

MESA 44 La noción de frontera y su tratamiento desde la teoría social: aportes del concepto al análisis de las dinámicas socio-históricas contemporáneas

Título de la ponencia:

Fronteras y territorializaciones. Reflexiones teóricas en torno a los casos de los pueblos qom y mapuce en Argentina

Autora: María del Socorro Foio (Universidad Nacional del Nordeste)

Resumen

Esta ponencia busca aportar a la discusión del concepto de territorio -en tanto producción sobre el espacio resultado de relaciones inscriptas dentro del campo del poder- y la condenación de la modernidad a toda resistencia a ser y existir en otro espacio y tiempo diferente.

Desde la matriz epistémica occidental la noción de diferencia actúa como un mecanismo de poder para marcar, asignar y clasificar al otro e imponer los regímenes coloniales. En la región latinoamericana las nuevas usurpaciones del territorio y los proyectos de la economía capitalista profundizadores de la desigualdad, acrecientan las situaciones en las que la frontera adquiere pleno significado de exclusión.

En nuestro país, durante la conquista, los territorios indios que no quedaron bajo control fueron fijados como la frontera dando lugar a una construcción semiótica que permanece vigente. Tomando los casos de pueblos indígenas –en espacios geográficos del Chaco y Neuquén- analizaremos como la frontera adquiere una dimensión hecha tanto de acuerdos como de conflictos socioculturales, en un choque de mundos disímiles que manifiesta el conflicto en torno a la perseverancia de territorialidades no reductibles a la lógica del capital e instalado como resistencia y desafío a la consolidación de un territorio de dominación.

Espacio, relaciones de producción y lógicas territoriales

La construcción del capitalismo fue posible por la conquista del continente americano y, en tal sentido, este proceso ha requerido la sumisión de los pueblos a ver y aceptar como algo propio la imagen que sobre ellos y su acervo cultural montó la cosmovisión eurocéntrica.

Esa reducción de los sucesos y experiencias locales al relato universal de occidente fue la condición necesaria impuesta por la significación imaginaria moderna acerca de una expansión ilimitada del dominio técnico, para instaurar el régimen de explotación económica y disciplinamiento social y político en el continente mediante la subordinación de la geografía a la historia.

La etapa actual de globalización, con su correlato del imaginario posmoderno sobre el *fin del progreso*, hace cada vez más difícil pensar en términos de una historia universal; el relato unificador en el supuesto de poder construir consenso en base a acuerdos de sujetos libres y por medio del diálogo no puede hacer frente a los *localismos* que conforman la realidad del mundo actual. De este modo se restablece la importancia del espacio, destituyendo su carácter neutro. (Lyotard, 1991; Mignolo, 2002)

Por cierto, el espacio es -y lo ha sido siempre- el ámbito de reproducción de relaciones de producción que definen posiciones de poder, y relaciones de afiliación relativas al género, edad, procedencia, preferencias, intereses y valores de los agentes. Es decir, que las relaciones sociales poseen siempre un correlato territorial específico.

Desde esta perspectiva el territorio incluye, entonces, cuatro dimensiones: geoterritorio, formas de vinculación, sujeto y tiempo (Tomadoni, 2007; Nievas, 1994), cuya articulación posibilita visualizar las lógicas singulares que los agentes sociales poseen y los procesos en los que se involucran en la construcción de sus territorialidades.

Existe, por caso, la territorialidad que fabrican las empresas capitalistas conformada por un espacio que integran varias regiones metropolitanas y otros lugares que siendo o no parte de estas otorgan ventajas competitivas para el capital. En base a esta lógica instrumental, se configura un territorio de depredación para la reproducción ampliada de capital transnacional a partir de distintos mercados a fin de remitir los beneficios hacia otras zonas, sin considerar los impactos territoriales negativos que se produzcan (Tomadoni, 2007).

Y, a su vez, en esos contextos se van creando territorialidades de resistencia que revelan lógicas alternativas donde emergen procesos de desaprendizaje del etnocentrismo, del racismo y de la opresión, y la reconstrucción de luchas, revalorizaciones, alianzas,

entrecruzamientos que reconfiguran la afiliación grupal, a partir de acuerdos basados en la afinidad -más que en la asimilación o la uniformidad- en base al reconocimiento del pluralismo en las formas de ver y hacer la realidad.

En muchos casos se trata de movimientos cuya acción política surge y se orienta hacia proyectos de autonomía que implican la condición de ser comunal. Autonomía que, en tanto se refiere a la auto-creación de las condiciones que permitan cambiar las normas de un mundo desde adentro, incorpora la defensa de algunas prácticas, la transformación de otras y la invención de nuevas prácticas. (Castoriadis, 2007; Escobar, 2014)

No obstante la tensión irreversible entre ambas lógicas, para algunos sectores de poder la cultura sigue siendo *orden social* y el rol del Estado el de *perpetuador*.

Este imaginario se plasma, en el plano de la política pública, en los programas gubernamentales de integración cultural que buscan dejar atrás fronteras existentes entre colectivos de diferente cultura con el propósito de vencer los obstáculos para lograr una sociedad donde prevalezcan lazos de cooperación.

En la práctica concreta, esa idea de integración cultural pareciera exigir una revisión ya que la unión entre colectividades distintas desde el discurso no lograría superar la división cultural al proponer una integración desde la asimilación (Vera, 2001).

Mientras las pujas desde el capital y la mercantilización de las relaciones continúen, las dinámicas de inclusión/exclusión seguirán generándose.

Afiliaciones y territorios: nociones en construcción y transformación permanentes

El proceso de imbricación de sociedad y naturaleza al que se vincula el territorio supone las distintas formas históricas de dominio y de apropiación de los espacios por los grupos humanos.

Visto así, se trata de un proceso de agenciamiento colectivo de elementos heterogéneos, donde cada uno de ellos se conforma como multiplicidad real o potencial generadora de un efecto de multiplicación.

Propuesta por Deleuze y Guattari, la noción de agenciamiento contradice los conceptos de estructura e identidad en tanto supone que pensar las relaciones sociales significa pensar el devenir (Herner, 2009). Se está, por lo tanto, ante una relación creada por el territorio que comporta siempre dentro de sí vectores de desterritorialización, operación de líneas de fuga, y -en un segundo movimiento- de reterritorialización, entendida como nuevos agenciamientos, nuevos encuentros, nuevas funciones.

Considerada de este modo, la desterritorialización implica la desarticulación del referente clave de las culturas: el territorio en tanto espacio común donde se materializan las prácticas que marcan las fronteras entre nosotros y ellos, los de *adentro* y los de *afuera*.

Se ponen así en cuestión los principios de centralidad y de oposición interno/externo usados para entender la cultura, ya que la desterritorialización por un lado deslocaliza y dispersa el centro o foco cultural y, por el otro, hace permeables las fronteras que distinguen un adentro de un afuera.

Al dar lugar a la generación de otro agenciamiento nos acerca a un modo de insistencia en lo vital, en una tensión que sólo puede satisfacer la intensidad de una acción creativa múltiple, en el reconocimiento de la riqueza que brinda la multiplicidad de la des-re-territorialización. (Herner, 2009)

La incesante (des-re)territorialización de economías, sociedades y poder sería uno de los aspectos distintivos de la globalización y su capacidad destructiva de colectivos sociales. El escenario del desarraigo y la desterritorialización es el ámbito de reproducción del capital transnacional. Para los grupos subordinados esto se traduce en una reformulación de las formas de explotación que puede ser referida en términos de la reterritorialización/localización que da lugar a un proceso estructurante de nuevas subjetividades.

De hecho, existe un paralelismo entre el discurso de la desigualdad como diferencia, y el de la globalización como proceso de desterritorialización creciente desestimando el rol que los anclajes territoriales juegan para los actores hegemónicos dominantes en su avance hacia el control y manejo territorial.

El desplazamiento que acompaña la lógica hegemónica de la re-territorialización dota de una morfología social a las condiciones de expansión del capital. Los *localizados* serían los dobles indispensables de los *grandes*; ante la reformulación del orden social el sentido de lo diferente y lo desigual se modifican, dando lugar a la integración o mercantilización de la diferencia y al aumento de la desigualdad. (Gómez y Hadad, 2007)

Frente a esa situación de exclusión, surgen reivindicaciones territoriales de nuevos sujetos sociales en una construcción de afiliaciones que no pueden ser integradas sólo desde la consideración de la diferencia y que plantean un conflicto en torno a la perseverancia de territorialidades no reductibles a la lógica del capitalismo global instalándolo en forma desafiante a la consolidación de un territorio de dominación.

La dialéctica que describe los procesos continuos de desterritorialización y reterritorialización posibilita desmitificar la desterritorialización, y entenderla en el marco de la complejidad de procesos que son múltiples y no unidireccionales ni irreversibles.

Como se ve, el territorio es un espacio en donde se mezclan y chocan lógicas, temporalidades y racionalidades incompatibles. Pero también se generan convergencias de tiempos largos y duraderos, que posibilitan reconstituir, reconstruir y resignificar las propias identidades culturales, crear y fortalecer procesos de organización. (Ortiz, 2012)

La pluralidad de seres y sentidos como base de las epistemologías de frontera

Una de las características de la posmodernidad la constituye el pragmatismo, o realismo de acuerdo a los tiempos, situación que conlleva el riesgo de producir una revitalización del positivismo, volviendo vulnerables a la ciencia y la investigación orientadas hacia la transformación de la sociedad.

Pero, a su vez, esta tensión puede tomar un camino de reflexión crítica, lo cual indica que se está ante una etapa frontera, siendo una de sus manifestaciones los vínculos que se crean entre la investigación social y la crítica literaria ensayística. (Velázquez, 2009)

Ante la producción y reconocimiento de objetos radicalmente nuevos, el discurso del cientista social de raigambre cartesiana pierde relevancia: la no linealidad, las discontinuidades, los ruidos, las contradicciones y las paradojas demandan lenguajes y estructuras lógicas y simbólicas capaces de dar cuenta de la complejidad de los objetos del mundo social (Almeida, 2010)

Ya en el siglo diecinueve las separaciones entre natural y sobrenatural, sujeto y objeto, ritual/espiritualidad y tecnología/ciencia, secular y sagrado, público y privado, individuo y sociedad-, fronteras fundantes de la ciencia moderna y del reinado de la fe en la razón, fueron cuestionadas por el romanticismo planteando la urgencia de retomar la unidad entre humanidad y mundo, entre arte y naturaleza, entre filosofía y poesía.

Esos cuestionamientos, que fueron creciendo a lo largo del siglo pasado, lograron debilitar el postulado de la verdad por correspondencia con el objeto a partir de la nueva mirada sobre “el sentido que es constitutivo del sujeto y hace que el mundo se torne comprensible, mostrando el entrecruzamiento de entes y razón, de deseo y signos en la multiplicidad de fuerzas que intervienen en la existencia” (Díaz, 2007: 64).

Actualmente esa *búsqueda del sentido* hace referencia a un saber no se reduce a la ciencia ni al conocimiento; abarca el saber-hacer, saber-vivir, saber- escuchar, saber-hacer, excediendo el criterio de verdad al asimilar otros como los de eficiencia, justicia, belleza sonora, cromática, etc. El consenso que permite circunscribir este saber y delimitar al que sabe y al que no sabe, constituye la cultura de un pueblo y en él prevalece lo que Lyotard (1991) denomina forma narrativa, donde se ponen en juego las relaciones

de la comunidad consigo misma y con su entorno. Esta cultura no tiene necesidad de apoyarse únicamente en el pasado, el pueblo actualiza los relatos al contarlos, escucharlos y al interpretarlos en sus instituciones.

El saber científico autosuficiente pregunta por la validez de lo narrativo y constata que no fue sometido a la argumentación ni a la administración de pruebas. Por tanto, lo define como salvaje, primitivo, subdesarrollado, atrasado, alienado, ignorante, etc. Esta relación desigual constituye toda la historia del imperialismo cultural de occidente. (Lyotard, 1991) Dentro de los pensadores latinoamericanos, Vega Torres (2012) propone asumir la alteridad de los estilos narrativos en las ciencias sociales, pensando su saber como un diálogo de posiciones que borrando las fronteras entre las ciencias contribuyan a significar y resignificar lo histórico social de modo que se vuelva a lo que lo constituye propiamente: la narración.

Por su parte, Oliver Costilla (2008) refiere a una presencia de la transdisciplina en el campo de las ciencias sociales a través del pensamiento crítico latinoamericano, iniciado con el ensayismo de finales del siglo diecinueve y comienzos del veinte y que en los años 1980 y 1990 polemizará con el pensamiento norteamericano.

Actualmente ese diálogo entre disciplinas “se afirma en los movimientos sociales y en los espacios académicos como eje en la construcción y discusión de ideas donde se desvanecen fronteras del saber y crean aportes teóricos que pertenecen a/y propician un conocimiento abierto en sus parámetros de producción de conocimiento y observación de la realidad” (Oliver Costilla, 2008: 130).

Miranda Redondo (2006, 2011) afirma, a su vez, que los intentos del determinismo filosófico, el positivismo y las leyes de la historia para reducir la complejidad remitirían a una nostalgia de clausura como forma de manifestarse la repetición, opuesta a la alteridad que supone en la multiplicidad la posibilidad de ruptura y la emergencia de lo nuevo.

Precisamente, la necesidad de imaginar una salida de la circularidad de la (pseudo) racionalidad –en desobediencia con los relatos canónicos desplegados por la matriz ética política de la modernidad- fue remitiendo una crítica que lograra el desprendimiento de las teorías tradicionales modernas y de las teorías críticas posmodernas conducentes a un paradigma-otro, no eurocentrado y pluriversal. (Mignolo, 2010)

Aquel carácter homogeneizante de la episteme política colonial de la modernidad y la posmodernidad ha sido cuestionado por el concepto de decolonialidad, que se posiciona en la perspectiva geopolítica del conocimiento.

Nociones como colonialidad del poder e interculturalidad abren las puertas de conocimientos que fueron subalternizados en nombre de las cosmovisiones occidentales, revelando y poniendo en juego la diferencia colonial en demanda de un pensamiento crítico, presente en las ideas de Dussel, Quijano, Mignolo, Lander, Escobar, Walsh, De Sousa Santos, entre otros.

En la alteración de los conceptos centrales y constitutivos del relato de la modernidad que encara la epistemología decolonial se harán presentes dos de las ideas fuertes del pensamiento de Castoriadis. Una es la referida a la tensión entre las dos significaciones imaginarias sociales de la razón que, según Castoriadis, dejaría trunco al proyecto moderno desde sus orígenes -la promoción de la autonomía (la razón para ser libres, decidir la forma en que queremos vivir), y la expansión ilimitada del dominio técnico (la razón como instrumento para el uso del mundo)-. Y la otra es la tensión entre la ausencia de sentido y la emergencia de lo nuevo que entraña la idea de alteridad. (Miranda Redondo, 2010^a, 2010^b)

Pensar la noción de frontera desde la distinción entre diferencia y alteridad

En la matriz epistémica occidental la noción de la diferencia ha sido un mecanismo de poder para marcar, asignar y clasificar al *otro* y establecer los regímenes coloniales. Mediante la monocultura de los saberes establecidos -del conocimiento científico, del tiempo lineal, de lo universal o global, de la eficiencia capitalista-, misioneros, cartógrafos, militares, planificadores y antropólogos han participado activamente en la construcción de esa noción de los *otros*. (Ortiz, 2012)

Cabe repasar aquí el concepto de alteridad propuesto por Castoriadis, en la medida del franco cuestionamiento que el mismo ha significado para la perspectiva conjuntista que moldeó el pensamiento moderno occidental.

Como es sabido, para esa ontología la pluralidad de los entes particulares se agrupa en una unidad por las leyes que producen y deducen los entes, unos a partir de otros. La multiplicidad en el ser existe como diferencia; las cualidades son cuantificables, y las cantidades diferentes dan lugar a cualidades (reductibles) diferentes.

Aquella permanente obsesión de la unidad derivó en un tránsito del pensamiento desde el “todo debe ser dilucidado” -objetivo inalcanzable- al “todo debe ser organizado”, y desde “se debe dar cuenta y razón de que lo que se formula” a “todo debe ser fundamentado y a partir de un único fundamento”. (Castoriadis, 1996b: 157)

Castoriadis (1993) sostiene, en cambio, que si bien la multiplicidad del ser existe como diferencia –lo que implica identidad, persistencia, repetición-, también existe como alteridad entrañando procesos de creación y destrucción de formas. Ello obliga a distinguir entre diferencia y alteridad: dos objetos son diferentes si existe un conjunto de transformaciones determinadas, o leyes, que permiten la deducción o producción de uno a partir de otro; en cambio, si tal conjunto de transformaciones determinadas no existe, los objetos son otros.

Lo nuevo supondrá la posición de una forma que no es ni producible ni deducible a partir de otras formas, es decir, que la creación implica que las determinaciones que se aplican al ser nunca estén cerradas, de tal manera que inhiban el surgimiento de otras determinaciones. (Castoriadis, 1993)

Llevada al plano de la institución de la sociedad, la noción de alteridad de Castoriadis contiene una tensión entre la ausencia de sentido y la emergencia de lo nuevo. Explicitar la institución como el resultado de la autocreación supone que los individuos y las colectividades -frente a la repetición que promete el estado de clausura- asuman la alteridad en su radicalidad perpetua, la apertura ante la alteridad como sentido. En este caso la alteridad entraña la autodisolución y la autocreación.

Entonces, lo nuevo tendrá el carácter de la alteridad que nace en lo viejo subvirtiéndolo al hacerse explícito. Ello implica aceptar que el mundo -como autoconstrucción de la sociedad- es del orden de la irrupción de la alteridad que admite una ruptura radical, o sea que conlleva la posibilidad de su destrucción como sentido. (Miranda Redondo, 2010b)

La hegemonía del imaginario capitalista de subordinación a la perspectiva del dominio racional y la eficacia impide inquirir sobre el sentido y destino de tal imposición (Castoriadis, 2007). Pero, a la vez, esta clausura entraña la posibilidad de pensar-hacer la radicalidad política; así, los movimientos sociales y las revoluciones silenciosas -la de la mujer, la de las minorías, la de los colectivos autogestionados- empujan a mirar de nuevo la historia como un espacio de auto-creación.

La irrupción que vuelve visible a esas nuevas subjetividades será explicada, en ocasiones, por planteos multiculturalistas que atribuyen al fenómeno de la globalización la posibilidad de que cada grupo pueda abastecerse de repertorios culturales diferentes que influyen en la construcción de su identidad.

En esos casos, la actitud será de tolerancia ante las nuevas lógicas; atendiendo al espíritu de corrección política, la cuestión de la relación con la otredad es reducida mediante la apelación a la diversidad cultural. (Miranda Redondo, 2006)

De esta manera, en el discurso de la diferencia sostenido desde aquellas posiciones se omiten las desigualdades a la inserción de grupos tales como indígenas, campesinos, afrodescendientes, mujeres, desocupados, sin tierra, entre otros, en el sistema económico, social, político y cultural hegemónico y globalizado.

Frontera cultural: límites y trasvasamiento. El caso de pueblos indígenas en Argentina

Los puntos desarrollados precedentemente aportan elementos teóricos para encuadrar el análisis de los casos de los pueblos mapuce y qom –en espacios geográficos de las provincias argentinas de Neuquén y del Chaco, respectivamente- que configuran distintos procesos históricos de territorialización, poniendo en evidencia dinámicas propias de agenciamiento del territorio, construcción y trasvasamiento de fronteras, y emergencia de nuevas subjetividades.

Cabe aclarar que al hacer referencia las fronteras culturales no se piensa en zonas establecidas conforme a hitos fronterizos legales y políticos, sino en procesos de construcción de representaciones sociales que van marcando relaciones de demanda, desconfianza y/o exigencia con respecto al afuera y, al mismo tiempo, una manera de inclusión en el adentro configurando significados que sellan certezas, normas, valores, conocimientos compartidos, formas de ver la realidad y actuar al estructurar una cierta identidad cultural que une y moviliza al colectivo social.

Traspasar esas fronteras implica siempre una comunicación intercultural que genera conflictos, luchas por la legitimación de ciertos sentidos de la vida (Rizo García y Romeu Aldaya, 2009). La construcción de un *nosotros* frente a un *ellos*, el establecimiento de fronteras simbólico-semióticas en situaciones de interacción no se debe únicamente a la existencia de representaciones del mundo distintas por parte de los sujetos participantes: estas diferencias, como dijimos arriba, están signadas por relaciones de poder.

En Argentina el proceso de poblamiento y construcción de la nación se realizó sobre un territorio en el que habitaban sociedades de pueblos indígenas, cada uno con su cultura, memoria y tradición. Durante el período colonial, los territorios indios que no quedaron bajo control fueron fijados como *la frontera*. Con la creación del Estado nacional, para resolver el problema de la expansión de la frontera interior se produjo la ocupación militar de aquellos territorios impulsada y posibilitada por el avance de la actividad tecnológica y mercantilista.

El ejercicio de la dominación se legitimaba a través del montaje de la imagen de *desierto* que definía a un territorio hostil careciente de recursos para la supervivencia a los que estaba habituado el residente del no-desierto y a sus pobladores como integrantes de *bandas salvajes* que asolaban a las poblaciones asentadas en las fronteras.

El propósito de construir ese desierto –inexistente- tuvo por objetivo la apropiación de los espacios territoriales valiéndose para ello de la invisibilización de pueblos que siguieron, y continúan, resistiendo y proyectando un nuevo devenir.

Se configuró así, ya durante la colonia y luego en el período llamado de conquista, una fuerte construcción semiótica, la frontera, que permanece vigente y es a veces — inclusive— propuesta como significación de tipo universal para distinguir la cultura occidental de la no occidental.

“La campaña del desierto logró **expulsar al indio extranjero** que **invadía** nuestras pampas”, manifestaba en el año 1979, ante el Congreso del Centenario de la Conquista del Desierto, el ministro del Interior de la dictadura cívico militar general Albano Harguindeguy.¹

Más recientemente, en septiembre de 2016, el ministro de Educación de la Nación Esteban Bullrich dijo durante el acto de inauguración del Hospital Escuela Veterinario en la sede de la Universidad Nacional de Río Negro en Choele Choel que “**esta es la nueva campaña del desierto**, pero no con la espada, sino con la educación”.

En esa región de la Patagonia se produjo un inmediato y contundente rechazo a dicha afirmación por parte de investigadores así como de docentes mapuces y no mapuces organizados en la construcción de una educación intercultural que se manifestó, entre otras, en estas expresiones:

-“La figura del desierto que sólo puede ser conquistado, a la vez que una ofensa a la memoria de los pueblos originarios víctimas de una masacre, es insistir en una concepción histórica cristalizada en el tiempo que solo contribuye a mantener la invisibilización y la ignorancia sobre la Argentina originaria, sobre su pasado y su presente y su importancia en la conformación de la identidad y la cultura de la Argentina de hoy”;

- La afirmación del funcionario se produce cuando “la investigación científica ha establecido rigurosamente que dicha ‘campaña del desierto’ fue un genocidio”;

¹ *Los indios extranjeros del general Harguindeguy*, Osvaldo Bayer, Página 12, Buenos Aires: 14/08/06). [Nota: El subrayado es nuestro]

- “No puede ser entendida como una frase inocente, ni tampoco como producto de la ignorancia”, en esas palabras “hay premeditación, hay intencionalidad de reivindicar a la clase que representa y a sus intereses”;
- “En Choele Choel fue donde, por primera vez, el Estado izó la bandera un 25 de Mayo de 1879 al dar comienzo a la mal llamada Campaña del Desierto”, que fue “el genocidio fundante del Estado argentino” por parte de quienes “intentaron construir un desierto que nunca existió” porque “hubo y hay pueblos que continuamos luchando por defender los espacios territoriales robados, con la dignidad que nos da la lucha de nuestros antepasados para reconstruir otro modo de entender la vida y ser parte del mundo”.²

Mediante la referida campaña del desierto las comunidades mapuce constituidas por los pobladores originarios del sur de Argentina fueron violentamente incorporadas a la organización del Estado nacional con la expropiación de sus tierras, los recursos naturales, la organización político-administrativa y el sistema de creencias.

Durante más de un siglo de sometimiento de aquellas comunidades, mientras que por un lado se ejecutaban políticas indigenistas de integración forzada, los sectores dominantes apostaron a su extinción o conversión en una relación desigual con la cultura mapuce - sustraída del carácter de nación autónoma- subordinándola a la cultura hegemónica.

Recién hace veinte años que la legislación, a partir de las reformas de la constitución nacional de 1994 y de la constitución neuquina en 2006, incorporó el concepto de pluriculturalidad y admitió la existencia de derechos colectivos del nuevo sujeto denominado *Pueblo Indígena*.

La incursión de las empresas transnacionales en la región, intensificada en las últimas décadas, provocó una situación preocupante de depredación de la naturaleza y deterioro social y ambiental que llevó a las comunidades mapuce a movilizarse en defensa de su subsistencia centrando sus reivindicaciones en torno a la interculturalidad, la protección de la biodiversidad, el territorio ancestral y el agua.

Como resultado de la lucha sostenida el pueblo mapuce realizó una importante recuperación de territorio (110.000 hectáreas).

En la zona de Pulmarí, en la provincia de Neuquén, a partir del año 2003 se implementa un proyecto de desarrollo gestionado por las organizaciones indígenas en cuyo marco

² *Los repudios a la “campaña” de Bullrich*, Carlos Rodríguez, Página 12, 18/09/2016. [Nota: El subrayado es nuestro]

funciona un Consejo que agrupa a las comunidades de la zona. Este Consejo fue el encargado durante el año 2006 de elaborar el *Plan de Vida* para Pulmarí desde la cosmovisión mapuce.

A partir de plantear una continuidad territorial y cultural con los territorios de las comunidades asentadas en jurisdicción de Parques Nacionales, los mapuces ligan esta propuesta al Plan de Comanejo de Parques Nacionales.

Uno de los logros más importantes del comanejo es haber transformado el escenario político para la toma de decisiones. Esto ha permitido que temas clave como el rol del guardaparque, manejo ganadero y otras actividades productivas, aprovisionamiento de leña y actividad turística se desarrollen y se aborden en un ámbito de participación desde el debate y la negociación entre los actores en una instancia de construcción de política que articula de manera diferente a un pueblo indígena y al Estado desde un concepto de desarrollo diferente al pensamiento occidental. (Semorile, 2009)

En el caso de las comunidades qom, a partir de 1870 con la expedición militar denominada *Conquista del Chaco*, las tierras comunales que conformaban el habitat de los pobladores originarios comenzaron a ser privatizadas. Se fueron constituyendo, así, reservorios de mano de obra indígena simultáneamente con la expansión agrícola-ganadera mediante la colonización por inmigrantes. (Blanco, 2014)

Considerados como avanzada de la civilización -en el entonces territorio nacional del Chaco-, comenzaron a llegar a la zona del interfluvio Teuco-Bermejito hacia fines del siglo XIX pobladores criollos provenientes de Salta para desarrollar actividades ganaderas. En momentos en que la estatalidad en la región era precaria se esperaba que dichos pobladores contribuyeran a forjar un nuevo orden social sustentándose en el apoyo gubernamental y en la *guarda* de la corporación militar, que posibilitó *saldar* las fricciones provocadas por la intrusión de aquella población en tierras qom. (Balazote, 2002)

En la década de 1920, como resultado de la disputa territorial entre criollos ganaderos y pobladores qom, se producen enfrentamientos armados, situación que llevó al Estado a reconocer 150.000 hectáreas para el establecimiento de *tribus de indios Tobas del Norte* (qom).

En 1999, a 75 años del decreto del Poder Ejecutivo Nacional y después de décadas de lucha del pueblo qom ante la intensificación de la venta de tierras a terratenientes en zonas lindantes por parte del Estado provincial y el incremento de autorizaciones de tala de montes, el Estado provincial del Chaco formaliza el acto mediante escritura comunitaria a favor de la Asociación Meguesoxochi creada diez años antes por las

comunidades indígenas con el objetivo de lograr el reconocimiento de los derechos territoriales adquiridos, defender y recuperar sus tierras.

La legislación provincial estableció un plazo de cinco años para concretar el pleno dominio de los nuevos propietarios con el consiguiente desplazamiento -hacia zonas aledañas a la propiedad de las comunidades qom- de la totalidad de la población criolla, constituida por alrededor de 500 familias. Estos sucesos ocurren en un contexto de producción ganadera destinada a abastecer el mercado local sin posibilidades de ampliar los márgenes de comercialización y donde la capacidad de retención poblacional del monte se ve reducida por el deterioro ambiental resultado de la permanente tala del bosque por parte de las empresas forestales.

Al agregarse a la situación descrita las dificultades de incorporación de fuerza de trabajo en la cosecha del algodón y otras alternativas laborales ocasionales, las capacidades de reproducción de la población asentada en el interfluvio se ven cada vez más restringidas. (Balazote, 2002)

A partir de este proceso, la convivencia de criollos y qom -en un escenario demográficamente equilibrado- sufrió alteraciones. El histórico enfrentamiento resultante del arrinconamiento indígena a partir de la llegada de los criollos y las tensiones generadas en la competencia por la apropiación de los bienes naturales adquieren nuevas formas de expresión; se quiebran las redes sociales vitales para la subsistencia de ambos grupos, sufriendo las consecuencias de la ruptura de relaciones de vecindad, parentesco y confianza y compartiendo las mismas condiciones de pauperización.

El análisis de estos casos en espacios y tiempos específicos posibilita comprender cómo las sociedades humanas están rodeadas de territorialidades diversas, en las que el territorio es entendido como lugar activo pleno de experiencias, memorias y afiliaciones, es decir como subjetivación.

Se advierte, entonces, una emergencia de lo indígena -que redefine afiliaciones y crea estrategias discursivas y de acción a partir de una pertenencia étnica- producida desde los movimientos sociales territoriales. Este sujeto nombrado -según el interlocutor- como mestizo, criollo, paisano, poblador, es nuevamente, indio y así lo manifiesta en su práctica política, que aparece ahora recreada desde los elementos propios de la etnicidad.

En las situaciones reseñadas, que pueden denominarse *casos de frontera*, se observa que la frontera adquiere una dimensión hecha tanto de acuerdos como de conflictos socioculturales complejos, mostrando un choque de mundos disímiles, de problemas de *traducción*, de tensión entre la identidad y la alteridad (Angenot, 1999; Castoriadis, 2007)

a la vez que permiten reconocer la relevancia de esos procesos para una nueva consideración de lo humano (Barrios y Silva Fernández, 2014; Velázquez, 2009).

Lotman refiere a un espacio semiótico fuera del cual es imposible la existencia de la semiosis, al que denomina semiósfera; la frontera, según este autor, es el mecanismo bilingüe que traduce las comunicaciones externas en el lenguaje interno de la semiósfera y viceversa. (Lozano, 2009)

Si bien en el caso de los pueblos indígenas se trata de procesos de injusticia histórica donde naciones enteras son oprimidas, en el choque entre mercado y sociedad van quedando excluidos también otros grupos -campesinado, inmigrantes, personas desocupadas-, situación que hoy se expresa duramente en las formas de ecocidio, etnocidio y analfabetismo, por mencionar algunos de los modos de la exclusión, que tienen lugar en América latina y el Caribe.

Pero, ante ese poder económico que tiende a determinar qué aspectos culturales se valoran y con qué valores iremos a identificarnos, irrumpen prácticas, sentidos y discursos que constantemente lo interpelan buscando dislocar su hegemonía (Heras y Miano en prensa). La alteración de la convención del sentido, la admisión de contingencia de las reglas pone entonces en cuestionamiento las estructuras más valiosas del poder de matriz racional y universalista. (Camblong, 2009)

Hacia una política intercultural con vocación territorial y pluralista

El pensamiento sobre las distintas lógicas supuestas en la construcción de territorialidad ha derivado en América latina y el Caribe en una propuesta de diversidad epistémica que remite a prácticas de autonomía y de emancipación inspiradas en los planteos de los movimientos sociales, en la reemergencia de los pueblos indígenas y de su filosofía del buen vivir y en las formas organizadas de superación de la pobreza y de la marginación social, como la economía solidaria, el cooperativismo y la lucha por la tierra y la reforma agraria. (Floriani, 2015; Borsani, 2011)

Escobar (2014) formula el planteo de la cultura como diferencia radical basada en la admisión de múltiples mundos, un pluriverso, que implica una perspectiva del territorio definido como el espacio -biofísico y epistémico al mismo tiempo- donde la vida enactuando en base a una ontología relacional, se hace *mundo*.

Se trata de mundos que se co-producen y afectan sobre la base de ensambles parciales que no los agota en su interrelación. De aquí surge el interrogante sobre cómo diseñar encuentros entre mundos. Si se entiende a la globalización como universalización de la

modernidad aquel encuentro se hace difícil; en cambio, si la interpretación apunta a la globalidad como estrategia para preservar y fomentar el pluriverso es posible generar dispositivos de activación política de la relacionalidad. (Escobar, 2014; Borsani, 2011)

En esta perspectiva, pensar desde la interculturalidad remite a los procesos de construcción de formas *otras* de pensar y actuar con relación al pensamiento y hacer hegemónicos correspondientes a una praxis política que se desvincula del poder dominante. Poder abordar las relaciones entre culturas considerando la interculturalidad se vincula con la irrupción de un proceso de territorialización que entraña sucesivas fundaciones, recreaciones y alteraciones en la apropiación de lugares, en los usos y tradiciones, en las relaciones sociales y en la construcción política. Y así mismo, con la emergencia de prácticas que tienen que ver con el diálogo, el asomarse a los bordes de los vínculos entre pueblos, comunidades y grupos sociales, que dan cuenta del aprendizaje de nuevas formas de interrelación. (Semorile, 2009; Vera, 2001)

En el continente latinoamericano y caribeño es posible distinguir manifestaciones de lo múltiple tanto en las diferencias geográficas y de categorías de pensamiento y de denominaciones creadas y sostenidas con una fuerte carga ideológica, como en lo alternativo de sus posibilidades y circunstancias. En cada región, y en los centros urbanos más poblados, poder relacionar el *adentro* y el *afuera* trazados por las fronteras culturales es el esfuerzo de las corrientes que abogan por la interculturalidad; aunque la tensión entre ambos es inevitable: hacia adentro predomina el *ser* y hacia afuera el *deber ser* (Kaplun, 2007).

La semiótica de la cultura, en la perspectiva de Lotman, consiste en pensar a la semiósfera como la coexistencia de fenómenos y procesos complejos productores y, a la vez, producidos por la interacción de sistemas sígnicos referenciales y dinámicos -marcos de vida, historias específicas, esquemas axiológicos, cosmovisiones múltiples- (Garduño Oropeza y Zúñiga Roca, 2005). Entender la cultura como un lugar de memorias en pugna, que posee un carácter dinámico, procesual y contextual, propicia la posibilidad de pensar en continuidades, rupturas y transformaciones que aportan a la construcción de la noción de interculturalidad.

Las reglas de cohabitación social más plurales y horizontales son la base de las políticas interculturales y plurinacionales. De este modo, la interculturalidad es un proyecto que alienta la interlocución permanente con los movimientos sociales, con intelectuales comprometidos/activistas y cercanos a conceptos que podrían contribuir a la interpretación de la complejidad de los escenarios de la descolonización.

El planteo de la interculturalidad como derecho de todos nos lleva a sostener la necesidad de que el conjunto social asuma las prácticas interculturales, que el *nosotros* se abra a la interculturalidad y esto permita la coexistencia y relación igualitaria entre formas diferentes de entender el mundo y de ser en el mundo. (Semorile, 2009; Díaz y Alonso, 2004)

Las políticas interculturales no son acciones afirmativas -como en el multiculturalismo-, sino prácticas transformativas con un horizonte de largo plazo para cambiar las relaciones simbólicas con las que se instituyen formas de vinculación entre diferentes; como proyecto político implica una nueva manera de entender la ciudadanía.

En América latina y el Caribe la educación consolidó el proceso de construcción de imaginarios comunes que a la larga terminarían representando la totalidad del pueblo y a su vez, ayudarían a integrar un territorio disímil en torno a un modelo académico importado desde la modernidad. En el caso de los pueblos indígenas, esa realidad que se correspondía con la máxima *pienso luego existo* violentó sin consideraciones el principio que proclamaba el *respeto luego existo*.

El pensamiento indoamericano opuesto al dualismo naturaleza-cultura concibe al territorio como unidad viva y se contrapone a la globalización reivindicando un pensar, sentir y actuar centrado en el equilibrio de la vida en el territorio: en el tema de la comunalidad está muy asumido que los sujetos no humanos, montañas, ríos, animales, son entidades con las que se dialoga.

La concepción del mundo -que no va por lo grande sino por lo pequeño, no por la acumulación sino por la protección de la vida, la reproducción de lo que existe- entraña la capacidad de construcción del poder desde abajo. Es una episteme que reconoce cuatro elementos sustantivos:

- el trabajo como parte del metabolismo con el cosmos;
- la historia colectiva a través del diálogo con los muertos que viven, hablan y orientan a los vivos y permiten identificar los límites éticos que no pueden rebasarse;
- la creación y el sostenimiento de la comunidad como reproducción de la vida que implica una ética del cuidado por parte de hombres y mujeres y la superación de brechas y jerarquías entre el trabajo humano y el intelectual; y
- el acercarse a la propia lengua como aporte indio para una nueva sociabilidad, una nueva forma de hacer política, otra relación con el mundo y la vida que consagra la idea del *mandar obedeciendo*. (Rivera Cusicanqui, 2010)

La educación intercultural en la que intervienen activamente las comunidades indígenas requiere nuevas prácticas donde se deberán articular de modo creativo la escuela, las

luchas y el territorio, interrogándose por nuevos diseños para ordenar y gobernar los territorios considerando figuras más democráticas y respetuosas de los derechos colectivos de los pueblos y de los no humanos. Se trata, en todos los casos, de una educación que potencie el diálogo y respete la diferencia.

Es decir que la educación intercultural no es sólo para indígenas y afrodescendientes, sino para todos (Quigua, 2008; Observatorio, 2016). Y que, unidos a las formas de reconocimiento deben darse los procesos de redistribución -de bienes materiales, culturales y de la capacidad de decisión sobre los propios destinos- que permitan que cada cultura pueda llevar a cabo sus propios planes de vida. (Díaz y Alonso, 2004)

En el caso de las comunidades qom entendemos que no se concretó una política intercultural genuina, sino que el Estado se limitó a restituir parte de las tierras reclamadas. Esta situación, en el contexto socioeconómico actual, ha generado pérdidas para ambos grupos que comparten el territorio dificultando la posibilidad de re(construir), o reterritorializar, la convivencia de mundos múltiples.

Por su parte, en el pensamiento mapuce la interculturalidad tiene un rol clave ya que representa una configuración conceptual fundada en el pasado y el presente de las realidades de dominación, explotación y marginalización, producida desde un lugar de enunciación indígena. El plan de vida Pulmarí y la experiencia de comanejo en áreas protegidas plantean la posibilidad de espacios de generación de políticas y toma de decisiones interculturales, superadora de la visión homogeneizante y monocultural.

Se retoma, al finalizar este punto, la función asignada por Lotman a la frontera como mecanismo traductor necesario a la semiósfera para realizar contactos e intercambios con el espacio extrasistémico; es en la frontera, espacio de tránsito y de interpretación que tiene su lugar en ese confín a superar, donde se genera la semiosis ilimitada (Lozano, 2009; Velázquez, 2009). En tal sentido, entendemos que los nuevos contactos interculturales están suscitando una transformación radical fundamentada en posturas críticas frente a proyectos hegemónicos que, desde los procesos de colonización, la conformación de los estados nacionales hasta los planes trasnacionales más actuales, degradan, esconden y deslegitiman las formas otras de ver y hacer el mundo.

Consideraciones finales

Los conocimientos descontextualizados subyacentes a las nociones de desarrollo, crecimiento y economía continúan fundados en el supuesto de un mundo único que subyace a toda realidad. A pesar de que las luchas y procesos que se siguen dando en

nombre de un mundo constituido de un solo mundo -incluyendo el multiculturalismo, hibridación de identidades, acciones contra la discriminación, etc.- siguen siendo importantes, cada vez son más claros sus límites para imaginar futuros distintos y alimentar el pensamiento de las transiciones.

La emergencia de geografías creadas por los desplazamientos de poblaciones -que atraviesan comarcas, oficios, costumbres, lenguajes, comidas-, por afiliaciones en transformación, y por el constante y creciente flujo de objetos entre distintas regiones y países, ha generado la necesidad de revisar definiciones *naturalizadas* y de construir otras conceptualizaciones. (Rivera Cusicanqui, 2010)

Como se dijo arriba, la noción de territorio como espacio homogéneo, delimitado física y culturalmente, ha dado paso a la interpretación del mismo en tanto trama de interacciones de los seres humanos entre sí y con el ambiente, que deviene en un modo de organización singular atravesado por relaciones de dominación y, a la vez, de resistencia. De esta manera, el territorio tiende a ubicarse en una *producción* sobre el espacio, resultado de relaciones inscriptas dentro de un campo de poder. Nunca ha sido estático; verlo de esta manera supondría claudicar ante una de las trampas de la modernidad, cual es la de condenar toda forma de resistencia radical a estar y a existir en otro espacio, en otro tiempo diferentes.

En verdad, esa trampa es inhabilitada por las transmutaciones permanentes de las afiliaciones en una constante construcción que identifica a los sujetos como parte de un mismo colectivo. No se trata de una identidad esencialista, sino de la posibilidad de revertir desde su afiliación específica la desigualdad opresora. Implica, por lo tanto, una lucha por la inclusión social y/o la autodeterminación que se apoye en la supresión de la desigualdad, y no una defensa exacerbada por el mantenimiento de las diferencias culturales, como sugieren los discursos multiculturalistas que terminan incurriendo en un relativismo donde lo que permanece inalterable no es la identidad, sino los lugares que las diferencias ocupan socialmente. (Gómez y Hadad, 2007)

En base a este criterio, analizar la dimensión cultural del capitalismo contemporáneo en términos de un desanclaje de las identidades respecto del territorio podría considerarse como el discurso de los vencedores ante la configuración de un nuevo mapa de las relaciones de dominación.

Los movimientos sociales contemporáneos constituyen una respuesta a la desterritorialización productiva que generó una crisis a los sujetos que vieron evaporarse identidades en las que habían construido poder y sentido; por ello, su referencia a la

territorialidad resulta la manifestación de un proceso de reacomodamientos y de reconfiguración social de la afiliación. Podría decirse que, en cierta forma, se trata de la emergencia de un hacer-pensar fronterizo que traduce el desdibujo permanente de las marcas, mezclando conjuntos y criterios, situándose en el límite de lo aceptable para la norma.

En el caso de los pueblos indígenas el actual confrontamiento a la globalidad, a la colonialidad y al capitalismo es producido mediante las demandas de los territorios, el autogobierno, el respeto a los sistemas socioculturales propios y una mayor participación en las instancias de generación de políticas y toma de decisiones. (Ortiz, 2012)

La Revolución de Mayo de 1810 incluyó como ciudadanos desde los comienzos de nuestra historia como territorio independiente y soberano a los integrantes de los pueblos originarios que habitaban el espacio constitutivo del suelo patrio, reconociendo su afiliación y cultura específicas. Pero ese imaginario social de libertad, democracia y ciudadanía que marcó a los movimientos nacionales por la independencia no pudo deslindarse de la vocación de dominación económica traducida en la decisión de *avanzar sobre el atraso* produciendo el exterminio y el sometimiento de las comunidades que resistían a la invasión y usurpación de las tierras y a la degradación de sus formas propias de vida.

Actualmente existen en Argentina cuarenta pueblos y cerca de dos mil comunidades originarias cuya herencia e influencia se puede percibir en los rostros de millones de habitantes del territorio nacional y en las expresiones de la cultura, la lengua y el arte que forman parte indisoluble de la patria.

Referencias

- Almeida, N. (2010). "Complejidad y Transdisciplinariedad en el Campo de la Salud Colectiva: Evaluación de Conceptos y Aplicaciones". *Salud Colectiva*, 123-146, Buenos Aires: Universidad Nacional de Lanús.
- Angenot, M. (1999). *Interdiscursividades. De hegemonías y disidencias*. Córdoba, Argentina: Universidad Nacional de Córdoba.
- Balazote, A. (2002). "Reasentamiento forzoso de población y regularización territorial en el Interfluvio Teuco-Bermejito (Provincia de Chaco)". *Cuadernos de Antropología Social*, [en línea], núm. 16, de Antropología Social 2002, (16) <http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1850-275X2002000200003>.
- Barrios, C. y Silva Fernández, A. (2014). Apuntes para pensar la configuración dinámica de las culturas. Temas, problemas y desafíos para la transformación social regional. Resistencia: FADYCC – UNNE, [en línea], <https://www.academia.edu/12896014/Apuntes_para_pensar_la_configuraci%C3%B3n_din%C3%A1mica_de_las_culturas_Temas_problemas_y_desaf%C3%ADos_para_la_transformaci%C3%B3n_social_regional>.
- Blanco, F. (2014). "Estado y Nación. Territorios y Fronteras Culturales". En: Buffa, D. y Becerra, M. (comps.) (2014). *Sistema productivo, Estructura dominante, Territorialidad y resistencias sociales en el escenario sudamericano*. Córdoba: CEA. Centro de Estudios Avanzados. Universidad Nacional de Córdoba.
- Borsani, M. (2011). "Anotaciones decoloniales para una relectura de la tensión izquierda-derecha". *Revista de Epistemología y Ciencias Humanas*, [en línea], núm. 3, <http://www.revistaepistemologi.com.ar/ediciones_anteriores.php?id=4>.
- Camblong, A. (2009). "Habitar la frontera". En: Velázquez T., coord., (2009) *La Frontera*. Buenos Aires: La Crujía.
- Castoriadis, C. (1993). *Tiempo y creación*. El Mundo Fragmentado. Encrucijadas del laberinto III (135-161). Buenos Aires: Editorial Altamira.
- (1996). *Imaginario e imaginación en la encrucijada*. El pensamiento de Cornelius Castoriadis, [en línea], Ediciones Proyecto Revolucionario, 2 (152-161). <<http://es.scribd.com/doc/62465348/17/Imaginario-e-imaginacion-en-la-encrucijada>>
- (2007). *La institución imaginaria de la sociedad*. Buenos Aires: Tusquets.

- Díaz, E. (2007). *Entre la tecnociencia y el deseo. La construcción de una epistemología ampliada*, Buenos Aires: Biblos.
- Díaz, R. y Alonso, G. (2004). *Construcción de espacios interculturales*. Buenos Aires: Miño y Dávila ed.
- Escobar, A. (2014). *Sentipensar con la tierra, Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*, Medellín: Ediciones UNAULA.
- Floriani, D. (2015). "Las ciencias sociales en América Latina: lo permanente y transitorio, preguntas y desafíos de ayer y hoy", *Polis*, [en línea], 41 - 2015, <<http://polis.revues.org/11149>>.
- Garduño Oropeza, G. y Zúñiga Roca, M. (2005). "La Semiótica de Lotman en la Caracterización Conceptual y Metodológica de la Organización como Cultura". *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales*, vol. 12, núm. 39. Toluca: Universidad Autónoma del Estado de México, 217-236.
- Gómez, C. y Hadad, M. (2007). "Territorio e identidad. Reflexiones sobre la construcción de territorialidad en los movimientos sociales latinoamericanos". *Actas 4º Jornadas de Jóvenes Investigadores del Instituto de Investigaciones Gino Germani* [en línea], <<http://www.ger-gemsa.org.ar/publicaciones/ponencias/territorio-e-identidad-reflexiones-sobre-la-construccion-de-territorialidad/>>.
- Heras, A. y Miano, M. Noción de territorio, propuestas educativas y auto-organización. Análisis de experiencias de dos Centros Educativos en Argentina. En prensa en *Revista Mexicana de Investigación Educativa*.
- Herner, M. (2009). "Territorio, desterritorialización y reterritorialización: un abordaje teórico desde la perspectiva de Deleuze y Guattari". *Huellas*, nº 13. Santa Rosa: Instituto de Geografía, Universidad Nacional de La Pampa, 158-171.
- Kaplun, G. (2007). *Las Metáforas de las Organizaciones*. Serie: Las Organizaciones (I), [en línea], <<http://www.chasque.net/frontpage/relación/9912/organizaciones.htm>>.
- Lozano, J. (2009). "Sin límites. Fronteras y confines en la semiótica de la cultura". En: Velázquez T., coord., (2009). *La Frontera*. Buenos Aires: La Crujía.
- Lyotard, J. (1991). *La condición postmoderna. Informe sobre el saber*. Buenos Aires: Editorial R.E.I. Argentina.
- Mignolo, W. (2002). "Pos Occidentalismo: Las Epistemologías Fronterizas y el Dilema de los Estudios (Latinoamericanos) de Área". *Revista Iberoamericana*, [en línea], Vol. LXVIII, Núm. 200, <<https://revista-iberoamericana.pitt.edu/ojs/index.php/Iberoamericana/article/viewFile/5978/6119>>.

- (2010). *Desobediencia Epistémica. Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad, gramática de la descolonialidad*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Miranda Redondo, R. (2010^a). Modernidad, psicoanálisis y política. Una reflexión a partir de Cornelius Castoriadis. *Riff Raff*, [en línea], Universidad de Zaragoza, <<http://riff-raff.unizar.es/rv10.html>>.
- (2010^b). *La noción de alteridad en Cornelius Castoriadis*. Madrid: Facultad de Filosofía, Universidad Complutense.
- (2011). La obra institucional por la autonomía es una historia de migración, *Desacatos*. 37, 49-66, México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- (2006). Las Fronteras del odio. Reflexión sobre la alteridad a partir de Cornelius Castoriadis. *Tramas. Subjetividad y procesos sociales*, 24, 229-242, México: Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Xochimilco.
- Nievas, F. (1994). "Territorialidad". *Nuevo Espacio*. [en línea], n°1 - UBA <http://www.geocities.ws/nievas_ies/tallerinvestigacion/Repositorio/Territorialidad.5.pdf>.
- Observatorio de Realidades Sociales de la Arquidiócesis de Cali (2016). *Taller Territorio, cultura, derechos: educación intercultural en Minas Gerais*, [en línea], <<http://observatoriorealidades.arquidiocesiscali.org/semanarios/educacion-territorio-e-interculturalidad.html>>.
- Oliver Costilla, Lucio Fernando (2008), La interdisciplinariedad en los estudios latinoamericanos: evolución, conceptos y experiencias en la UNAM, *Anuario Latinoamericano*, 129-139, México: Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.
- Ortiz, P. (2012). *Espacio, Territorio e Interculturalidad. Una aproximación a sus conflictos y resignificaciones desde la Amazonía de Pastaza en la segunda mitad del siglo XX*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador.
- Quigua, A. (2008). "La Interculturalidad Como Proyecto Político". *II Foro Internacional de Educación Superior Inclusiva*, [en línea], <http://www.mineduacion.gov.co/cvn/1665/articles-175893_archivo_pdf7.pdf>.
- Rivera Cusicanqui, S. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa, Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*, Buenos Aires: Tinta Limón Ediciones.
- Rizo García, M. y Romeu Aldaya, V. (2009). "Interculturalidad y fronteras internas. Una propuesta desde la comunicación y la semiótica". En: Velázquez T., coord., (2009) *La Frontera*. Buenos Aires: La Crujía.

- Semorile, Z. (2009). Interculturalidad, Naturaleza, sociedad y territorio en Patagonia. Actas XXVII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología. VIII Jornadas de Sociología de la Universidad de Buenos Aires. Asociación Latinoamericana de Sociología, [en línea], <<http://cdsa.aacademica.org/000-062/2292>>.
- Tomadoni, C. (2007). "A propósito de las nociones de espacio y territorio". Reflexión, [en línea], Volumen 10, No. 4, <<http://www.bdigital.unal.edu.co/13759/1/1377-6683-1-PB.pdf>>.
- Vega Torres, Daniel (2012), Sobre historia y sociología: interdisciplinariedad y narración en las ciencias sociales en Colombia, *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* 39 (1), 243-262, Bogotá: Departamento de Historia, Universidad Nacional de Colombia.
- Velázquez, T. (2009). "Diálogo disciplinar e interacciones teóricas: las fronteras y sus permeabilidades". En: Velázquez T., coord., (2009) *La Frontera*. Buenos Aires: La Crujía.
- Vera, H. (2001). "Cultura e integración". En: *Bases para la agencia internacional del Paraguay*. Asunción: Centro Paraguayo de Estudios Internacionales (CEPEI).