrático-cuantificable, o sea objetivo y universal, la jerarquización de los circuitos de distribución de los textos científicos vinculada a los locus de enunciación privilegiados y el carácter monolítico de las instituciones universitarias (Quintero y Petz, 2009).

Lander reconoce que una de las consecuencias más notables de la colonialidad del saber en tanto dispositivo de control de conocimiento fue la creación de universidades. Es decir, el establecimiento de instituciones que permitieran la vigilancia sobre el conocimiento y crearan legitimidad alrededor del mismo. El eurocentrismo traspasa el discurso para transformarse en una institución visible que con los años ha ido mutando. Si en el colonialismo el silenciamiento de saberes estaba argumentado por el color de la piel, hoy se expresa de formas más sutiles pero no por eso menos racistas. Los conocimientos subalternos se descalifican hoy –considerándolos como provincialistas o míticos- bajo la premisa del saber científico, saber presuntamente objetivo, neutral, y deslocalizado (Lander 2000).

El tipo de racionalidad ‘moderna’ de las ciencias al ser esencialmente funcional al capitalismo, se identifica por dividir, categorizar, y dicotomizar a los entes que estudia, para poder organizarlos e instrumentalizarlos. A esta racionalidad, son inherentes ciertas omisiones de tipo ideológico, que inciden en las identificaciones de las necesidades y los sujetos con los que la ciencia históricamente interviene. Esta misma lógica occidental, que categoriza y clasifica relaciones no logra mostrar el entramado de vulnerabilidad y complejidad que traspasan a las personas (Lugones, 2011). Se pierde de vista, por ejemplo, la posibilidad de pensar las diferencias/ privilegios de género de un sujeto en un plano de interseccionalidad⁴⁵, es decir donde se entrecruzan con otras diferencias/ privilegios de raza y clase que atraviesan a un sujeto (Grosfoguel, 2011). Se tiende a abstraer y analizar por separado cada manifestación de la vulnerabilidad perdiendo de vista la complejidad.

Es importante señalar que el contexto histórico-cultural en donde se constituyen las disciplinas de las ciencias sociales está enmarcado por la consolidación del capitalismo y la sociedad liberal del mercado. El proceso que concluyó en la consolidación de las relaciones de producción capitalistas y el modelo liberal -hasta que éstas alcanzaron el carácter de las formas

⁴⁵ El término fue acuñado por la feminista Kimberlé Crenshaw en 1989. La interseccionalidad es una categoría analítica que permite identificar de qué manera la intersección de las estructuras sociales (género, sexualidad, raza, nacionalidad, clase, dis-capacidad) produce situaciones de discriminación complejas que se mantienen y reproducen tanto en el nivel estructural, como político y discursivo. La interseccionalidad permite desvelar los efectos indeseados de exclusión social reproducidos y reforzados por el derecho y las políticas públicas (La Barbera, 2016).

naturales de la vida social- tuvo paralelamente una dimensión colonial/ imperial de conquista y/ o sometimiento de otros territorios y continentes por parte de las potencias europeas (Lander, 2000).

Las ciencias sociales tienen como fundamento las nuevas condiciones que se crean cuando el modelo liberal de organización de la propiedad, del trabajo y del tiempo dejan de aparecer como una modalidad civilizatoria en pugna con otras y adquiere su carácter hegemónico (Lander, 2000).

La cosmovisión de ese momento que permearía a las ciencias sociales está articulada con la idea de modernidad que tiene cuatro dimensiones: la idea del progreso (que jerarquiza a los pueblos), la naturalización de la sociedad liberal - capitalista, la naturalización de las diversas separaciones propias de esta sociedad y la superioridad del saber científico sobre otro saber. Estas características quedan inmersas en la constitución histórica de las disciplinas científicas de dos maneras: el meta -relato y las formas de producir conocimiento (Lander, 2000).

El meta-relato universal es la narrativa asociada a la idea de progreso, en la cual todas las culturas van desde lo primitivo o tradicional hacia lo moderno⁴⁶. Es decir, que hay una construcción eurocéntrica que piensa y organiza la totalidad del tiempo, el espacio y a toda la humanidad a partir de su propia experiencia. El meta-relato funciona como dispositivo de conocimiento colonial e imperial: transforma una forma de ser de la sociedad en la forma “normal” y universal (Lander, 2000).

Y por otro lado, el autor explica que por el carácter universal de la experiencia histórica europea, las formas de conocimiento desplegadas para la comprensión de esa sociedad pasan a ser las únicas formas válidas, objetivas, universales del conocimiento. Las categorías, conceptos y perspectivas se constituyen no sólo en categorías universales para el análisis de cualquier realidad, sino en proposiciones normativas que determinan el deber ser para todos los pueblos del mundo. De esta manera, se ha abordado el estudio de diferentes sociedades y pueblos no-europeos desde la experiencia y las categorías europeas, negando, subordinando o extirpando toda experiencia cultural distinta que no correspondiera con el deber ser. “Estos saberes se convierten así en los patrones a partir de los cuales se pueden analizar y detectar las carencias, los atrasos, los frenos e impactos perversos que se dan como producto de lo primitivo o lo tradicional en todas las otras sociedades” (Lander, 2000: 9).

⁴⁶ Este aspecto fue desarrollado en el capítulo dos.

Como ya especificué en el primer capítulo, uno de los ejes estructurales de ese patrón de poder es la clasificación y jerarquización social del mundo en base a la idea de raza a partir de una supuesta diferencia biológica que ubicaba a los unos en situación natural de inferioridad respecto de los otros.

De esta manera, las ciencias sociales han servido como legitimadoras en el establecimiento de esta hegemonía de la sociedad occidental que claramente se visualiza en el mural que silencia los conocimientos ancestrales y magnifica los tecnológicos científicos modernos. “Las sociedades occidentales modernas constituyen la imagen de futuro para el resto del mundo, el modo de vida al cual éste llegaría naturalmente si no fuese por los obstáculos representados por su composición racial inadecuada, su cultura arcaica o tradicional, sus prejuicios mágico religiosos” (Lander, 2000, 10).

LA HYBRIS DEL PUNTO CERO Y LA EGO-POLÍTICA DEL CONOCIMIENTO

Como mencioné en el capítulo previo, Castro Gómez (2007) expresa que la colonialidad del saber obedece a un modelo epistemológico que se expandió por la modernidad occidental desde el siglo XVI, al que denominó “hybris del punto cero”.

Este patrón de conocimiento genera un quiebre en la visión del mundo que venía funcionando en todas las culturas hasta el momento: la visión orgánica del universo (Castro Gómez, 2007). Dentro de esta perspectiva orgánica, la persona es una con la naturaleza y el conocimiento, lo que involucra una conexión profunda entre la vida práctica y el saber. Esta percepción orgánica del mundo se hace visible en el mural de la Patagonia en los símbolos pertenecientes a las comunidades pre-existentes al Estado-nación que están dibujados por fuera del territorio patagónico. El significado de esta simbología es desconocida por la mayoría de la población, ya que -como vengo analizando- ha sido desplazada por la perspectiva moderna.

La perspectiva que devino con el desarrollo del capitalismo mundial y la modernidad desplegó una visión analítica del mundo. Para este enfoque, el ser humano accede al conocimiento por medio de su separación de la naturaleza.

Esta presumida superioridad epistémica que subestima o anula las formas de concebir y producir conocimientos diferentes está justificada por su pretensión de objetividad, neutralidad

y universalidad: “Los paradigmas hegemónicos eurocéntricos que han configurado la filosofía y las ciencias occidentales en el ‘sistema mundo moderno/ colonial capitalista/ patriarcal’ durante los últimos 500 años asumen un punto de vista universalista, neutral y objetivo” (Grosfoguel, 2006: 21). La neutralidad y objetividad suponen un conocimiento donde el sujeto toma distancia de sí para generar un conocimiento ‘no contaminado’ por el contexto, sus intereses y particularidades. Esta capacidad de abstraerse de los condicionamientos espacio-temporales y situarse en un lugar neutro de observación - valoración es condición de posibilidad para generar un conocimiento válido, un conocimiento con pretensión de validez universal (Grosfoguel, 2006).

A esta ilusión occidental de que puede existir la producción de conocimiento de un sujeto sin determinaciones de ninguna índole, Grosfoguel (2006) la denomina ‘ego-política del conocimiento’. La filosofía convencional y las ciencias positivistas son manifestaciones de la ego-política del conocimiento.

La ego-política del conocimiento pretende borrar la vinculación entre la ubicación epistémica de la persona generadora de conocimiento, el conocimiento creado y sus articulaciones con procesos de dominación, explotación y sujeción.

Contra esta pretensión, desde la perspectiva decolonial se reconoce que todo conocimiento es un conocimiento situado histórica y geopolíticamente por eso se habla de la cuerpo-política y de la geo-política del conocimiento.

Grosfoguel (2006) revela que en tanto todo conocimiento es situado y que esta situacionalidad confronta relaciones de poder asentadas en el cuerpo de la persona, debemos hablar de cuerpo-política del conocimiento: “...siempre hablamos desde un lugar en particular en las estructuras de poder. Nadie escapa a la clase, lo sexual, el género, lo espiritual, lo lingüístico, lo geográfico y las jerarquías raciales del ‘sistema mundo moderno/ colonial capitalista/ patriarcal’ ” (Grosfoguel, 2006: 21).

La cuerpo-política remite entonces, a las inscripciones de relaciones de poder en la dimensión corporal, o sea cómo se encarnan en cuerpos concretos.

La geo-política del conocimiento hace referencia a que el conocimiento está enmarcado geo-históricamente, o sea, influenciado por las localizaciones específicas que constituyen las condiciones mismas de existencia y enunciación del sujeto cognoscente (Mignolo, 2002).

Es decir, la geo-política del conocimiento refiere a las inscripciones de relaciones de poder en lugares geográficos en el contexto del sistema mundo.

Queda claro que estas dos nociones; la cuerpo-política como la geo-política del conocimiento dejan en evidencia que siempre hay una ubicación geo-histórica y corporal en la producción y apropiación del conocimiento.

Los pensadores decoloniales hablan de locus de enunciación que es “la ubicación geopolítica y cuerpo-política del sujeto que habla” (Grosfoguel, 2006: 22) por lo tanto, cuestionan la noción de la ciencia y la filosofía occidental⁴⁷ de la ego-política con sus pretensiones de universalidad y su arrogancia epistémica hacia otras formas de conocimiento.

Es así, que el vínculo entre conocimiento y política pasa por inscripciones en los cuerpos y la geografía del sistema mundo moderno/ colonial: “...todos los conocimientos están ubicados epistémicamente en el lado dominante o subalterno de las relaciones de poder y que esto tiene que ver con la geo y la cuerpo política del conocimiento. La neutralidad y objetividad descorporadas y deslocalizadas de la ego-política del conocimiento es un mito occidental” (Grosfoguel, 2006: 22).

En esta misma línea, Boaventura de Sousa Santos (2010) sostiene que el pensamiento occidental es un *pensamiento abismal*. El autor define al pensamiento abismal como “un sistema de distinciones visibles e invisibles, las invisibles constituyen el fundamento de las visibles. Las distinciones invisibles son establecidas a través de líneas radicales que dividen la realidad social en dos universos, el universo de “este lado de la línea” y el universo del “otro lado de la línea”” (de Sousa Santos, 2010:11).

La particularidad del pensamiento abismal es la imposibilidad de la co-presencia de los dos lados de la línea. Los dos lados existen, pero no pueden estar al mismo tiempo presentes. Por eso de Sousa Santos explica que si bien las distinciones invisibles constituyen las visibles, el ‘otro lado de la línea’ desaparece como realidad, “se convierte en no existente, y de hecho es producido como no existente” (de Sousa Santos, 2010: 11). El autor pone como ejemplo a la modernidad que es un paradigma social y político fundado en la tensión entre la regulación y la emancipación. Pero esa tensión solo es posible de “este lado de la línea”, que cartográficamente comprende el norte global⁴⁸. Al Sur global, el “otro lado de la línea”, el paradigma político y social se inscribe en la tensión entre la apropiación y la violencia (de

⁴⁷ En el capítulo anterior explicaba cómo Dussel (1994) se había preguntado acerca de ese yo abstracto -del cual Descartes nunca hablaba- como si tuviera esos atributos de Dios. La conclusión del autor, -luego de situarlo geopolítica y corpopolíticamente- es que ese yo es ese “yo imperial”. Es el yo masculino, occidental, patriarcal, capitalista, militar, imperial que se ha expandido en el mundo a partir de 1492 (Dussel, 1994).

⁴⁸ Es necesario aclarar que el norte y sur global va más allá de la ubicación cartografía, es una posicionalidad con respecto al poder (Grosfoguel, 2007). Es decir que el «sur global» aparece acá no como parte de lo geográfico, sino como una posicionalidad en relaciones de poder y dominación de «occidente» sobre el mundo «no-occidental».

Sousa Santos, 2010). Los espacios coloniales eran zonas sin garantías civiles, territorios en donde el derecho vigente en Occidente queda suprimido: “lo colonial es el estado de naturaleza donde las instituciones de la sociedad civil no tienen lugar” (de Sousa Santos, 2010: 16).

En el ámbito del conocimiento el pensamiento abismal confiere a la ciencia el monopolio sobre la verdad, menoscabando las modalidades anteriores de producción de conocimiento: la filosofía y la teología (de Sousa Santos, 2010). De acuerdo con el autor, estas tensiones visibles se alzan sobre otras invisibles, que no encuadran en ninguna de esas formas de conocimiento: los conocimientos populares, campesinos e indígenas, inscriptos en el otro lado de la línea desaparecen por su supuesta irrelevancia. Estos saberes no son concebidos como conocimientos reales sino como “creencias, opiniones, magia, idolatría, comprensiones intuitivas o subjetivas, las cuales, en la mayoría de los casos, podrían convertirse en objetos o materias primas para las investigaciones científicas” (de Sousa Santos, 2010:14).

Entonces podría decir que la colonialidad del saber se expresa a través de negar la experiencia y la producción intelectual del otro lado de la línea. Esto significa que todo conocimiento, experiencia y sentir que provenga de lugares distintos al norte global no puede ser tomado como verdadero. El conocimiento es auténtico si ha sido producido por el método científico, único método que asegura un acceso “neutral y objetivo” a la verdad, conocimiento que en su inmensa mayoría es producido en “este lado de la línea”. Esto no sólo repercute en el ámbito académico, sino que tiene consecuencias sustanciales en las relaciones de poder entre los grupos humanos.

Así es como la colonialidad del saber se compone de la justificación discursiva de la superioridad de Europa sobre el resto del mundo, y del trazo de líneas sustanciales que dividen al norte global del Sur global (de Sousa Santos, 2010).

Estas líneas abismales que define de Sousa Santos siguen identificando las sociedades actuales, dado que “la creación y la negación del otro lado de la línea son constitutivas de los principios y prácticas hegemónicas. Hoy como entonces, la imposibilidad de la co-presencia entre los dos lados de la línea se convierte en suprema” (de Sousa Santos, 2010: 19).

De tales modalidades han emanado una serie de tecnologías de sujeción y explotación de las poblaciones y regiones de la periferia colonial y postcolonial. Por eso se puede afirmar que el núcleo de la colonialidad del saber radica en el gobierno de los otros y de sí en nombre de la verdad originada por el saber experto (del teólogo, filósofo o científico) (Restrepo y Rojas, 2010).

El desarrollo como un continuo histórico de la colonialidad reproduce en las sociedades poscoloniales los valores y creencias de la modernidad occidental utilizando dispositivos tecnológicos para manipular a la naturaleza y a las poblaciones. Dichos dispositivos tecnológicos modernos quedan expuestos en el mural de la Patagonia, en el que se muestra maquinarias petrolíferas y gasíferas, el tren, barcos, represas, etc.

LA INVENCION DEL DESARROLLO

Teniendo en cuenta que el mural de la Patagonia promociona el desarrollo ligado a los avances tecnológicos y al crecimiento económico, me resulta fundamental comprender los inicios de dichos procesos. Escobar (2007) explica que en el siglo XX y después de la Segunda Guerra Mundial confluían una serie de procesos que darían el marco propicio para el surgimiento del desarrollo. Luego de dos guerras mundiales y de la catástrofe de 1929⁴⁹ se descrea en el libre mercado como garantizador de equilibrio y aparece la defensa de la intervención del Estado, la independencia jurídica y política de muchos países -antes colonias de Europa-, junto a la consolidación de los Estados-nación en todo el mundo, la reafirmación de la hegemonía capitalista (y el alejamiento de las sociedades tercermundizadas del socialismo) y la consiguiente formación de un sistema de dominación interestatal mundial (Escobar, 2007). Estados Unidos se posiciona centralmente dentro de este sistema-mundo capitalista apoyando la descolonización para reafirmar su predominio sobre las antiguas metrópolis.

Se produce a nivel mundial un proceso de mutación en la representación de la alteridad occidental y en la conformación discursiva de su dominación (Gómez Quintero, 2010).

A partir de ese contexto Estados Unidos expande una política mundial del desarrollo⁵⁰ como supuesta solución al malestar planetario por la pérdida de oportunidades de vida y las crecientes desigualdades (Escobar, 2007). Este aparato regulador resolvería problemáticas

⁴⁹ Se denomina como el Crack del 29 a la más devastadora caída del mercado de valores en la historia de la Bolsa en Estados Unidos. A partir de ese momento se inició un período de contracción económica mundial, que se dilató hasta 1940, denominado la Gran Depresión. (Alonso, Elisalde y Vázquez, 1998)

⁵⁰ El discurso emitido por el presidente de Estados Unidos Harry Truman en 1949 se considera un hito de emergencia de la noción de desarrollo. Truman anunció a todo el mundo su concepto de "trato justo". Dentro de este paquete ideado por Estados Unidos cabe destacar el punto IV que muestra la transformación histórica y relacional que va a producirse entre los distintos países, y la estructuración de un nuevo orden mundial. El punto IV remite a expresiones relacionadas al conocimiento científico y técnico como los medios a través de los cuales se podrá aumentar la producción de alimentos y aliviar el sufrimiento de los seres humanos (Escobar, 2007).

profundas del “Tercer Mundo”⁵¹ como la pobreza, las injusticias, las desigualdades sociales y regionales, la exclusión, e incluso la seguridad nacional. Para lograr superar esos problemas los países subdesarrollados deberían desarrollarse e imitar a los del “Primer Mundo”.

Según Escobar (2007) esto generó una reestructuración total de las sociedades subdesarrolladas en beneficio de las sociedades del Primer Mundo. Ese proceso de salvación fomentado por las sociedades dominantes era en verdad una nueva maniobra de control de países y recursos.

Esa maniobra constó de varias etapas. Para comenzar, se define y construye una nueva política de la pobreza que consistió básicamente en problematizarla para luego atacarla. Se convierte a los pobres en objetos de conocimiento y administración que supuso una multiplicidad de intervenciones en el nuevo campo de lo social a escala mundial (por medio de técnicas agrupadas como Trabajo social, la concepción de la vida social como problema técnico, la categorización de problemas sobre los que intervenir en la experimentación de una decidida ingeniería social, y la conceptualización de dos terceras partes del mundo como pobres). Este nuevo discurso mesiánico como lo nombra Escobar (2007), convence mucho más que cualquier discurso religioso, ya que si la pobreza radica en los bajos ingresos de la población, la solución era acrecentar los mismos a través del medio que se consideraba el único adecuado para tal fin, es decir, el crecimiento económico.

Para lograr ese crecimiento económico la solución era seguir los pasos de los países desarrollados pero bajo las condiciones dadas por estos últimos⁵².

Se despliega entonces un aparato de representación del desarrollo con tres premisas fundamentales: por un lado la necesaria presencia del capital que va a generar aumento de la producción y de la economía que deviene en bienestar social. Por otro lado, aparece la ciencia como representante de los valores de la modernidad y como último la tecnología como principal medio para lograr la tan anhelada modernidad. Es decir, que el conocimiento científico,

⁵¹ Escobar critica la hegemonía del llamado Primer Mundo en el contexto de la globalización en su ideología y praxis política, económica, cultural, social y epistémica, indicando las diferencias con el denominado Tercer Mundo pero no en el sentido de más o de menos “desarrollo”, sino en la conformación de un sistema-mundo en el que cada región cumple papeles definidos (Escobar, 2007). El autor expresa que el Tercer Mundo es una invención, no es algo objetivo que existe por sí mismo, ya que no hay países desarrollados y subdesarrollados, sino que ambos son partes inherentes de la modernidad con roles diferentes, donde la modernidad no es un proceso que supere a la colonialidad, sino que la modernidad, necesita y reproduce la colonialidad, es “su cara oculta”.

⁵² Dussel (1994) denuncia lo que llama la “falacia desarrollista”. Lo que sugiere esta falacia es que todos los países tienen que pasar por las mismas etapas que ha pasado Occidente hasta llegar a ser como Occidente, por la fuerza si es necesario. El autor ha visto desde siempre en el corazón de la modernidad esta idea de progreso, de desarrollo, de superación de lo antiguo como centrales a la modernidad.

objetivo y empírico es el que sacaría a las naciones subdesarrolladas del atraso modernizando -por medio de la tecnología- los distintos sectores de producción.

El desarrollo fue creado como la única vía posible de salvación y el Tercer Mundo – nueva designación para las antiguas sociedades colonizadas- fue considerado como incapaz de desarrollarse autónomamente. Es decir, que necesitaba direccionalidad e intervención externa para llegar a desarrollarse. En la misma línea, se considera a los pobres como carentes, incapaces y enfermos y se implantan en sus poblaciones modelos de planeación nacional, regional, sectorial. Este proceso por un lado, generó una efectiva estrategia de control de países y recursos por parte de los países ricos y por otro lado, una erosión en las capacidades de las poblaciones “pobres” para definir y regir sus propias vidas. Se produce de esta manera un tipo de subdesarrollo manejable técnica y políticamente que se multiplicó por todo el planeta. Estos nuevos dispositivos tecnológicos -que fueron aceptados mundialmente- “encajaban” a las sociedades a un modelo preexistente, del que se excluyó a la propia gente (Escobar, 2007).

Escobar (2007) explica que pronto se despliega una profesionalización del desarrollo en la cual los expertos definirán el camino a seguir. Este fenómeno derivó en un aumento considerable de fuentes de trabajo para mano de obra cualificada de las sociedades centrales. Todo este proceso fue avalado por las Ciencias Sociales, y en especial por la Antropología. Comienzan a proliferar sobre la población subdesarrollada distintos tipos de estereotipos y etiquetas, tales como “pequeños agricultores” o “mujeres embarazadas”, que comprimen la vida de una persona a un aspecto singular y la transforman en un “caso” que debe ser tratado o reformado (Escobar, 2007); producen, además, un tipo de realidad que no es verdaderamente la del campesino, mientras las culturas y luchas campesinas se hacen invisibles.

El desarrollo logró concretarse no sólo a través de la producción de discursos de los países ricos sobre los países pobres, sino también por el despliegue de un aparato que incluía las instituciones creadas en los años 1950 y 1960 desde el Banco Mundial, las universidades, el Fondo Monetario Internacional, hasta las Agencias de Desarrollo en los países del Tercer Mundo y las Agencias de Cooperación para el Desarrollo en Europa y Estados Unidos (Escobar, 2007).

Todo este proceso de invención y despliegue del aparato desarrollista cubrió la superficie de Asia, África y América Latina, supuestamente, para transformar sus economías, sus sociedades, sus culturas en economías desarrolladas, donde desarrolladas quería decir, especialmente, según el patrón de Estados Unidos.

En estos países se implanta el modelo de Estado desarrollista, sustentado por las teorías de desarrollo que revelaban que la principal responsabilidad del Estado era promover el cambio estructural, sobre todo a partir de la aceleración de la industrialización, así como la modernización en la agricultura y las infraestructuras de urbanización (Bonetto y Reyna, 2013). Esta noción de desarrollo se constituyó en un ideal fundamental dentro de los Estados-naciones subdesarrollados, en el cual, cumpliendo con los propósitos acordes a las expectativas del Occidente central, que constituían «el curso normal de evolución y progreso», se saldría del atraso y primitivismo de la periferia (Escobar, 2007). Al conceptualizar el progreso en estos términos, la estrategia del desarrollo se convirtió en el instrumento para normalizar el mundo bajo dominio del Occidente (Lander, 2000).

Escobar revela que la praxis del desarrollo afectó no sólo en el aspecto económico -en donde los pueblos vivirían la explotación y el saqueo de sus bienes naturales- sino que supuso una colonización de la realidad estableciendo los modos permisibles de ser y pensar. De esta manera, para los países de la periferia la necesidad del «desarrollo» se convirtió en el problema fundamental y el principal desafío del Estado (Escobar, 2007).

¿No pensamos aún que somos ‘pobres y subdesarrollados’, que ‘tenemos que desarrollarnos’? Esto constata la vigencia del desarrollo como forma naturalizada de soñar, de pensar, hasta de ser. Y no es para menos: la creación de África, Asia, y América Latina como ‘subdesarrollados’ ha involucrado un profundo proceso simbólico y material; a eso apuntan los críticos cuando dicen que fuimos “inventados” como subdesarrollados (Escobar, 2010: 22).

Esa colonización mental tuvo su derivado material: las sociedades no europeas fueron organizadas y transformadas sistemáticamente en base a estructuras culturales, sociales, económicas y políticas occidentales. El desarrollo generó una estructuración y jerarquización del mundo a partir de occidente.

Por lo tanto, el desarrollo se impuso como política, como economía y como discurso/ concepto desde el poder y desde la institucionalidad (Escobar, 2010).

“Primero, el hecho de que el desarrollo es un proyecto tanto económico (capitalista e imperial) como cultural. Es cultural en dos sentidos: surge de la experiencia particular de la modernidad europea; y subordina a las demás culturas y conocimientos, las cuales pretenden transformar bajo los principios occidentales. Segundo, el desarrollo y la modernidad involucran una serie de principios: el individuo racional, no atado ni a lugar ni a comunidad; la separación de naturaleza y cultura; la economía separada de lo social y lo natural; la primacía del conocimiento experto por encima de todo otro saber” (Escobar, 2010: 22).

Así es como el Estado como motor del desarrollo se encargaría de incorporar la tecnología y los valores modernos y buscaría superar la tradición como obstáculo principal del modernismo.

Estos aspectos se vislumbran en el mural de la Patagonia en donde se exponen todas las posibilidades que nos ofrece la naturaleza para desarrollarnos y para crecer económicamente por medio de los avances tecnológicos. De allí la presencia de infraestructura necesaria para la extracción de petróleo y gas, las represas hidroeléctricas, los barcos pesqueros, el tren, la urbanización, etc. Resulta evidente en la obra que las comunidades originarias con sus cosmovisiones quedan excluidas de este modelo de desarrollo. Sus conocimientos no son tomados como centrales sino que aparecen folklorizados. Esto queda manifestado por un lado, con la presencia de los símbolos originarios en la parte blanca de la pintura, es decir fuera del territorio, por otro lado, con el tren –símbolo de progreso y desarrollo– que está por pasar por encima de una mujer que está trabajando concentrada frente a su telar y, finalmente, la forma en que en el territorio neuquino aparece la platería mapuche: de manera aislada.

Según Escobar (2007) el precio del desarrollo es la explotación y la destrucción de la naturaleza, de las comunidades y genera dependencia económica con los países ricos. Estos aspectos no son mostrados en la obra, sólo se observa un símbolo de zona no nuclear en Gastre, provincia de Chubut. Esto hace referencia al rechazo masivo y popular en contra del proyecto de fundar un basurero nuclear en Gastre para los residuos de distintos puntos del planeta. Este proyecto comenzó en los años ochenta, pero ante el fuerte rechazo, esperaron diez años más para reflatarlo y en 1996 se realizó una marcha de miles de personas que se movilizaron desde distintos puntos del país hacia Gastre en pleno invierno. La marcha

simbolizó la confluencia de voces de los pueblos patagónicos y de distintas organizaciones en rechazo al negocio nuclear (Lada, 2016).

EL MODELO EXTRACTIVO COMO PROTAGONISTA DE LAS OBRAS

Como ya indiqué, las actividades económicas que resalta el mural y la escultura son principalmente extractivistas, es decir actividades en las cuales se realiza una intensiva extracción de grandes volúmenes de recursos naturales con muy bajo procesamiento y destinado para la exportación. Gudynas (2013) advierte que si bien la materialidad del extractivismo es local –ya que se extraen recursos naturales de un territorio específico, con sus ecosistemas y comunidades afectadas-, su organización, el sentido económico y político es global –debido a que esa apropiación tiene un destino que se orienta al comercio exterior. Esto se debe a que la mayoría de los emprendimientos extractivos se concretan a partir de inversiones extranjeras y están en manos de grandes corporaciones transnacionales (a veces asociadas a capitales nacionales), o bien, son empresas estatales nacionales pero que dependen de la comercialización internacional.

En general, son las empresas transnacionales las que dominan las redes de producción y comercialización de los procesos extractivos como así también las tecnologías utilizadas. Sin embargo, estas corporaciones globales no podrían accionar sin la presencia de los Estados-nación. En el caso de los países latinoamericanos -por estar en la periferia del sistema mundo moderno colonial- que dependen de las condiciones globales y los enormes volúmenes de dinero invertidos, las capacidades de las comunidades locales, e incluso de los gobiernos, para regular el extractivismo son muy limitadas. Es así que los países latinoamericanos participan en el ordenamiento global al aceptar su papel de proveedores de materias primas y promover el consumo interno de los bienes manufacturados. Son los Estados los que garantizan las condiciones para sostener todo el entramado global⁵³.

Grosfoguel (2016) afirma que el comienzo de la explotación extractivista –que la define como el saqueo, el despojo, el robo y apropiación de recursos naturales del sur global- comienza con la expansión colonial europea en 1492. Denuncia que este tipo de actividades sólo beneficia a las minorías elitistas capitalistas del sistema-mundo, que genera destrucción en la naturaleza y que se utiliza la violencia para desplazar a seres humanos de sus territorios

⁵³ Para profundizar esta temática ver Gudynias, 2013, Gomez Lende, 2017, Svampa y Viale, 2014.

“cuya mayoría son sujetos racializados en las «zonas del no-ser» del sistema-mundo” (Grosfoguel, 2016: 128). En América Latina las víctimas de estos procesos son fundamentalmente poblaciones indígenas y afrodescendientes.

Acorde con lo anterior, Gómez Lende (2017) expresa que la historia de América Latina ha sido también la historia del extractivismo que comienza con la minería del oro y la plata de la etapa colonial, y siguieron durante los Siglos XIX y XX con el imperialismo británico y luego con el estadounidense. América Latina a partir de ser invadida por Europa, fue subdividida en áreas extractivo-productivas según el recurso estratégico presente. Estos territorios fueron transformándose al compás de los procesos capitalistas globales, y de las dinámicas geopolíticas locales (Galafassi, 2013).

En un primer momento la actividad extractiva se circunscribió a la explotación de recursos del subsuelo, pero pronto ese modelo se expandió a otras actividades económicas o múltiples extractivismos: minero, energético, agrario, forestal, pesquero, turístico. La Argentina no quedó exenta de este proceso.

“En la Argentina, este patrón de acumulación comenzaría con el llamado ‘modelo agroexportador’ (1870-1930), sufriría un paradójico proceso de subordinación y diversificación durante la fase de industrialización sustitutiva de importaciones (1930-1975) y recuperaría su hegemonía de antaño durante la etapa neoliberal (1989-2002), para finalmente afianzarse a comienzos del Siglo XXI de la mano de las reformas progresistas. Durante estos dos últimos períodos, los emergentes espaciales del modelo serían las llamadas ‘colonias-commodities’ (Machado Aráoz, 2013) ligadas al agro-negocio (soja transgénica y, en menor medida, maíz, arroz, trigo, girasol, carnes, cultivos industriales, fruticultura), los hidrocarburos (petróleo, gas natural), la minería metalífera (oro, plata, cobre, hierro, plomo, litio, etc.), la silvicultura y la industria forestal (madera, pasta de celulosa) y la pesca marítima” (Gómez Lende, 2017: 8).

Gudynas (2009) denomina al modelo inaugurado por el neoliberalismo como (neo)extractivismo⁵⁴ -o extractivismo neo-desarrollista-(citado en Schweitzer, 2014). En el

⁵⁴ “El modelo (neo)extractivista argentino reúne, de hecho, todas las dimensiones de la acumulación por desposesión identificadas por Harvey (2004), desde la mercantilización y privatización de la tierra, el desplazamiento de granjas familiares, la expulsión de campesinos y aborígenes, la apropiación colonial, neocolonial e imperial de bienes comunes y la eliminación de formas de producción y consumo pre-capitalistas, hasta la mercantilización y

marco del proyecto neoliberal instalado en toda América Latina, la Argentina nuevamente se ha transformado en estos últimos 30 años en un gran exportador de materia prima procedente de la explotación de sus recursos naturales, actividad además, cada vez más económicamente concentrada. La Patagonia⁵⁵ no escapa de su papel históricamente impuesto de proveedor de materias primas, sino por el contrario en los últimos años se potenció el modelo primario-exportador y el extractivismo (Schweitzer, 2014).

El ordenamiento espacial derivado de las actividades extractivas en la Patagonia -que comienza con el ciclo ovino y luego con la extracción de hidrocarburos- se acelera a partir de 1990. Es con el auge neoliberal que se expande la minería metalífera, la pesca, el turismo, el carbón, la explotación de hidrocarburos no convencionales en las provincias de Neuquén y Santa Cruz y la ampliación al conjunto de la Patagonia (Schweitzer, 2014).

Todo este proceso estuvo marcado –y continúa en la actualidad- por la disputa por el territorio patagónico. Los pueblos originarios asentados primariamente en la región terminan siendo desplazados de sus territorios y se instala en forma progresiva un nuevo patrón de ocupación y utilización de los recursos bajo los principios del capital y el mercado (Galafassi, 2013).

“A partir de la “campaña al desierto” (1879), el territorio deja de ser el soporte de relaciones comunales y pasa a ser un mosaico de espacios de ocupación y productivos variables en donde la propiedad privada (de la tierra y de los recursos) comienza a ser el principio rector fundamental, si no casi único. El patrón de ocupación y utilización del territorio es ya definitivamente aquel orientado hacia el beneficio y lucro privado a partir de la explotación de los recursos naturales que pasan a ser considerados nada más que insumos del ciclo productivo, que se cierra en la mayor parte de los casos, fuera de la propia región patagónica” (Galafassi, 2013: s.p.).

Galafassi (2013) explica que si bien en un primer momento, la actividad petrolífera promovió asentamientos poblacionales, hoy en día se convirtió en un producto únicamente

cientificación de la naturaleza, el desmantelamiento de los marcos de protección laboral/ambiental, la biopiratería y la degradación del hábitat, pasando por el auge del sistema financiero (crédito, usura, deuda nacional), relictos de la esclavitud, y la privatización y/o extranjerización del patrimonio público y/o nacional” (Gómez Lende, 2017: 9).

⁵⁵ Para profundizar en la temática de la historia del extractivismo y la Patagonia ver Galafassi, 2013, Gomez Lende, 2017 y Schweitzer, 2014.

vinculado a la producción de plusvalía centralizada en muy pocos capitales. “Estos renovados procesos de “cercamiento” y de acumulación por la vía del despojo de los recursos conllevan un muy alto nivel de destrucción de las condiciones ambientales, comunitarias y regionales...” (Galafassi, 2013:s.p.). Sin embargo, como ya indiqué, la presión del capital trasnacional hace pagar las nefastas consecuencias de este tipo de actividades a las clases con menos acceso al poder (o que habitan en la zona del no ser), mientras los capitales concentrados se repliegan una vez agotado el recurso (minerales, petróleo, fertilidad del suelo, etc.). Mantilla (2012) (citado en Lloreda, Orozco, y Arévalo, 2017) denomina “espacios basura” a la forma en que se percibe y utiliza el territorio por parte del Estado y las multinacionales. Los “espacio basura” son aquellos lugares donde se explotan recursos naturales de diferente índole (mineros, petroleros, agrícolas, ganaderos, agrocombustibles) desvinculándolos de las dinámicas de sus habitantes los cuales padecen la destrucción ambiental, social y cultural del espacio intervenido. Es decir, los llamados “espacios basura” son territorios usables y desechables que se usan por diez, quince años y luego se abandonan quedando la devastación en la naturaleza y en quienes las habitan.

Gudynas (2013) incorpora el concepto de *extrahección* para visibilizar los casos en donde el proceso extractivista envuelve violación de derechos y violencia contra los seres humanos que habitan en los territorios afectados y contra la naturaleza. El autor explica que no es una consecuencia de un tipo de extracción sino que es una condición para poder llevar adelante la apropiación de los recursos naturales. En muchos países los emprendimientos extractivistas implican impactos tan devastadores que sólo es posible imponerlos bajo la violencia. Existen numerosos ejemplos donde la extracción conllevó esas violaciones, tales como el deterioro de la salud humana por contaminación, el desalojo forzado de comunidades, y otras, hasta llegar al asesinato de líderes ciudadanos (Gudynas, 2013).

En la dimensión ambiental, la extrahección se manifiesta cuando se violan los derechos a la calidad de vida o a un ambiente sano y los derechos de la Naturaleza. Por consiguiente, involucra actividades en las cuales se observa contaminación, pérdida de áreas naturales, efectos sobre la salud pública, etc.

Si bien, esta temática excede los límites de esta investigación, voy a mencionar algunos ejemplos que se encuadrarían dentro del concepto de extrahección. Me refiero a lo que está sucediendo actualmente en el Alto Valle de Río Negro y Neuquén con dos de las actividades promocionadas en las obras estudiadas; la fruticultura y la explotación hidrocarburífera.

El Alto Valle de Río Negro y Neuquén se destaca históricamente por el desarrollo de la actividad frutícola, sobre todo la producción de peras y manzanas. En la actualidad se está instalando una economía basada en la extracción de hidrocarburos.

Un informe elaborado por el CITAAC⁵⁶ denominado “Situación ambiental por agroquímicos e hidrocarburos en el Alto Valle de Río Negro y Neuquén” (CITAAC, 2016)⁵⁷ deja en evidencia el impacto en la salud ambiental y humana que estas dos actividades económicas generan.

En el estudio se explica que para evitar pérdidas en la producción frutícola o para que la calidad de la fruta sea aceptada en el mercado internacional se utilizan diversas estrategias para combatir las plagas. Para ello se aplican múltiples agroquímicos sobre todo durante el período de septiembre a febrero. La mayor cantidad de agroquímicos aplicados en las últimas décadas en el Alto Valle de Río Negro y Neuquén ha sido para combatir la plaga de la carpocapsa (*Cydia pomonella*) y se estima alrededor de novecientas toneladas anuales de agroquímicos esparcidos. Explican que el cincuenta por ciento de los plaguicidas utilizados se dispersa en el ambiente sin llegar a los lugares pretendidos, extendiéndose una proporción muy alta en canales, lagunas y arroyos.

En relación a la explotación hidrocarburífera y gasífera de las provincias de Río Negro y Neuquén se expresa que es de larga data, sin embargo resaltan que en estos últimos años esta actividad ha avanzado sobre áreas frutícolas en el valle irrigado. Esta situación va en aumento a partir del establecimiento de las explotaciones no convencionales de grandes reservas como Vaca Muerta. Para evaluar el posible impacto sobre los cursos de agua regionales, debido a la presencia de hidrocarburos se realizó un estudio en el período 2007-2008 que abarcó la cuenca del Río Neuquén y la ribera urbana del Río Limay hasta la zona de la Confluencia. Denotaron la presencia de hidrocarburos en gran parte de la cuenca y se observó un aumento de los niveles en la zona más urbanizada, en cercanías de la confluencia de ambos ríos que dan origen al Río Negro.

Otro trabajo que expone el impacto petrolero en el sector de chacras de Allen en el Alto Valle de Río Negro es el realizado desde el INTA (Instituto Nacional de Tecnología

⁵⁶ “El CITAAC Centro de Investigaciones en Toxicología Ambiental y Agrobiotecnología del Comahue fue creado recientemente como Centro de bi-pertenencia entre la Universidad Nacional del Comahue y el CONICET sobre la base de dos unidades preexistentes el Laboratorio de Investigaciones Bioquímicas y Químicas del Medio Ambiente (LIBIQUIMA) de la Facultad de Ingeniería y el Instituto de Biotecnología Agropecuaria del Comahue de la Facultad de Ciencias Agrarias”. Extraído de <<http://citaac.uncoma.edu.ar/>>

⁵⁷ Extraído de <<file:///C:/Users/-Downloads/SITUACION%20AMBIENTAL%20DEL%20ALTO%20VALLE%20DE%20RIO%20NEGRO%20Y%20%20NEUQUENweb.pdf>>

Agropecuaria) por Diego Rodil (2015) denominado “Avance de la frontera hidrocarburífera sobre suelo productivo. Estación Fernández Oro, Alto Valle del Río Negro”. El mismo iba a ser presentado en una jornada en la Universidad Nacional del Comahue, pero fue censurado por las autoridades del INTA (Aranda, 2015).

Rodil explica que la actividad hidrocarburífera avanza en la provincia de Río Negro con el método de fractura hidráulica cuando todavía no se sabe cuál es el impacto ambiental ni en su país de origen (Estados Unidos). Esto se instaló en la población rural de Allen, sin consulta ni debate social, vulnerando los derechos de los ciudadanos del Alto Valle.

En el trabajo Rodil expone cómo en los últimos años ha disminuido las hectáreas de tierras destinadas a la producción frutícola y ratifica claramente la incompatibilidad de las actividades hidrocarburíferas y frutícolas:

Con respecto a esta temática, Aranda (2013) en su artículo “La maldición petrolera” expone lo vivido por la comunidad mapuche Kaxipayiñ, cuyo territorio está afectado por el yacimiento Loma de La Lata, situado a ochenta kilómetros de Neuquén capital. Este yacimiento es el mayor yacimiento de gas de la Argentina y uno de los más importantes de Sudamérica. Desde allí nacen gasoductos que alimentan de gas a Neuquén, La Pampa, Córdoba, Mendoza, San Juan, Santa Fe y Buenos Aires. Este gas no llega a la comunidad mapuche que se calefacciona y cocina a leña o con garrafas.

Aranda afirma que la comunidad Kaxipayiñ “enfrenta desde hace cuatro décadas un proceso de violación de derechos y son la prueba viviente de la contaminación. Metales pesados en sangre, abortos espontáneos, cáncer, diabetes y cegueras...” (Aranda, 2013: s.p.). Por otro lado, la tierra está totalmente contaminada, impregnada de un olor fuerte a solvente y el agua se enciende con un fósforo como nafta.

Este proceso comenzó en la década del setenta con la perforación del primer pozo realizado por Yacimientos Petrolíferos Fiscales (YPF). La confirmación de las enormes reservas de gas cambió la estructura energética del país. A partir de allí se multiplicaron los pozos, los piletones de desechos, los campamentos y los camiones petroleros.

La vida de la comunidad se vio afectada en todos los aspectos: el deterioro de la salud, la pérdida del ganado caprino que comenzó a morir por el agua contaminada y por caer en los piletones de desechos, los ruidos constantes que alejaron a la fauna que los alimentaba, la imposibilidad de realizar agricultura por la escasez y la contaminación del agua, la destrucción de sus espacios ceremoniales cuando realizaron las represas, entre otras cuestiones.

José Cruz Cherqui integrante de la comunidad expresa: “Nuestros mayores nos contaron que no se sabían los derechos que teníamos. Y la empresa y los gobiernos comenzaron a correr a las familias, a amenazar, distintas formas de violencia” (Aranda, 2013: s.p). Además quisieron destruir sus viviendas con topadoras e intentaron reprimir en varias oportunidades con la presencia de Gendarmería Nacional.

Con respecto a lo anterior Gudynas (2013) afirma que las violaciones a los derechos humanos son una forma de extrahección y que se utilizan distintas metodologías. Aparte de la ya expuesta anteriormente en el caso de la comunidad mapuche Kaxipayiñ también se da la criminalización de las movilizaciones ciudadanas, las cuales se las califica como terroristas o vandálicas, con toda la carga simbólica y legal que ello implica. A esto también se le suma el despliegue de campañas públicas de desprestigio de líderes sociales. El caso más cercano y representativo es el de Facundo Jones Huala, autoridad mapuche del Lof en Resistencia de Cushamen, Chubut. Acusado por el gobierno nacional y provincial y por sectores mediáticos como culpable de delitos graves, estuvo detenido en Esquel desde el 28 de junio del 2017 y actualmente, desde hace escaso tiempo cumple prisión domiciliaria. Huala denuncia que su detención es ilegal, que es “un montaje político” porque –entre una de las razones- está siendo juzgado dos veces por la misma causa (Aranda, 2017). Declara Huala:

“Como mapuches no podemos ser en tierras devastadas, no podemos ser mapuches con pozos petroleros o con mineras. Necesitamos nuestra tierra sana, en equilibrio y armonía. Restablecer ese equilibrio es hoy revolucionario, es alterar el orden actual del capitalismo extractivo...” “Es que ser indígena, ser mapuche, es seguir un modo de vida de respeto y armonía con el territorio, no depredador, y al mismo tiempo comunitario. El capitalismo, donde una de sus caras es el extractivismo, es todo lo contrario. Destruye los territorios, arrasa comunidades, termina con la vida.” (Aranda, 2017)⁵⁸

Llegando a este punto puedo reparar que frente a la racionalidad moderna, instrumental y utilitarista que percibe a la naturaleza como proveedora de materias primas hay otras cosmovisiones diferentes. Cosmovisiones que fueron y son negadas por la colonialidad del saber. Gudynas (2017) expresa que la colonialidad del saber está presente cuando pensamos que existe una sola naturaleza, concebida como una entidad científicamente descriptible y

⁵⁸<https://www.pagina12.com.ar/51906-mi-detencion-es-un-montaje-politico-y-judicial>

objetiva es sí misma. Esta concepción de la naturaleza como proveedora de materias primas, responde –como ya indiqué arriba- a una compleja trama que tiene que ver con los supuestos modernos en las formas de percibir y conocer el mundo con sus respectivas separaciones.

Lander (2000) explica que Occidente es el único lugar donde se habla de naturaleza. Esta manera de percibir y conocer crea una fisura ontológica entre la razón y el mundo, una separación que no está presente en otras cosmovisiones. La concepción de naturaleza en lugares occidentalizados remite a la idea que por un lado están los humanos y por otro la naturaleza, la naturaleza como un medio para un fin. Así, la colonialidad del saber y su imaginario eurocentrado se infiltraron desde sus orígenes en todas las dimensiones sociales del conocimiento. Fue impuesta una matriz única y universal de producción y validación de conocimiento, la cual goza de sus privilegios en función de la desacreditación e invisibilización de formas distintas de conocer, sentir y pensar, no occidentales (Lander, 2000).

Hoy, desde América Latina, se están produciendo amplias búsquedas de formas alternativas del conocer, cuestionándose el carácter colonial/ eurocéntrico de los saberes sociales sobre el continente, el régimen de separaciones que les sirven de fundamento, y la idea misma de la modernidad como modelo civilizatorio universal.

Como afirman Bonetto y Reyna (2009) estamos atravesados no sólo por dominaciones económico-política sino sobre todo del conocimiento. El control sobre éste opera en la economía y en la teoría política dando prioridad al mercado y a las nociones de democracia y libertad ligados al mismo, constituidos en universales. En oposición a esto, la genealogía del pensamiento decolonial es “pluriversal” e introduce economías, memorias, lenguas y políticas consideradas “inferiores”, sustentando la apertura y libertad de pensamientos y de formas de vida, propias de la región. Se plantea pensar que otros mundos son posibles, sin supeditarse al pensamiento hegemónico central.

El pensamiento decolonial pretende consolidar un proyecto decolonial. La crítica epistémica que admite el pensamiento decolonial como paradigma otro no solo busca problematizar la colonialidad del saber incorporada en las universidades eurocentradas y las narrativas modernistas. También busca favorecer el hacer posible otros mundos. Por eso, el pensamiento decolonial remite a una política y ética: la de la pluriversalidad. En oposición a diseños globales y totalitarios en nombre de los universales, la pluriversalidad instituye una apuesta por visibilizar y hacer viables la multiplicidad de saberes, formas de ser-estar y de aspiraciones sobre el mundo. La pluriversalidad es la igualdad en la diferencia, la posibilidad de que en el mundo quepan muchos mundos (Restrepo y Rojas, 2010).

Es así como se está discutiendo en distintos ámbitos, entre ellos el académico, en distintos países de Latinoamérica en concepto de Buen Vivir como alternativa al desarrollo. Su análisis profundo escapa a las posibilidades del presente documento.

Moira Millán (2016), de la nación mapuche de Puel Mapu, en la provincia de Chubut, coordina la marcha de mujeres originarias para el buen vivir; se denominan –junto a otras mujeres originarias- guardianas del territorio que están afectados por las multinacionales, megas proyectos extractivistas.

“...la concepción del buen vivir encierra una verdad contundente y pragmática que es cómo poder vivir en armonía, cómo ser solidarios entre nosotras y nosotros, como sostener la vida en nuestros territorios y la vida planetaria respetándonos fundamentalmente, conociendo este círculo de relación intrínseca y armónica entre el sistema de Epu Nehuen, de fuerzas que van hermanándose, entrelazándose y que muchísimas veces son quebrantadas, rotas por la ambición capitalista, por la ambición desmedida de esta cultura antropocéntrica que pone al ser humano por encima del resto de la naturaleza, cuando en realidad el ser humano, es un eslabón más de este círculo de vida. Nosotras estamos pregonando que el buen vivir debe ser necesariamente un derecho. Entendemos que el buen vivir es la relación circular y armónica con la naturaleza y de solidaridad entre los pueblos, la reciprocidad con la naturaleza y con los pueblos y desde ahí poder construir una nueva civilización, una nueva humanidad que realmente sea superadora a esta” (Millan, 2016)⁵⁹.

Millán explica que los pueblos originarios parten de una lógica distinta, una lógica comunitaria y colectiva, no sólo con el vínculo familiar humano, sino con todo lo que existe; el río, el bosque, “todo nuestro territorio es comunidad, es lof, es parte integral nuestra y somos parte de ella” (Millán, 2016).

El buen vivir⁶⁰ “...se aparta de los discursos que celebran el crecimiento económico o el consumo material como indicadores de bienestar, ni alaba la obsesión por la rentabilidad o el consumo. Sus apelaciones a la calidad de vida discurren por otros caminos, y además incluyen

⁵⁹ Ver en <https://www.youtube.com/watch?v=JOiRYUW8R08>

⁶⁰ Para profundizar ver Gudynas, 2011; Quijano, 2012.

tanto a las personas como a la Naturaleza. Se abren las puertas a otras formas de hablar, escribir o pensar nuestro mundo" (Gudynas, 2011: 462).

Para culminar, puedo percibir -a partir de las obras expuestas- que para el Estado no puede haber territorio inutilizado, improductivo, sin "desarrollo", la naturaleza aparece como un reservorio de recursos explotables. Se evidencia la naturalización de la necesidad del desarrollo y la promoción por los avances técnico-científicos como el camino fundamental para alcanzar el desarrollo.

Acuerdo con lo que plantea Gudynas (2013) que la retórica de la modernidad se vincula a una cultura de la devastación, de la muerte. Se podría hablar de una "cultura extractivista", basada en el mito de las enormes riquezas naturales latinoamericanas que debían ser aprovechadas al máximo.

CONCLUSIONES

Tal como señalé en la Introducción, en el presente trabajo pretendí problematizar - desde la perspectiva decolonial- parte del patrimonio de la ciudad de General Roca intentando develar las huellas de colonialidad que dichas manifestaciones comunican.

Para esto indagué en los componentes visuales del patrimonio oficial -presentes en los accesos principales de la ciudad-, considerándolas como expresiones discursivas y comunicativas, para luego interpelar las narrativas derivadas de las obras.

Como lo venía planteando, el Estado con sus políticas de patrimonialización escoge aquellos repertorios considerados dignos de ser difundidos enfatizando las imágenes y discursos deseables para la Nación y excluyendo otros (Crespo, 2013). Así asienta ciertas narrativas relacionadas a la identidad e instala valores colectivos y formas de comportamiento acordes al orden social hegemónico vigente.

De ahí que, los monumentos, las estatuas, los murales oficiales son formas discursivas derivadas de las políticas comunicacionales estatales que promocionan y conservan las memorias, valorizando o desvalorizando ciertas pertenencias, construyendo identidades y alteridades (Aguerre, 2011).

La ciudad de General Roca, en donde realicé esta investigación, nos propone un recorrido visual que marca hitos, historias que promociona y reafirma memorias,

acontecimientos y personas mientras silencia otras a la vez que va entramando un recorrido histórico e identitario.

Entonces, ¿cuáles son las memorias que el Estado local intenta reactualizar y fijar a partir de estas manifestaciones visuales seleccionadas? ¿Qué acontecimientos, personas, conocimientos valoriza y cuáles deslegitima?

El inicio del recorrido por la ciudad comenzó por la Plaza de las Naciones Unidas en la cual aparecen como protagonistas la estatua de Cristóbal Colón y las banderas nacionales, dentro de las cuales se omite la bandera mapuche perteneciente a los pueblos originarios del territorio en el cual se emplaza la ciudad de General Roca.

Es decir que las autoridades políticas seleccionan para exponer en el ingreso a la ciudad aquel hecho histórico de “Colón llegando a América” y hacen alusión -en la placa de la estatua de Colón- al 12 de octubre como “el Día de la Hispanidad”.

Analicé cómo desde la perspectiva decolonial este acontecimiento de la “llegada de Colón a América” representa el comienzo de la colonialidad/ modernidad como la matriz de poder que opera en la constitución y persistencia de las desigualdades sociales (Aguerre, 2011). Los decoloniales afirman que el “descubrimiento de América” es una falacia porque “América” no existía como tal en la conciencia de los pobladores originarios, sino que fue una invención impuesta por los cristianos europeos, en una época en que Europa como continente privilegiado, tenía un poder de denominación que los otros continentes no tenían.

Al ser la colonialidad del poder el cimiento en donde se configuran los Estados-nación en América Latina -liderados por las élites blancas que instalaron el colonialismo interno-, se conformaron imaginarios sociales y memorias históricas que instauraron la identidad nacional, y a la vez encubrieron las jerarquías internas configuradas por la colonialidad del poder (Quintero, 2010).

De esta manera visualicé cómo se ha instalado en los discursos de los Estados-nación la figura de Colón como héroe hacedor de la historia y como modelo de identidad para la nación. Por un lado, es el hombre blanco cristiano occidental el modelo que elige el Estado-nación para conformar su identidad, buscando la semejanza de su población al modelo impuesto y por otro lado, se instala una historia que establece el punto de inicio de la Americanidad. Es decir, un relato que mira a partir de Colón ignorando el pasado, esto es, a los pueblos originarios (Masotta, 2015). Desde allí pude reconocer cómo las autoridades municipales de General Roca eligen exponer junto a la escultura de Colón, las banderas

representativas “de los pueblos hermanos que mantuviesen buenas relaciones diplomáticas con la Argentina” -tal como dice el texto municipal- excluyendo y descalificando la bandera y la identidad mapuche.

Vislumbré cómo se legitima el discurso de origen de los Estados-nación a partir de la llegada de Colón y “sin” pueblos originarios, negando la pre existencia de los mapuches -en este caso- y por lo tanto negando en la actualidad el derecho de dicho sector al territorio.

Ahora bien, al interrogarme acerca de por qué las autoridades municipales de General Roca deciden denominar el 12 de octubre como el “Día de la Hispanidad” desoyendo el cambio de nomenclatura propuesto por la administración nacional como “Día del Respeto a la Diversidad Cultural”, Masotta (2015) nos aclara que el hispanismo en Argentina fue un elemento constitutivo del nacionalismo cultural. La incorporación del 12 de octubre como efeméride oficial y festiva consolidó definitivamente su carácter nacional haciéndola ingresar a la educación escolar. Por su lado, Castro-Gómez (2005) plantea que la colonialidad del poder no se expresa sólo en el racismo, sino también en el “blanqueamiento cultural”, es decir en la aspiración a imitar siempre modelos europeos –y ahora estadounidenses- en todas las áreas de la vida. La “limpieza de sangre” no se relaciona solo con la raza y el color de la piel sino con la filiación imaginaria con un ancestro europeo. Entendí que esta elección en la narrativa estatal de llamar el 12 de octubre como “Día de la Hispanidad” remite a la necesidad de no desvincular la *raíz nacional* al *hispanismo*, sino todo lo contrario, reafirmarla con orgullo en el patrimonio y en el mismo movimiento negar la presencia de los pueblos originarios.

Continuando con el recorrido por la ciudad, en el capítulo dos me detuve a estudiar el mural instalado en la Terminal de Ómnibus localizada a media cuadra de la plaza de las Naciones Unidas.

Como indiqué, la imagen del mural representa el valle de Río Negro habitado por dos comunidades; una originaria y otra de inmigrantes europea.

En líneas generales, la comunidad originaria se encuentra desplazada hacia atrás en la zona izquierda del plano, ocupa menos espacio, sus figuras están difusas y los colores utilizados son grises, negros y ocres. En contraposición, la familia de inmigrantes europeos está ubicada adelante del plano, hacia la derecha, cual posee fotográfica junto a lo que “han producido”: sistema de riego, plantaciones de frutales y una casa. Las figuras están bien definidas y los colores son brillantes y saturados. A la derecha de la familia aparece una construcción que aparentemente es una escuela. Y atravesando todo el plano de izquierda a

derecha se observa una tira de banderas de diferentes naciones en las que se omite nuevamente la mapuche.

A partir del análisis de la obra advertí que se entrona el proyecto civilizatorio de la modernidad aportada por los inmigrantes europeos contraponiéndolo con lo “indígena” que forma parte del pasado.

Así es que reflexioné cómo el hecho de que la comunidad nativa se encuentre a la izquierda del plano y los inmigrantes a la derecha responde a la perspectiva evolucionista y a una concepción de tiempo unilineal y de avance unidireccional de la historia humana que relega a los pueblos originarios a la clase de razas o sociedades inferiores destinadas a desaparecer. Parecería que la sociedad evoluciona y avanza hacia y con lo europeo.

Es decir que la colonialidad del poder con su retórica de la modernidad, legitimó, la construcción de una historia de la civilización como trayectoria, que parte de un estado primitivo de naturaleza y culmina en Europa. Vinculado a esto analicé lo que Dussel (2000) llamó el “mito de la modernidad” que me permitió comprender por un lado, cómo Europa -desde un lugar de superioridad- se presume creadora de la modernidad y por lo tanto se siente obligada “moralmente” a imponer el proyecto moderno al resto del mundo. Por el otro, cómo asume que la modernidad se entiende sólo desde categorías y problemáticas modernas.

Además, logré identificar cómo a partir de la experiencia colonial se generaron estructuras de desigualdad a través de una diferenciación de identidades entre colonizador y colonizado. Estas diferencias coloniales son encubiertas como diferencias culturales para ocultar las diferencias de poder (Mignolo, 2006). Es así como se instituyen dos tipos de humanidades, una superior y otra inferior o europea/ no-europea. Según Mignolo la diferencia colonial es el resultado de esa lógica que “... consiste en clasificar grupos de gentes o poblaciones e identificarlos en sus faltas o excesos, lo cual marca la *diferencia* y la inferioridad con respecto a quien clasifica” (Mignolo, 2003: 39). Esta diferencia colonial supone un principio fundante: “...la lógica de clasificación y jerarquización de las gentes del planeta, por sus lenguas, sus religiones, sus nacionales, su color de piel, su grado de inteligencia, etc...” (Mignolo, 2003: 43).

El constructo teórico de la colonialidad del ser (Maldonado-Torres, 2007) —o la dimensión ontológica de la colonialidad— me permitió comprender cómo se construye una subjetividad colonizada que mediante el racismo y el avasallamiento cultural constituye “identidades descalificadas” (Mignolo, 2006).

Estas concepciones persisten en la formación de los estados latinoamericanos modernos que impregnaron todas sus instituciones y continúan aún hoy operando en la actualidad. Es así como analicé textos de Sarmiento -uno de los pensadores fundacionales del estado argentino y sus instituciones modernas- que caracterizó a la sociedad de su época como “civilización y barbarie”. Noté cómo en el mural se muestra una evolución natural como de un “estado primitivo” o de barbarie a la concreción de la ocupación del “desierto” por medio de la inmigración europea o civilización. Parecería narrar cómo este “desierto” - en donde los pueblos originarios son un obstáculo para el progreso - puede ser transformado en un valle productivo de fruticultura en manos de inmigrantes europeos.

En la última etapa del recorrido me detuve en el otro mural instalado en la terminal de ómnibus –junto al mural anterior- y en el Monumento a la Producción que está sobre la Avenida Roca a nueve cuadras de la Terminal.

En el mural se representa a la Patagonia Argentina -al estilo mapa temático- con todas las actividades económicas respectivas a cada provincia y el Monumento a la Producción consta de una escultura de una manzana realizada en acero inoxidable que enaltece la producción frutícola.

A partir del análisis de las obras -y de leer el texto de la página web municipal referido al Monumento- evidencié el claro protagonismo dado a las actividades económicas que se realizan en la región y la naturalización y el interés por parte de las autoridades municipales de exaltar el “desarrollo” económico ligado a formas capitalistas de producción destacándose sobre todo el modelo extractivo.

Según Gudynas (2013) el extractivismo es un tipo de extracción de bienes naturales en alta intensidad y que generalmente son exportados como materia prima con un procesamiento mínimo o sin procesar. Estas actividades generan un impacto muy fuerte en las comunidades y en la naturaleza. De acuerdo a la definición del autor, incluso la actividad frutícola del Valle de Río Negro entraría en esta categoría.

Al interrogarme acerca de la promoción del extractivismo en estas narrativas públicas y con los aportes de los pensadores decoloniales pude reflexionar acerca de “la invención del desarrollo” (Escobar, 2007) como discurso de poder y dominación avalado por las ciencias. Además, cómo esto se vincula con una visión hegemónica e instrumental de la naturaleza como mercancía o proveedora de materias primas que invisibiliza y subordina otras cosmovisiones.

Así es como las políticas desarrollistas -implantadas por los países ricos como única salvación a los denominados países “subdesarrollados”- son las que impulsan el despliegue de actividades extractivas de bienes naturales que requieren de saberes científicos para lograr avances tecnológicos productivos. En el mural se muestra este despliegue de maquinarias tecnológica para la extracción de petróleo y gas, represa hidroeléctrica, barcos pesqueros, tren, etc. Serían los Estados “subdesarrollados” los encargados de incorporar la tecnología y los valores modernos intentando superar la tradición como obstáculo principal del modernismo.

Percibí cómo, en este mismo afán por promocionar el desarrollo, se genera en la obra un “desplazamiento” de otros tipos de entendimientos, saberes y cosmovisiones que se refleja en la pintura, por un lado con la presencia de los símbolos de pueblos originarios colocados en la parte blanca del mural que queda por fuera del territorio patagónico. Por otro lado, dentro del territorio observamos un tren a punto de pasar por encima de una mujer indígena que está frente a su telar mapuche.

Entendí que el discurso del desarrollo –sostenido por postulados sociales modernos- genera por un lado, una validación de ciertos tipos de conocimientos sociales y tecnológicos - ligados a los avances científicos y la planificación y control de sociedades y recursos- y por otro lado silencia, invalida, folkloriza o “saca del mapa” –como sucede con lo indígena en el mural de la Terminal con lo indígena- otros conocimientos considerados pre-científicos o no-saberes y que incluso se identifican como obstáculos para ese desarrollo.

La colonialidad del saber me permitió vislumbrar esta racionalidad por la cual se validan los conocimientos postulados por las sociedades modernas y se desacredita la producción intelectual de sujetos subalternizados, negando otras perspectivas o cosmovisiones. Por otro lado, analicé y comprendí que las ciencias sociales han actuado como legitimadoras en el establecimiento de esta hegemonía de la sociedad occidental (Lander, 2000).

Para concluir, a partir de esta investigación pude comprender que el estudio del patrimonio visual de una ciudad constituye un terreno privilegiado para interpelar la matriz colonial de poder. Así, entender dicha matriz me permitió descubrir que el poder no sólo se impone con violencia y represión, sino que también se manifiesta en formas sutiles, que promueve narrativas, representaciones, miradas, opiniones y percepciones del mundo. En este caso, pude advertir cómo las imágenes contribuyeron y contribuyen a la producción de una determinada idea de nación argentina generando separaciones y discriminaciones entre las personas deseables para dicha nación y las personas indeseables.

En tal sentido, aprecié que las narrativas relacionadas a la identidad nacional que la agencia estatal promueve en el patrimonio analizado están vinculadas a la blanquitud, al modelo europeo, a los valores modernos, al progreso, al desarrollo y exalta la necesaria presencia de los inmigrantes europeos –poseedores de los valores modernos-. Por otro lado, excluye todos los valores, cosmovisiones, saberes y prácticas culturales de los pueblos indígenas. Por esa razón, considero este patrimonio oficial como parte del dispositivo de propagación de grandes narrativas que colocan a la cultura moderno-occidental como lo deseable y que naturalizan la matriz colonial de poder basada en el racismo y el patriarcado.

Como ya señalé el patrimonio va entramando a partir de sus objetos-relatos, un recorrido histórico e identitario. Si bien, en un primer momento no percibí relación entre las obras, a partir del estudio de las mismas descubrí que efectivamente sí hay vinculaciones y lo que las sustenta –a modo de raíces subterráneas- es la colonialidad/ modernidad.

Si pudiera narrar una historia a partir del patrimonio expuesto desde la mirada oficial, podría decir que “todo comienza” con la llegada de Colón a estos territorios deshabitados, desérticos, improductivos. Este hombre blanco, cristiano, occidental que aparece con una postura corporal triunfal, que logró concretar su propósito, es el modelo de identidad para la nación. Persiste visualmente el discurso de origen de la nación argentina blanca europea moderna a partir de Colón omitiendo la pre-existencia de los pueblos originarios.

Seguidamente, en los murales se muestran desde una perspectiva evolucionista los beneficios inherentes a la modernidad y sus instituciones –de la mano de los inmigrantes europeos- para luego “desarrollarse” económicamente dentro de este proyecto civilizatorio. Lo nativo se relaciona al retraso, al pasado y la sociedad evoluciona y progresa hacia la civilización europea. El monumento de acero muestra que el modernismo y el desarrollo ya han llegado a este territorio.

Como ya indiqué, desde la perspectiva decolonial, la llegada de Colón a América es considerada el inicio de la modernidad/ colonialidad. Esto implica partir de que América fue una invención cultural moderna con dominio europeo en sus inicios y criolla local después. La colonialidad del poder con su retórica de la modernidad justificó la violencia impuesta sobre todo lo que no era europeo-occidental.

Al representar en los murales a la comunidad originaria, se resaltan particularidades socioculturales estigmatizantes vinculadas al ocio, a la pobreza, al atraso, al pasado. El comportamiento corporal que presentan es que están determinados por la naturaleza, fundidos

en la misma, casi mineral, casi animal. En ningún mural se exhiben sus saberes, conocimientos, sus creaciones y cosmovisiones como algo merecedor de rescatar, sino que los colocan en la esfera del pasado, fuera de los valores deseados blancos-modernos.

Parecería que estas obras representan lo que Dussel (1992) denomina la “falacia desarrollista”. Lo que sugiere esta falacia es que todos los países tienen que pasar por las mismas etapas que ha pasado Occidente hasta llegar a ser como Occidente, por la fuerza si es necesario. El autor ha visto desde siempre en el corazón de la modernidad esta idea de progreso, de desarrollo, de superación de lo antiguo como centrales a la modernidad.

Distinguí que de un mural a otro se invisibiliza la población originaria del territorio que ocupaba y sólo aparece en el segundo mural como algo anecdótico o folklorizado (el telar, la platería). Es así que en el primer mural aparece una comunidad indígena con sus rucas (casas) ocupando un tercio del espacio del plano y en el segundo mural, las únicas personas que se podrían considerar como representante de esta comunidad es la mujer con el telar mapuche, que está a punto de ser arrasada por un tren y la persona que sostiene la platería mapuche. Al mismo tiempo la simbología originaria queda desplazada por fuera del territorio.

En la imagen no se evidencia una política genocida estatal sino que aparece como una evolución natural de un “estado primitivo” a la concreción de la ocupación del “desierto” por medio de la inmigración europea.

Es decir, presenta la urgencia de incorporar a las sociedades locales a un modelo donde el progreso económico, el crecimiento y el desarrollo sean *modernos*. Para ello se requiere transformar ese “desierto patagónico” en un lugar de producción y crecimiento económico que comienza con los inmigrantes europeos creadores del valle productivo frutícola para avanzar sobre otros territorios en base a un modelo extractivo con la fe plena en el “desarrollo” y el afán por los avances tecnológicos como vía para tal fin.

Percibí que es una forma sutil de legitimar las campañas de expropiación de los territorios habitados por los pueblos indígenas y las distintas formas de intimidaciones y violencias hacia los mismos.

Me pregunté acerca del pasado, de la historia que narra este patrimonio visual y entendí que no hay nada concluido en este proceso, sino que sigue en vigencia. Si en un primer momento fueron los colonizadores los que generaron la colonialidad/ modernidad, luego y actualmente son los Estados-naciones y las empresas vinculadas a éstos los que la mantienen viva.

Finalmente quiero proponer posibles interrogantes y pistas para futuras investigaciones.

En primer lugar, indagué acerca de qué sentidos aparecerían si es que decido entrar a la ciudad por otro acceso. La otra entrada –en la cual el Estado local decide exponer otro reconocimiento público- es por la Avenida San Juan. Sobre la misma, a dos cuadras del acceso se encuentra una rotonda y en el medio se halla una escultura. La misma es un “homenaje a nuestros inmigrantes” tal como aparece en la placa. Esto parece reafirmar lo ya analizado anteriormente; las personas reconocidas son los inmigrantes europeos y los ausentes los pueblos originarios.



Figura 10. Escultura expuesta en el acceso a la ciudad de General Roca sobre la Avenida San Juan. Fotografía propia



Figura 11. Escultura expuesta sobre la Avenida San Juan. Vista de la placa colocada en la misma. Fotografía propia

En segundo lugar, y como ya lo indiqué, en este trabajo seguí la perspectiva analítica decolonial desde la mirada del sistema mundializado de poder para luego vislumbrar algunas políticas nacionales y locales. Es de mi interés poder profundizar esta indagación pero deteniéndome en las voces silenciadas de la colonialidad/ modernidad, es decir en la voz desde la herida colonial, en este caso de los pueblos originarios del territorio patagónico.

En tercer lugar, me resulta necesario indagar en el contexto de producción del patrimonio seleccionado en esta investigación. Es decir, abordar qué discusiones, negociaciones, debates o discursos se dieron al interior de lo estatal en cuanto a la construcción de las obras (murales, esculturas).

Luego, me abocaría a investigar acerca de los movimientos contra-hegemónicos que existen en la ciudad. Es decir qué otros discursos circulan, qué murales, esculturas aparecen y qué sentidos, memorias, personas y saberes validan. ¿Se pronunciaron alguna vez en contra de erigir estos que hoy analizo en esta tesis?

Caminar, recorrer, re descubrir los lugares, lo que comunica la ciudad, es una herramienta potente para desmarcar lo que la colonialidad ha invisibilizado a partir del fin del colonialismo, visualizando de esta manera la matriz colonial de poder, para poder desengancharme de la colonialidad/ modernidad . Es así como a partir de esta investigación

reafirmo la importancia del peso que tiene la dimensión visual en una ciudad y cómo tal dimensión organiza una historia para contar. Me acoplo a lo que plantea Schlenker (2012) de seguir construyendo nuevas visualidades desde una perspectiva decolonial y espero que esta investigación sea un aporte en esa dirección.

Por otro lado, me parece necesario y urgente el establecimiento de vinculaciones y diálogos entre la universidad y los agentes estatales para poder re pensar y re significar los espacios comunes, el patrimonio y las representaciones que allí aparecen y -por qué no- construir nuevas propuestas.

Por último y como ya mencioné en la Introducción no puedo dejar de mencionar los hechos acontecidos en la Comarca Andina del Paralelo 42º y las proximidades de San Carlos de Bariloche: la persecución y la represión por parte de Gendarmería Nacional a diferentes comunidades mapuches, la desaparición y muerte de Santiago Maldonado y el asesinato por parte del Grupo Albatros de Prefectura Nacional de Rafael Nahuel así como las manifestaciones sociales a favor y en contra de las comunidades mapuches.

Me preguntaba en la Introducción en qué medida transitar la escritura de esta tesis podía ayudar a responder(me) si estas visualidades públicas hechas patrimonio estatal – colonial, habían tenido algún tipo de influencia en la justificación que amplios sectores de la población esgrimieron públicamente respecto de estas muertes.

Parte de la respuesta, y acaso la punta de otro ovillo, lo obtuve de otros hechos ocurridos en las localidades de Lago Puelo primero y de El Bolsón más tarde. Movimientos artísticos y sociales generaron contra-discursos componiendo de manera comunitaria e instalando murales -en espacios públicos muy transitados- que repudiaran dichas muertes.

Así, en Lago Puelo el grupo Auka Arte⁶¹ junto a vecinos y al colectivo Santiago Maldonado Lago Puelo erigieron un mural con su rostro en un espacio muy visible de la plaza principal del pueblo. El mural fue vandalizado apenas terminado y ya son incontables las veces que el grupo artístico y los vecinos lo reparan y vuelve a ser dañado.

Suerte no mejor corre un mural realizado con mosaicos por el colectivo Mosaico Urgente⁶² junto a vecinos en El Bolsón, frente al lugar donde Santiago Maldonado armaba su puesto en la feria artesanal. El mural recuerda su muerte y el asesinato de Rafael Nahuel. Varias veces ha sido ya vandalizado y restaurado por artistas y vecinos en un ida y vuelta sin fin aparente.

⁶¹ <https://www.facebook.com/aukaarte/>

⁶² <https://www.facebook.com/mosaicourgente/>

Si bien no puedo responder directa ni taxativamente si el patrimonio estatal –que reproduce la matriz colonial de poder- ha impulsado la justificación pública de estas atrocidades, la imposibilidad que murales con contra discursos puedan mantenerse como un repertorio narrativo más, estaría brindando alguna pista para seguir, o re comenzar un nuevo tejido.



Figura 12. Mural de Santiago Maldonado confeccionado por vecinos y el Grupo AukaArte instalado en la Plaza de Lago Puelo. Fotografía de la página de Facebook del colectivo Santiago Maldonado Lago Puelo.

<https://www.facebook.com/Colectivo-Santiago-Maldonado-Lago-Puelo-1675786202483730/>



Figura 13. Mural de Santiago Maldonado instalado en la Plaza de Lago Puelo vandalizado. Fotografía de la página de Facebook del colectivo Santiago Maldonado Lago Puelo. <https://www.facebook.com/Colectivo-Santiago-Maldonado-Lago-Puelo-1675786202483730/>



Figura 14. Mural con mosaicos de Santiago Maldonado y Rafael Nahuel instalado frente a la Plaza de El Bolsón. Fotografía de la página de Facebook del colectivo Mosaico Urgente. <https://www.facebook.com/mosaicourgente/>



Figura 15. Mural con mosaicos de Santiago Maldonado y Rafael Nahuel instalado frente a la Plaza de El Bolsón vandalizado. Fotografía de la página de Facebook del colectivo Mosaico Urgente. <https://www.facebook.com/mosaicourgente/>



Figura 16. Mural con mosaicos de Santiago Maldonado y Rafael Nahuel instalado frente a la Plaza de El Bolsón vandalizado. Fotografía de la página de Facebook del colectivo Mosaico Urgente. <https://www.facebook.com/mosaicourgente/>

BIBLIOGRAFÍA

Aguerre, Lucía. (2011). Desigualdades, racismo cultural y diferencia colonial. *desiguALdades.net Working Paper Series*. 5, Berlin: desiguALdades.net Research Network on Interdependent Inequalities in Latin America.

Alonso, María; Elisalde, Roberto y Vázquez, Enrique. (1998). *Historia Argentina y el mundo contemporáneo*. Aique. Buenos, Aires, Argentina.

Amorosi, Mariela. (2007). *Con los ojos no me basta. Análisis de mural y representaciones sociales implícitas*. Trabajo elaborado para la cátedra Comunicación Social II. Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, Universidad del Comahue, General Roca, Argentina.

Aranda, Darío. (2013). La maldición petrolera. *Territorios*. [en línea] [consulta: 10 de mayo de 2017] <<http://www.darioaranda.com.ar/2013/07/la-maldicion-petrolera/>>

Aranda, Darío. (2015, Noviembre 11). El petróleo avanza sobre el agro y el INTA censura. *8300 web*. < <http://www.8300.com.ar/2015/11/27/el-petroleo-avanza-sobre-el-agro-y-el-inta-censura/>>

Aranda, Darío. (2017, Julio 21). "Mi detención es un montaje político y judicial". *Página 12*. [en línea] [consulta: 14 de noviembre 2017]. <
<https://www.pagina12.com.ar/51906-mi-detencion-es-un-montaje-politico-y-judicial>>

Bertoni, Lilia. (1992). Construir la nacionalidad: héroes, estatuas y fiestas patrias, 1887-1891. *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana "Dr. E. Ravignani"*, 5, 77-111.

Bonetto, María Susana y Garay Reyna, Zenaida. (2013). Recuperación del Pensamiento Social Latinoamericano en la construcción de una reflexión crítica. *Estudios. Centro de Estudios Avanzados*. Universidad Nacional de Córdoba, (30) (p.53-68). [en línea]. [consulta: 16 de septiembre de 2017] <
http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1852-15682013000200004&lng=es&tlng=es>.

Bonfil Batalla, Guillermo. (1999). Nuestro patrimonio cultural: un laberinto de significados. *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, Tomo XLV-XLVI. (p. 15 – 39). México, Sociedad Mexicana de Antropología.

Cañuqueo, Lorena. (2008). *Recogerán mi nombre y lo llevarán... ¿dónde?*. Reportaje elaborado para la cátedra Redacción Periodística I. Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, Universidad del Comahue, General Roca, Argentina.

Castro-Gómez, Santiago. (2000). Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la "invención del otro". En Lander, Edgardo (Ed.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (p.145-161). Buenos Aires, Argentina. CLACSO.

Castro-Gómez, Santiago. (2005). El paradigma de la modernidad/ colonialidad. En *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e Ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. (p.42-64) Bogotá, Colombia: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.

Castro-Gómez, Santiago (2007) Decolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes En Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón (Eds.). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. (p. 79-91) Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.

Césaire, Aimé. 2006 [1950]. *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Akal.

Clímaco, Danilo. (2014). Prólogo. En Clímaco Danilo. (Ed.). *Aníbal Quijano. Cuestiones y Horizontes. Antología Esencial. De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. (p.13-54).Buenos Aires. CLACSO.

Crespo, Carolina. (2011). Patrimonio arqueológico, memoria y territorio. Procesos de autoctonización entre los mapuches de Lago Puelo, Chubut (Patagonia Argentina). *Revista Frontera Norte*, vol. 23 Nº 45, 231-255.

Crespo, Carolina. (2013). Introducción. En Crespo, Carolina. (Ed.). *Tramas de la diversidad. Patrimonio y Pueblos Originarios*. (p. 9-19.) Buenos Aires: Editorial Antropofagia.

Crespo, Carolina y Tozzini, María Alma. (2014). Memorias silenciadas y patrimonios ausentes en el Museo Histórico de El Hoyo, Comarca Andina del Paralelo 42°, Patagonia Argentina. *Antípoda*, 19. (p. 21-44). Departamento de Antropología, Universidad de los Andes, Bogotá, Colombia. [en línea]. [consulta: 3 de abril de 2016] <http://ri.conicet.gov.ar/bitstream/handle/11336/3578/CONICET_Digital_Nro.4738_D.pdf?sequence=5> .

Cruces, Francisco. (1998). Problemas en torno a la restitución del patrimonio. Una visión desde la antropología. *Alteridades año 8, Nº16*, p. 75-84.

Curtoni, Rafael y Chaparro, María. (2007). El Re-entierro del Cacique José Gregorio Yancamil. Patrimonio, Política y Memoria de Piedra en la Pampa Argentina. *Revista Chilena de Antropología*, (19). [en línea]. [consulta: 8 de mayo 2017] <<https://revistas.uchile.cl/index.php/RCA/article/view/14311>>

Chumbita, Hugo. (2007). El proyecto americanista de los revolucionarios de la independencia. *HugoChumbita.com.ar*. [en línea]. [consulta: 20 de octubre 2017] <<http://hugochumbita.com.ar/index.php/2-uncategorised/55-el-proyecto-americanista-de-los-revolucionarios-de-la-independencia>>

de Sousa Santos, Boaventura. (2009). *Una epistemología del Sur. La reinención del conocimiento y la emancipación social*. (p. 12-59). México. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales/Siglo XXI Editores.

de Sousa Santos, Boaventura. (2010). *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Ediciones Trilce. Montevideo, Uruguay. Extensión Universitaria de la República.

Delrio, Walter; Lenton, Diana; Musante, Marcelo; Nagy, Mariano; Papazian, Alexis y Pérez, Pilar. (2010). Del silencio al ruido en la Historia. Prácticas genocidas y pueblos originarios en Argentina. III Seminario Internacional políticas de la memoria. Centro cultural de la memoria Haroldo Conti. Buenos Aires, Argentina. <
http://conti.derhuman.jus.gov.ar/2010/10/mesa-36/delrio_lenton_musante_nagy_papazian_perez_mesa_36.pdf >

Delrio, Walter y Ramos, Ana. (2011). Genocidio como categoría analítica: Memoria social y marcos alternativos. *Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana*, Vol. 1, N°2. [en línea] [consulta: 12 de abril 2017] <
<http://ppct.caicyt.gov.ar/index.php/corpus/article/view/746/655>>.

Díaz Espinoza, Raúl Esteban. (2014). La invisibilización de la Revolución de Haití y sus posibles resistencias decoloniales desde la negritud. *Relaciones Internacionales*, (25). [en línea] [consulta: 02 de enero de 2017] <
<https://repositorio.uam.es/handle/10486/677281>>

Dussel, Enrique. (1994). *1492: El encubrimiento del Otro: hacia el origen del "Mito de la Modernidad"*. Plural Editores. La Paz, Bolivia: UMSA. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.

Dussel, Enrique. (2000). Europa, modernidad y eurocentrismo. En Lander, Edgardo (Ed.). *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. (p. 41-53) Buenos Aires, Argentina. CLACSO.

Escobar, Arturo. (2003). Mundos y conocimientos de otro modo. El programa de modernidad/colonialidad latinoamericano. *Tabula Rasa*, 1. (p.51-86).

Escobar, Arturo. (2007). *La invención del Tercer Mundo Construcción y deconstrucción del desarrollo*. (p. 19- 100). Capítulo I: Introducción. El desarrollo y la antropología de la modernidad y Capítulo II: La problematización de la pobreza: La fábula de los tres mundos y el desarrollo. Caracas, Venezuela. Fundación Editorial el Perro y la Rana.

Escobar, Arturo. (2010). *Una minga para el postdesarrollo: lugar, medio ambiente y movimientos sociales en las transformaciones globales*. (p.21- 56) Introducción y Capítulo I: El desarrollo y la antropología de la modernidad. Lima, Perú. Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Fanon, Frantz (2007 [1961]). *Los condenados de la tierra*, Buenos Aires, FCE.

Fanon, Frantz. (2010 [1952]). *Piel Negra, Máscara Blancas*. Madrid, Akal.

Galafassi, Guido. (2013). Conflictos por los recursos y el territorio en Patagonia Norte. Un caso de estudio en un área adyacente al Parque Nacional Nahuel Huapi y la Cuenca del Río Ñirihuau (Argentina). *Scripta Nova* Revista electrónica de geografía y ciencias sociales. Universidad de Barcelona. Vol. XVII, núm. 426 [en línea]. [consulta: 20 de febrero de 2017] <
<http://www.ub.edu/geocrit/sn/sn-426.htm>>

García Canclini, Néstor. (1992). El porvenir del pasado. En *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, p. 149-190. México, Sudamericana.

Gomez Lende, Sebastián. (2017). Del desarrollismo al (Neo) Extractivismo (1969-2017). Auge, decadencia y resurgimiento de la minería del hierro en Sierra Grande, provincia de Río Negro (Argentina). *Anpege*. (p.5-39). V.13, n.22. [en línea] [consulta: 02 de marzo de 2018] < http://ri.conicet.gov.ar/bitstream/handle/11336/37053/CONICET_Digital_Nro.e06_78be6_-1bcf-4614-80c9-38252514355d_A.pdf?sequence=2&isAllowed=y >

Gómez-Quintero, Juan David. (2010). La colonialidad del ser y del saber: la mitologización del desarrollo en América Latina. *AGO.USB*. Medellín-Colombia. [en línea] [consulta: 10 de marzo de 2017] <[file:///C:/Users/-/Downloads/Dialnet-LaColonialidadDelSerYDelSaberLaMitologizacionDelDe-3642109%20\(2\).pdf](file:///C:/Users/-/Downloads/Dialnet-LaColonialidadDelSerYDelSaberLaMitologizacionDelDe-3642109%20(2).pdf)>

Grosfoguel, Ramón. (2006). La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales. Transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global. *Tabula Rasa*. (4): 17-48. [en línea] [consulta: 05 de abril de 2017] < <http://www.scielo.org.co/pdf/tara/n4/n4a02.pdf> >

Grosfoguel, Ramón. (2007). Descolonizando los universalismos occidentales: el pluri-versalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas. En Castro-Gómez y Grosfoguel (Eds.) *El Giro Decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. (63-77). Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.

Grosfoguel, Ramón. (2011). La descolonización del conocimiento: Diálogo crítico entre la visión descolonial de Frantz Fanon y la sociología de Boaventura de Sousa. *Formas-Otras: Saber, nombrar, narrar, hacer* (pp. 97-108). Barcelona: CIDOB Edicions.

Grosfoguel, Ramón. (2016). Del “extractivismo económico” al “extractivismo epistémico”: una forma destructiva de conocer, ser y estar en el mundo. *Tabula Rasa*. [en línea] [consulta: 10 de octubre de 2017] < <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=39646776006>>

Gudynas, Eduardo. (2011). Buen Vivir: Germinando alternativas al desarrollo. *América Latina en movimiento*, 462,1-20. [en línea] [consulta: 20 de junio de 2017] <<http://www.gudynas.com/publicaciones/articulos/GudynasBuenVivirGerminandoALAI11.pdf> >

Gudynas, Eduardo. (2013). Extracciones, extractivismos y extrahecciones: un marco conceptual sobre la apropiación de los recursos naturales. *Observatorio del Desarrollo*, 18. [en línea] [consulta: 5 de mayo de 2017] < <http://ambiental.net/wp-content/uploads/2015/12/GudynasApropiacionExtractivismoExtraheccionesOdeD2013.pdf>>

La Barbera, María Caterina. (2016). Interseccionalidad, un “concepto viajero”: orígenes, desarrollo e implementación en la Unión Europea. *Interdisciplina*, 4(8). [en línea] [consulta: 08 de mayo 2017] < <file:///C:/Users/-/Downloads/54971-157147-1-PB.pdf> >

Lada, Pablo Palicio. (2016, Junio 21). A 20 años de la gran marcha a Gastre. *El Chubut*. <<http://www.elchubut.com.ar/nota/171454/>>

Lander, Edgardo. (2000). Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos. En Lander, E. (Ed.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. (p.11-40). CLACSO, Buenos Aires, Argentina.

Lenton, Diana. (2010). La 'cuestión de los indios' y el genocidio en tiempos de Roca: sus repercusiones en la prensa y la política. En Osvaldo Bayer (Ed.) *Historia de la crueldad argentina. Julio A. Roca y el genocidio de los pueblos originarios*. Buenos Aires, El Tugurio.

LIBIQUIMA-CITAAC. (2016). Situación ambiental por agroquímicos e hidrocarburos en el Alto Valle de Río Negro y Neuquén. [en línea] [consulta: 02 de febrero de 2017] <<http://citaac.uncoma.edu.ar/index.php/plaguicidas-hidrocarburos?download=9:situacion-ambiental-por-agroquimicos-e-hidrocarburos-en-el-alto-valle-de-rio-negro-y-neuquen>>.

Loeza Reyes, Laura. (2015). Desigualdad e injusticia social: los núcleos duros de las identidades sociales en México. *Sociología*. Mexico. [en línea] [consulta: 20 de agosto de 2017]. <http://www.scielo.org.mx/scielo.php?pid=S0187-01732015000100006&script=sci_abstract>

Lorca, Javier. (2014, Julio 08). El control de los cuerpos y los saberes. Entrevista a Walter Mignolo, profesor e investigador de la Universidad de Duke. *Página 12*. <<https://www.pagina12.com.ar/diario/universidad/10-250276-2014-07-08.html>>

Los agroquímicos causaron la muerte de peces en el río Negro. (2017, noviembre, 01). *Jornada Diario*. [en línea] [consulta: 13 de Junio de 2018] <http://www.diariojornada.com.ar/199502/sociedad/la_mortandad_de_peces_en_el_rio_negro_fueron_los_agroquimicos/>

Lugones, María. (2008). Colonialidad y género. *Tabula rasa*, (9), 73-102. [en línea] [consulta: 10 de abril de 2017] <<http://dev.revistatabularasa.org/numero-9/05lugones.pdf>>

Lugones, María. (2011). Hacia un feminismo descolonial. *La manzana de la discordia*, 6(2), 105-117. [en línea] [consulta: 16 de junio de 2017] <http://hum.unne.edu.ar/generoysex/seminario1/s1_18.pdf>

Lloreda, Eduardo; Orozco, Ronal y Arévalo, Arturo. (2017). La Guajira como territorio de "Espacios Basura". Una mirada a la Economía de la subsistencia. *Letras Verdes*, 22, (p. 315-333). [en línea] [consulta 12 de Junio de 2018] <[file:///C:/Users/-/Downloads/2687-Texto%20del%20art%C3%ADculo-10588-1-10-0170929%20\(1\).pdf](file:///C:/Users/-/Downloads/2687-Texto%20del%20art%C3%ADculo-10588-1-10-0170929%20(1).pdf)>

Maldonado-Torres, Nelson. (2007). Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. En Castro Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón (eds.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. (p. 127-167). Bogotá, Colombia. Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores.

Masotta, Carlos. (2015). Del Día de la Raza al Día del Respeto a la Diversidad Cultural. *Conicet*. Buenos Aires, Argentina. [en línea] [consulta: 20 de junio de 2016] <<http://www.conicet.gov.ar/del-dia-de-la-raza-al-dia-del-respeto-a-la-diversidad-cultural/>>

Mignolo, Walter. (2000). La colonialidad a lo largo y ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad. En Edgardo Lander (Ed.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales* (p. 55-66). Buenos Aires: CLACSO.

Mignolo, Walter. (2002). Colonialidad global, capitalismo y hegemonía epistémica. En Catherine Walsh, Freya Schiwy y Santiago Castro-Gómez (eds.) *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo Andino*. (p. 215-244). Quito: Universidad Andina Simón Bolívar-Ediciones Abya-Yala.

Mignolo, Walter. (2003). Prefacio a la edición castellana. "Un paradigma otro": colonialidad global, pensamiento fronterizo y cosmopolitismo crítico. En *Historias locales /diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. (p.19-60). Madrid: Akal.

Mignolo, Walter (2005). Posfacio a la edición en español. Después de América «Latina», una vez más. En *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción descolonial*. (p.201-217). Barcelona, España. Editorial Gedisa.

Mignolo, Walter. (2006): El desprendimiento. Pensamiento crítico y giro descolonial. En: Walsh, C.; García Linera, A. y Mignolo, W. *Interculturalidad, descolonización del Estado y del conocimiento*. (p. 9-20). Buenos Aires: Ediciones del Signo.

Mignolo, Walter. (2007). La colonialidad: la cara oculta de la modernidad. Texto producido para catálogo de una muestra en el Museo de Arte Moderno de Barcelona.

Mignolo, Walter. (2009). La idea de América Latina (la derecha, la izquierda y la opción decolonial). *Crítica y Emancipación*, 2. (p. 251-276). [en línea] [consulta: 2 de abril de 2016] <
<http://biblioteca.clacso.edu.ar/ojs/index.php/critica/article/view/188>>

Mignolo, Walter. (2010). Estéticas Decoloniales. En: *Evento Académico para Sentir-Pensar- Hacer*. Noviembre de 2010 en la Facultad de Artes ASAB, Universidad Distrital Francisco José de Caldas. Bogotá. [en línea] [consulta: 23 de abril de 2017]. <
<https://www.youtube.com/watch?v=mqtqtRj5vDA&t=17s>>

Millan, Moira. (2016). El buen vivir originario. En *Pensamiento Ambiental*. Mayo de 2016. [en línea] [consulta: 02 de marzo de 2017] <
<https://www.youtube.com/watch?v=JOiRYUW8R08>>

Nagy, Mariano. (2013). Una educación para el desierto argentino. Los pueblos indígenas en los planes de estudio y en los textos escolares actuales. *Revista Espacios en Blanco*. Nº 23 (p. 187-223). [en línea] [consulta: 23 de marzo de 2016] <
<http://www.redalyc.org/pdf/3845/384539805009.pdf>>

Ocoró Loango, Anny. (2010). *Afroargentinidad y memoria histórica: la negritud en los actos escolares del 25 de mayo*. Tesis de maestría. FLACSO. Buenos Aires, Argentina. [en línea] [consulta: 23 de marzo de 2017] <
<http://67.192.84.248:8080/handle/10469/2997#.W1K6KcJZrIU>>

Pagani, Rosana; Souto, Nora y Wasserman, Fabio. (1998). El ascenso de Rosas al poder y el surgimiento de la Confederación (1827-1835). En Goldman, Noemí. *Revolución, república, confederación: 1806-1852*. (p. 283-317). Buenos Aires, Sudamericana.

Página del Boletín Oficial de Estado Español. [en línea] [20 de Junio del 2017] <
https://www.boe.es/diario_boe/txt.php?id=BOE-A-1987-22831>

Puiggrós, Adriana. (1990). *Sujetos, Disciplina y Curriculum en los orígenes del sistema educativo Argentino (1885-1916)*. Historia de la Educación en la Argentina. Tomo I. Buenos Aires. Ed. Galerna.

Quijano, Aníbal. (1968). Dependencia, cambio social y urbanización en Latinoamérica. En Clímaco, Danilo. (Ed.). (2014). *Aníbal Quijano. Cuestiones y Horizontes. Antología Esencial. De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder.* (p.75-124). Buenos Aires. CLACSO.

Quijano, Aníbal. (1992). Colonialidad y Modernidad/ Racionalidad. *Perú Indígena*, 13, 29. (p.11-29). [en línea] [consulta: 10 de Marzo de 2017] <
<https://problematicasculturales.files.wordpress.com/2015/04/quijano-colonialidad-y-modernidad-racionalidad.pdf> >

Quijano, Anibal. (1997). Estado-nación, Ciudadanía y Democracia: cuestiones abiertas. En Clímaco, Danilo (Ed.). (2014). *Aníbal Quijano. Cuestiones y Horizontes. Antología Esencial. De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder.* (p.605-623). Buenos Aires. CLACSO.

Quijano, Aníbal. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En Edgardo Lander. (Ed.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (p.201-246). Buenos Aires. CLACSO.

Quijano, Anibal. (2001). Colonialidad del Poder, Globalización y Democracia. *Tendencias Básicas de Nuestra Época*. Instituto de Altos Estudios Internacionales Pedro Gual. (p. 21-65). Caracas, Venezuela. [en línea] [consulta:20 de junio de 2017] <
<http://www.rrojasdatabank.info/pfpc/quijan02.pdf>>

Quijano, Aníbal. (2007). Colonialidad el Poder y Clasificación Social. En Castro Gómez y Grosfoguel. (Eds.) *El Giro Decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. (p. 93-126). Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.

Quijano, Aníbal. (2009). Colonialidad del Poder y Des/colonialidad del Poder. Conferencia dictada en el XXVII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología, Buenos Aires (p. 1-15). [en línea] [consulta: 12 de Mayo de 2017] <
<http://ceapedi.com.ar/imagenes/biblioteca/libros/51.pdf> >

Quijano, Anibal. (2012). Bien vivir: entre el “desarrollo” y la des/colonialidad del poder. *Viento Sur*, 122 (180), 46-56. [en línea] [consulta: 06 de Junio de 2018] <
https://www.vientosur.info/IMG/pdf/VS122_A_Quijano_Bienvivir---.pdf >

Quijano, Aníbal. (2015). Conferencia inaugural del III Congreso Latinoamericano y Caribeño de Ciencias Sociales. Auditorio FLACSO Ecuador Quito, 25 de agosto de 2015. [en línea]. [consulta: 15 de marzo de 2017]. <
<https://www.youtube.com/watch?v=OxL5KwZGvdY&t=634s> >

Quintero, Pablo y Petz, Ivana. (2009). Refractando la Modernidad desde la Colonialidad. Sobre la configuración de un locus epistémico desde la geopolítica del conocimiento y la diferencia colonial. *Gazeta de Antropología*. Granada. (p. 1 – 21). [en línea].[consulta:23 de junio de 2017] <
http://www.conicet.gov.ar/new_scp/detalle.php?keywords=&id=28767&articulos=yes>

Quintero, Pablo. (2010). Notas sobre la colonialidad del poder y la estructuración de la sociedad en América Latina. *Papeles de Trabajo*, 19. Centro de Estudios Interdisciplinarios en Etnolingüística y Antropología Socio-Cultural. [en línea]. [consulta: 3 de junio de 2017] < <http://rephip.unr.edu.ar/xmlui/bitstream/handle/2133/1586/n19a01.pdf?sequence=1&isAllowed=y> >

Ramos, Ana; Crespo, Carolina, Tozzini, Alma. (Eds.). (2016). *Memorias en lucha. Recuerdos y silencios en contextos de subordinación y alteridad*. Viedma, Argentina. Editorial UNRN.

Restrepo, Eduardo y Rojas, Axel. (2010). *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Popayán: Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar. Maestría en Estudios Culturales, Universidad Javeriana–Editorial Universidad del Cauca, Colombia.

Rodil, Diego. (2015). *Avance de la frontera hidrocarburífera sobre suelo productivo. Estación Fernández Oro, Alto Valle del Río Negro*. Trabajo de investigación censurado antes de ser expuesto en la VII Jornada de la Asociación Argentino Uruguaya de Economía Ecológica (ASAUEE). [en línea] [consulta: 3 de junio de 2017] <http://www.unter.org.ar/imagenes/asauuee_2015.%20Rodil%20-20Avance%20de%20la%20frontera%20hidrocarburifera%20sobre%20suelo%20productivo.pdf>

Sarmiento, Domingo. 1962 (1844). Nota en diario El Progreso. 27 de septiembre de 1844. En *Antología total de Sarmiento*. Buenos Aires, Ediciones Culturales Argentinas.

Sarmiento, Domingo. (1999) [1845]. *Facundo*. [en línea] [consulta: 20 de febrero de 2017] < <http://bibliotecadigital.educ.ar/uploads/contents/DomingoF.Sarmiento-Facundo0.pdf> >

Schlenker, Alex. (2012). Hacia una Memoria Decolonial: Breves apuntes para indagar por el acontecimiento detrás del acontecimiento fotográfico. *Calle 14 revista de investigación en el campo del arte*. Vol. 6. Núm. 8 (2012). Ecuador. [en línea] [consulta: 02 de noviembre 2016] < <https://revistas.udistrital.edu.co/ojs/index.php/c14/article/view/3793>>

Schweitzer, Alejandro. (2014). Patagonia, naturaleza y territorios. *Geograficando*, 10 (2). Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación Departamento de Geografía. [en línea]. [consulta: 10 de mayo de 2018] < <http://www.geograficando.fahce.unlp.edu.ar/article/view/Geov10n02a11>>

Svampa, Maristella y Viale, Enrique. (2014). *Maldesarrollo: La Argentina del extractivismo y el despojo*. (p.171-215, 299-325). Cap.V: El modelo minero como figura extrema del extractivismo y Cap. VII: Una vuelta de tuerca al extractivismo: el fracking como el nuevo “El Dorado”. Buenos Aires, Argentina. Katz editores.

Tozzini, María Alma. (2012). *“Pudiendo ser mapuche”. Reclamos territoriales, procesos identitarios y Estado en Lago Puelo, Provincia de Chubut*. Tesis de Doctorado, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

Tozzini, María Alma. (2016). Cuando la multiplicidad se despliega en el tiempo. Memorias indígenas en espacios desmarcados en la Comarca Andina del Paralelo 42º, Patagonia Argentina. *Punto Cu Norte*. 4. Universidad de Guadalajara.

Villa, Willer. (2010). Trayectorias que inventan: mundos promocionados versus existencias negadas. En: *Evento Académico para Sentir- Pensar- Hacer*. Noviembre de 2010 en la Facultad de Artes ASAB, Universidad Distrital Francisco José de Caldas. Bogotá. [en línea] [consulta: 20 de abril de 2017]. <

<https://www.youtube.com/watch?v=Bep6mQnEfFA>>

Walsh, Catherine. (2002). Las geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Entrevista a Walter D. Mignolo. En Walsh, C.; Schiwy, F. y Castro Gómez, S. (Eds.). *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino* (p. 17-44). Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Abya Yala

Walsh, Catherine. (2007a). Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento "otro" desde la diferencia colonial. En Castro Gómez, S. y Grosfoguel R. (Eds.). *El Giro Decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. (p.47-62). Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.

Walsh, Catherine. (2007b). ¿Son posibles unas ciencias sociales/ culturales otras?. Reflexiones en torno a las epistemologías decoloniales. *Nómadas (Col)*, (26), (p. 102-113). [en línea] [consulta: 02 de febrero de 2017] <

<http://www.redalyc.org/pdf/1051/105115241011.pdf>>

Walsh, Catherine. (2009). El Estado y la problemática desafiante de la interculturalidad. En *Interculturalidad, estado, sociedad. Luchas (de)coloniales de nuestra época*. (p. 69-83). Quito: Universidad Andina Simón Bolívar -Abya-Yala.

Walsh, Catherine. (2010). Interculturalidad crítica y educación intercultural. En *Construyendo Interculturalidad crítica*. (p. 75-96). La Paz: Convenio Andrés Bello.