



EPISTEME DECOLONIAL EN DOS OBRAS DEL PENSAMIENTO MAPUCHE: RE-ESCRIBIENDO LA INTERCULTURALIDAD¹

A DECOLONIAL EPISTEMOLOGY IN TWO TEXTS FROM MAPUCHE THOUGHT: REWRITING INTERCULTURALITY

Claudio Maldonado Rivera¹ y Carlos del Valle Rojas²

El trabajo aborda las epistemes decoloniales como prácticas antagonicas al estado de relaciones (inter)culturales impuestos por la colonialidad. A partir de un análisis semiótico aplicado a dos obras del pensamiento mapuche, se propone la dimensión epistémica decolonial como basal en su organización de sentidos, comprendiendo que son sistemas de conocimientos en oposición a las formas de dominación que desde el mundo moderno-colonial se han ejercido en desmedro del pueblo mapuche. Se concluye proponiendo que este tipo de epistemes contribuyen a re-escribir la interculturalidad, construyendo, así, un nuevo marco de convivencia humana.

Palabras claves: interculturalidad, colonialidad, episteme decolonial, pensamiento mapuche.

This work focuses on decolonial epistemologies as antagonistic practices to the state of (inter)cultural relationships that were imposed by coloniality. Based on a semiotic analysis applied to two texts from Mapuche thought, we propose the decolonial epistemic dimension as fundamental in its configuration of senses, understanding that they are systems of knowledge in opposition to the forms of domination from the modern-colonial world exerted to the detriment of the mapuche people. Finally, we suggest that these types of epistemology can contribute to rewriting interculturality by building a new frame of human coexistence.

Key words: Interculturality, coloniality, decolonial epistemology, Mapuche thought.

Problematizar la Interculturalidad

Aludir al concepto de interculturalidad es adentrarse a un fenómeno complejo, capaz de ser identificado en diversos campos y en función de múltiples formas de comprensión. Proponemos realizar una cartografía recorriendo cuatro campos específicos, en conocimiento que la variedad de posibilidades es más amplia.

1. La interculturalidad como encuentro

Un primer modo de pensar la interculturalidad es como un evento comunicativo “entre aquellas personas que poseen unos referentes culturales tan distintos que se autoperceben como pertenecientes a culturas diferentes” (Rodrigo 2000:12), siendo asumida, por tanto, como un fenómeno de carácter discursivo y simbólico (Del Valle 2004). Esta dimensión cobra absoluta relevancia en el contexto

de la sociedad del siglo XXI, considerando los procesos de movilidad humana que se presentan como efecto de una modernidad que fuerza la permanente desterritorialización de los sujetos, configurando diásporas que deben convivir en lugares y con sujetos culturalmente distintos a sus territorios de anclaje; y, la intensificación de las redes comunicativas que brinda el actual ecosistema tecnomediático, las cuales posibilitan el encuentro de la multiplicidad a escala global, siendo el “Otro” un sujeto menos lejano que antes, pero no por ello más comprendido (Wolton 2004).

Walsh (2012) denomina este tipo de interculturalidad bajo el concepto de “relacional”, haciendo referencia a las formas elementales de contacto e intercambio de personas pertenecientes a sistemas culturales diferenciados. La autora enfatiza en el hecho que esta perspectiva omite los procesos de conflicto, el ejercicio del poder y el contexto colonial que determina las posiciones entre los sujetos.

¹ Facultad de Artes y Humanidades, Universidad Católica de Temuco, Temuco, Chile.
cmaldonado@uct.cl

² Facultad de Educación, Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad de La Frontera, Temuco, Chile.
carlos.delvalle@ufrontera.cl

2. Interculturalidad y política colonial

Una segunda forma de aproximarse a la interculturalidad es a partir de su reconocimiento como parte del escenario político nacional e internacional, en tanto marcos normativos que rigen el sistema de interrelación entre los pueblos. Los casos son múltiples y diversos: la preocupación de entidades supranacionales como UNESCO (2010), explicitada en su Informe Mundial sobre diversidad cultural y diálogo intercultural, enfatizando en el hecho de poder rescatar la “diferencia” como fuente de desarrollo en el contexto de la globalización económica y mundialización cultural; la perspectiva asumida por el Consejo de Ministros de Europa (2008), la cual, como se reconoce en su propio cuerpo argumentativo, reproduce un eurocentrismo que sitúa a los mandatarios del Viejo Continente como los responsables de diseñar la misión civilizatoria del encuentro cultural mediante el diálogo intercultural, comprendido como eje central para preservar y promover los derechos humanos “universales”; esfuerzos de gobiernos que han buscado construir otras formas de relación entre la diversidad de pueblos y culturas, resquebrajando el imaginario de nación sostenido en el mito de lo unívoco (Anderson 2001). Los casos de Ecuador y Bolivia son emblemáticos al respecto, aunque no faltos de crítica, como puede evidenciarse en las reflexiones que Walsh (2012) elabora acerca del enfoque “tradicional”² que ha imperado en el discurso y la práctica intercultural efectuada por el Estado ecuatoriano. No obstante, si ambos casos los comparamos con la experiencia chilena en esta materia y su “trato” al indígena, evidenciamos que en Chile opera una reproducción sistemática de la estructura colonial y antiindigenista que ha caracterizado la construcción del Estado chileno desde el siglo XIX (Pinto 2003), y que en la era del capitalismo global se acopla a un multiculturalismo que refuerza la segregación y la exclusión (Jameson y Zizek 1998), imposibilitando la construcción de un proyecto intercultural basado en el reconocimiento, valoración y legitimación de lo “dis-tinto” (Dussel 2011)³.

Al detenernos en el caso chileno, encontramos que el Estado-Nación ha insistido en gestionar una política indigenista de carácter colonial, sosteniendo relaciones de poder asimétricas, negando la posibilidad de autonomía y de reconocimiento constitucional, además de incluir a los indígenas de manera forzada al ideario nacional por medio

de diversos campos de aculturación y asimilación forzada. La Ley Indígena N° 19.253 establece que las “etnias” indígenas son solo consideradas en términos de rasgos culturales diferenciados (Artículo 1°), los cuales son concebidos como “patrimonio de la Nación chilena” (Artículo 7°), convirtiéndose en materia de folclore nacional.

El Estado-Nación al gestionar la interculturalidad perpetúa el patrón colonial de poder, entendiendo que la implementación de políticas que pretenden normar la interacción entre grupos que se autoperciben diferentes suelen sostenerse bajo principios de interrelación asimétricos, asimilacionistas y coyunturales, omitiendo la construcción histórica del proceso de colonización/subalternización. De este modo la interculturalidad contribuye a perpetuar las dinámicas coloniales, lo que explicita una política de carácter multiculturalista que hace uso funcional de la interculturalidad para el resguardo de la estabilidad social de los poderes políticos y económicos.

3. La interculturalidad como problema disciplinario

Un tercer modo es reconocer el lugar que adquiere la interculturalidad dentro del tejido teórico-conceptual que constituye los “Sistemas Expertos” de la modernidad (Giddens 2011). En un contexto en que la construcción de identidad(es) ha entrado en crisis (Silva 2012), la interculturalidad no es ajena a la preocupación de diversos campos disciplinarios que buscan atender las dinámicas de construcción de sentidos que emergen en un marco sociocultural de flujos, encuentros y conflictos permanentes. Una línea interesante es la que nos convoca a pensar la interculturalidad desde argumentos que apuestan por romper las lecturas esencialistas referidas a la identidad, las cuales omiten los intercambios dados por la disposición nomadológica que emerge en todo proceso de relación cultural, que, siguiendo a Bhabha (1994), posibilita la creación de un Tercer Espacio de enunciación, en donde “podemos eludir la política de la polaridad y emerger como los otros de nosotros mismos” (Bhabha 1994:59)⁴. Próximos a esta línea son los aportes de Canclini (1995) referidos a hibridación cultural y los de Ortiz (1998) sobre la desterritorialización en las sociedades contemporáneas. Desde el campo de la comunicación, el trabajo de Miquel Rodrigo (2000) cobra un sitio relevante. El autor postula

a la necesaria generación de una competencia comunicativa intercultural, la cual pasa por deshacerse de la creencia del yo singular y asumirse como parte de un “yoes” que requiere de saberes, sentires y performatividades que le permitan reconocerse y asumirse parte de ese colectivo (inter)cultural que lo constituye sujeto plural. También reconocemos el proyecto de la Filosofía Intercultural generada por Fernet Betancour (2009), siendo su propósito el desplazarse del logos de Occidente por medio de una racionalidad dialógica cuya arquitectura explicita la diversidad epistémica, identitaria y cultural existente, releyendo, así, la historicidad que ha dado cuerpo a un devenir marcado por la construcción y exclusión de toda alteridad posible.

Si bien las teorías y campos disciplinarios se tornan múltiples, siendo imposible acogerlos en su plenitud en este escrito, solo quisiéramos adicionar la relevancia que han adquirido en torno a esta problemática los argumentos esbozados por el “giro decolonial latinoamericano”. La lectura heterodoxa y desmitificadora que ofrecen de la modernidad, permite identificar que las rutas de comprensión acerca de la diversidad cultural han excluido, en su gran mayoría, lo que Mignolo (2003) entiende como diferencia colonial. La interculturalidad, en este sentido, no remite a simples encuentros discursivos y creaciones de terceros espacios en donde los sujetos se tornan híbridos, sino a un complejo entramado histórico-estructural caracterizado por la puesta en marcha de dispositivos de subontologización de una vasta población del planeta (Maldonado-Torres 2007), dando cuenta de una política colonial que ha devenido en el tiempo por la actualización de sus formas de control, estratificación y deslegitimación de todos aquellos seres que no entran al esquema de la modernidad occidental/blanca/capitalista/patriarcal/cristiana. Por tanto, la interculturalidad, desde esta perspectiva, requiere de un análisis que contenga a la colonialidad como eje constitutivo del proceso histórico de la modernidad. Este tema se retomará más adelante.

4. La interculturalidad “desde abajo”

Un cuarto uso, de absoluto interés para esta investigación, es el que proviene desde los movimientos sociales, indígenas y afrocaribeños que desde Latinoamérica y el Caribe están proponiendo concebir la interculturalidad como proyecto político e identitario enfrentado a las prácticas coloniales

que imperan desde el aparataje administrativo de los Estados nacionales, enfrentándose, de este modo, no tan solo al presente, sino a la historia de subalternización que ha marcado las relaciones interculturales en contextos coloniales.

Lo relevante de concebir la interculturalidad desde las luchas políticas e identitarias que se generan “desde abajo”, por los condenados de la tierra de Fanon (2001), es que nos demuestran la existencia de subjetividades que en ningún caso quedan determinadas por la hegemonía colonial y capitalista imperante. Las apuestas por reivindicar lo local, la memoria y el territorio son parte de agendas que refieren a “identidades-basadas-en-lugar” (Escobar 2005). Los zapatistas en Chiapas, el movimiento indígena ecuatoriano y los mapuches luchando a lo largo y ancho del Wallmapu por la recuperación de la “soberanía suspendida” (Mariman et. al. 2006), entre otros, nos ofrecen posibilidades para convencernos que otros mundos son posibles. Y de paso, tributan con concepciones disruptivas respecto de los modos de comprensión que en temas de diversidad, diferencia y diálogo intercultural se imponen “desde arriba”.

Zibechi (2007) expone acertadamente que los nuevos movimientos que se constituyen en Latinoamérica comparten como eje común el principio de territorialización. Este proceder en común, proponemos, refiere a una subjetividad antagónica respecto de los mecanismos de desanclaje que han operado como rasgo de la modernidad (Giddens 2001). La territorialización permite entender que la interculturalidad no puede ser leída única y exclusivamente como fenómeno adscrito a las promulgaciones supranacionales, estatales o restringidas al discurso académico, puesto que deben reconocerse las implicancias que adquiere el hecho de que sean los propios movimientos sociales e indígenas los que definan su porvenir. Por ejemplo, al considerar las demandas autonómicas de los pueblos indígenas, el debate en torno a la interculturalidad adquiere rumbos que desde los discursos de autoridad han sido invisibilizados. La interpelación a las condiciones coloniales que han demarcado la relación entre Estados-Nación y pueblos indígenas obliga a redefinir las rutas de toda política intercultural, porque los cuestionamientos esgrimidos “desde abajo” ponen en crisis “conceptos y teorías respecto de la nación, la democracia, el Estado, la cultura, el sistema político y la identidad en nuestra región” (Ortiz 2005:251). En contraste,

la interculturalidad producida “desde arriba” no responde a un proyecto de transformación de los actuales esquemas de dominación. La interculturalidad, desde este plano de producción, está siendo utilizada como un recurso instrumental que desvirtúa todo conflicto entre grupos diferenciados/estratificados. Promover la interculturalidad se ha convertido en la estrategia para ocultar las responsabilidades institucionales respecto de la subalternización de las otredades, promoviendo un discurso de integración condicionada que se superpone a la problematización de las relaciones en conflicto y resolviéndose al momento de otorgar el carácter conflictual al “otro” que rechaza la interculturalidad promovida por la institucionalidad.

Hacia una Interculturalidad Crítica

Como se constata en el apartado anterior, siendo conscientes de la restricción de los campos de comprensión propuestos, la interculturalidad es un fenómeno de carácter complejo que requiere ser permanentemente problematizado. En el caso de este escrito, la problematización se asume desde un posicionamiento epistémico que reconoce la construcción de la interculturalidad en el marco de un modelo social y cultural que se sostiene y se reproduce basado en una matriz colonial de poder que se inaugurara con el “Encubrimiento de América” (Dussel 1994).

En efecto, la interculturalidad no puede ser pensada sin reconocer las condiciones históricas, políticas, económicas y culturales que se han configurado a partir de la implementación de un patrón colonial de poder que ha generado la estratificación de la población a escala planetaria, y del cual, por lo demás, dependen los regímenes de significación que orbitan en nuestras semiosferas coloniales.

Atendiendo a lo anterior, en este trabajo se establecen dos líneas de aproximación para re-escribir la interculturalidad desde una perspectiva crítica, la cual, siguiendo a Walsh, se define como aquella que no parte del “problema de la diversidad o diferencia en sí, sino del problema estructural-colonial-racial” (Walsh 2012:91). Se ha optado por situar el tema de la colonialidad como eje fundamental para el análisis de la interculturalidad; para, posteriormente, proponer una lectura semiótica de los procesos interculturales que se desarrollan en el marco de una estructura colonial.

1. Colonialidad e interculturalidad

Una lectura histórico-estructural de la interculturalidad considera fundamental reconocer la instalación y permanencia de la matriz colonial de poder en la sociedad y la cultura. Entendemos que todo proceso de colonización refiere a la implementación de un sistema civilizatorio que busca imponerse y supeditar a “otro-sistema” por medio de la dominación y la explotación de su mundo de vida, la imposición de repertorios de significación ajenos a su orden simbólico, la desestructuración de las formas de organización social, entre otros. Hay una subsunción de las “otredades” en los procesos de colonización que acapara territorios, bienes materiales y simbólicos, epistemes, subjetividades, sexualidad, fuerza de trabajo y raza. Conjunto que es controlado en función de la autolegitimación del sujeto hegemónico y el proyecto civilizatorio que busca ser configurado como historia global desde un universo local (Mignolo 2003).

Si bien el concepto colonización se utiliza para dar cuenta de períodos históricos pretéritos, no podemos sesgarnos y asumir que en el presente habitamos un *Imperio* sin colonialismos. Desde los Estados-Nación impera un “Colonialismo Interno” (González 2006) que subsume las diferencias étnico-culturales en beneficio de un proyecto de dominación político nacional. Adicionalmente, la consolidación del capitalismo global decanta en un neocolonialismo, el cual ya no se centra en efectuar exclusivamente un dominio político-administrativo de los territorios conquistados/colonizados, como fuese en antaño; ahora sus esfuerzos están enfocados en generar un dominio y control mercantilista, obligando al Estado-Nación a adecuarse a sus designios (Menéndez 1969). Someter al “otro” al poderío del mercado, sin que las fronteras geopolíticas sean una barrera, es la actual fase expansiva del capitalismo/colonialismo, dando cuenta que entre ambos se tejen redes indisolubles.

Lo descrito sirve como base para asumir que la tesis de Aníbal Quijano respecto de la colonialidad es un fenómeno evidente:

La colonialidad es uno de los elementos constitutivos y específicos del patrón mundial de poder capitalista. Se funda en la imposición de una clasificación racial/étnica de la población del mundo como piedra angular de dicho patrón de poder y

opera en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones, materiales y subjetivas, de la existencia social cotidiana y a escala societal. Se origina y mundializa a partir de América (Quijano 2007:93).

Nuestras sociedades y culturas se han configurado a partir del patrón colonial de poder y persisten en su ejecución. En este sentido, la interculturalidad se produce dentro de un modelo social y cultural que ha tomado la opción de hacer perdurar las dinámicas propias de la colonialidad, las que determinan al “otro” como sujetos subalternizados y subontologizados (Maldonado-Torres 2007). En tales términos, la interculturalidad no puede ser producida ni proyectada dentro de una “estructura y matriz colonial de poder racializado y jerarquizado, con los blancos y blanqueados en la cima y los pueblos indígenas y afrodescendientes en los peldaños inferiores” (Walsh 2012:91).

Producto de la construcción histórico-estructural arraigada a la colonialidad, la interculturalidad que se legitima en la actualidad responde a un multiculturalismo que invisibiliza todo conflicto y entiende las relaciones culturales bajo el amparo del respeto a la diversidad, sin ahondar en las estructuras –materiales y simbólicas– que han permeado estas relaciones con un marcado carácter colonial.

2. Aportes desde la semiótica de la cultura

La semiótica de la cultura propone pensar un espacio abstracto, denominado semiosfera, en donde se organizan los procesos de semiosis (Lotman 1996). Estos procesos se configuran basados en mecanismos internos de cada sistema semiótico, dando cuenta del carácter delimitativo que caracteriza a la semiosfera (Lotman 1996). En tal sentido, todo sistema que sea considerado extrasemiótico, o sea, por fuera de la semiosfera, adquiere el rango de no estructura o es traducido en relación con lógicas de significación internas.

Entendemos que el proceso de interacción cultural que define en esencia a la interculturalidad estaría demarcado por instancias de traducción entre semiosferas diferenciadas, las que ingresan a un espacio de frontera por medio de sistemas internos/diversos de semiótica. La interacción con el “otro” siempre está mediada por la organización interna de la semiosfera, por la

separación de lo propio respecto a lo ajeno, el filtrado de los mensajes externos y la traducción de estos en lenguajes propios [...], es decir, la semiótica de lo que entra de afuera y su conversión en información (Lotman 1996:26).

Si a lo anterior se adiciona la matriz colonial que opera como sistema de jerarquización de las poblaciones, se genera una clara dinámica interaccional que configura al “otro” en dos instancias: (1) como no texto, en tanto proceso de exclusión, marginación e invisibilización de la diferencia, aunque el no reconocimiento también diseña una semiosis particular respecto del “otro” como no ser; (2) como traducción en función del repertorio de sentidos que la matriz colonial implementa para significar al “otro”, los cuales funcionan por contraste en relación con las cualidades que al interior de la semiosfera dominante se conciben como estados de legitimidad del “nosotros”: moderno/premoderno, civilización/barbarie, demócratas/terroristas, por nombrar algunos.

La interculturalidad derivada de la matriz colonial de poder exige ser repensada para el diseño de dinámicas culturales fundadas no tan solo en la tolerancia y el respeto –como promueve la retórica multiculturalista–, sino en la mutación estructural de las coordenadas histórico-estructurales, políticas y semióticas que modelan la interculturalidad desde el ángulo de la colonialidad.

Epistemes Decoloniales

Dado los argumentos esbozados, se considera fundamental redireccionar el análisis de la interculturalidad, en tanto noción instrumental al servicio de la perpetuación de la matriz colonial de poder. Para tal propósito nos parece fundamental reconocer los actuales procesos sociales, culturales, epistémicos, identitarios y discursivos que antes de subsumirse a la interculturalidad diseñada desde la perspectiva de la colonialidad, la enfrentan desde un posicionamiento decolonial, cuyo fin es la construcción de un nuevo escenario civilizatorio que asegure prácticas de interrelación entre la diversidad en términos de aceptación, valoración y reciprocidad.

Lo “decolonial” hace mención a las luchas por la liberación que a lo largo de la historia múltiples grupos humanos han efectuado frente a

las instituciones y agentes responsables de poner en funcionamiento y hacer perdurar la colonialidad. Las diversas formas en que lo decolonial se manifiesta deben comprenderse como fuerzas reactivas y proactivas enfrentadas a la colonialidad. Esta última no puede ser concebida como un mecanismo carente de contradicción, pues su *modus operandi* incita la formulación de proyectos decoloniales (Mignolo 2010). La racialización, la explotación, la discriminación, tienen como consecuencia el surgimiento de prácticas que buscan dismantlar el orden colonial que fundamenta tales procesos. Recurriendo a Dussel (2004), lo decolonial se asocia directamente con la noción de transmodernidad. Para Dussel esta es la incorporación de innovadoras formas de convivencia humana fundadas en criterios alternativos a los impuestos por la modernidad, la colonialidad, el capitalismo y la globalización hegemónica:

las culturas de la mayoría de la humanidad excluidas por la modernidad [...] y por la globalización [...] guardan una inmensa capacidad y cantidad de invenciones culturales necesaria para la sobrevivencia futura de la humanidad, para una nueva definición de la relación humanidad-naturaleza desde el punto de vista ecológico, desde el punto de vista de relaciones interhumanas de solidaridad [...] (Dussel 2004:222).

Nuestro interés en este trabajo se centra particularmente en el campo de la producción de conocimiento que los grupos subalternizados están generando como estrategia de autoidentificación, autolegitimación y proyección de futuro sobre la base de un proyecto epistémico en marcha. La construcción, rescate y valoración de saberes autónomos se presenta hoy como continuidad de los esfuerzos que durante largo tiempo han efectuado los grupos subalternizados por validar la producción de conocimiento autónomo, con el propósito de decolonizar los imaginarios que la intelectualidad hegemónica ha construido sobre sus propias identidades e historias.

La episteme decolonial defiende que todo conocimiento es parte de un marco histórico, territorial, político y subjetivo, muy por el contrario del modo en que el conocimiento se ha definido desde la visión eurocéntrica. Al asumirse este principio, el conocimiento que se formula desde

espacios de enunciación alterativos da cuenta de un proceso de toma de conciencia respecto de la urgencia de dismantlar la matriz colonial de poder. La episteme decolonial actúa como mecanismo de desprendimiento de la lógica colonial y, a la vez, apuesta por el diseño de un sistema de interrelaciones fundado en la pluriversalidad, contrario al modelo universal impuesto por la racionalidad moderna-colonial. La pluriversalidad:

apuesta por visibilizar y hacer viables la multiplicidad de conocimientos, formas de ser y de aspiraciones sobre el mundo. La pluriversalidad es la igualdad-en-la-diferencia o, parafraseando el eslogan del Foro Social Mundial, la posibilidad de que en el mundo quepan muchos mundos (Restrepo y Rojas 2010:21).

La producción de conocimiento decolonial busca intervenir el espacio semiótico exterior –colonial– e interior –colonizado– mediante una “hermenéutica pluritemática” que funciona al introducir narrativas que provienen del recate de saberes tradicionales y de nuevas formas de conocimiento, basadas en la autoidentificación de historias marcadas por las huellas de la colonialidad (Mignolo 2003). Estos saberes son la verbalización de las memorias excluidas, de las experiencias coloniales, de los anhelos de liberación que los sujetos formulan para refundar el orden instituido.

Un rasgo relevante de estas epistemes refiere a su capacidad de revertir los “mecanismos de constitución del Otro” (Spivak 2003), ya que los discursos dominantes los han representado a partir de una lectura etnocéntrica engendrada en los espacios de poder en que el conocimiento se legitima. Es por ello que la episteme decolonial deviene en discursos que explicitan nuevas tramas de sentido acerca de la historia, los procesos de subjetivación, la dominación y explotación sufrida por el colonizado, pero también respecto de los horizontes de futuro que buscan habitar. Para tal propósito las epistemes decoloniales requieren operar en un espacio semiótico fronterizo.

La producción de estas epistemes está determinada por los procesos coloniales que han operado desde el interior de la semiosfera dominante hacia su exterioridad constitutiva. En efecto, los códigos que organizan el espacio semiótico como exterioridad no pueden ser concebidos por fuera del

fenómeno colonial, sin embargo presentan rasgos semióticos que, considerados alosemióticos por la estructura dominante, le otorgan un potencial diferenciador en tanto sistemas de significación autónomos. La episteme decolonial se configura a partir del reconocimiento de las estructuras coloniales y del desprendimiento de las mismas, optando por dar curso a nuevos procesos de semiosis desde el espacio de enunciación desde el cual estos se intencionan.

Los proyectos epistémicos decoloniales refieren a la incorporación de saberes y prácticas que durante siglos han sido localizadas bajo la “línea abismal” creada por el sistema colonial (Santos 2010), y cuyas fuentes de conocimiento dictan de un amplio espectro de posibilidades para pensar el mundo desde localizaciones divergentes al modelo universal impuesto por el occidente globalizado. Sin embargo, el problema radica en los procesos de decodificación que desde el espacio colonial se generan concernientes a los contenidos que trazan estos sistemas cognoscitivos. Es indudable que en el actual escenario de industrialización del conocimiento estos saberes-otros sigan siendo desplazados a los márgenes del sistema dominante. Por esto es fundamental decolonizar las estructuras de mando en términos de totalidad, de modo que las epistemes sean concebidas como fuentes legítimas de construcción de realidad, capaces de decolonizar el mundo para así asegurar nuevas políticas y prácticas interculturales.

Episteme Decolonial en Dos Obras del Pensamiento Mapuche. Análisis Semiótico

Analizar la producción de conocimiento de los sujetos que cargan las huellas de la colonialidad responde a un principio ético y político que busca validar y legitimar los saberes subalternizados, en tanto sistemas de significación que tributan a un proyecto de transformación de la estructura colonial.

En esta ocasión dos obras que se autodefinen como parte de la tradición del pensamiento mapuche (rakizuam): “*¡Escucha Winka! Cuatro ensayos de Historia Nacional Mapuche y un epílogo sobre el futuro*” y “*Ta ñ fijke xipa rakizualmelewün. Historia, colonialismo y resistencia desde el país Mapuche*”, son las que se conciben como proyectos epistémicos decoloniales.

El hecho que se autodefinan como parte del pensamiento mapuche explicita una clara confrontación hacia las lógicas de producción de

conocimiento regidas por la racionalidad occidental, particularmente en rechazo a los marcos de representación que el discurso académico occidental ha construido en torno a su identidad, historia y luchas político-identitarias. Ambas obras se plantean desde un ángulo epistémico arraigado a la cultura propia, pero que a la vez expone un proceso de aprendizaje de las ritualidades productivas del discurso académico formal, situación, esta última, que no refiere a un proceso de aculturación ni mucho menos a un hibridismo cultural, sino a tácticas de lucha que permitan posicionar el pensamiento mapuche en la “economía global de conocimiento” (Nahuelpan et al. 2012:20).

Estas dos obras interesan como sistemas de significación basados en lo que este trabajo ha conceptualizado como episteme decolonial, puesto que articulan tramas de sentido que dan cuenta de un desprendimiento de la matriz colonial de poder en términos cognoscitivos –e incluso estructurales–. Estas obras son parte de un entrelazado discursivo mapuche que busca posicionarse de modo alternativo a las dinámicas de dominación y control que en el contexto del conflicto Estado-Nación/Pueblo Mapuche han sido efectuadas en detrimento de su historia e identidad⁵. Estamos en presencia de dos proyectos del pensamiento mapuche que otorgan una crítica hacia el colonialismo en su devenir histórico, siendo constitutivas de una agenda que apuesta por la anulación de las formas de dominación que han regido la relación pretérita y presente del mapuche con la sociedad occidental.

Mediante un análisis semiótico de ambos textos se busca reconocer el modo de organización lógico-semántica de la episteme decolonial. Para ello se ha utilizado el cuadro semiótico, modelo de análisis que posibilita evidenciar las lógicas de coherencia interna del texto. Para Giroud y Panier (1988:24): “El cuadro semiótico es el instrumento que permite ordenar los valores elementales de sentido y articularlos en un conjunto”. Sin embargo, es fundamental trascender el inmanentismo que promueve este modelo, asumiendo que siempre es posible evidenciar marcas de contexto. La lectura de la organización interna del relato siempre está mediada por las condiciones de producción que dan lugar a toda discursividad (Del Valle 2006).

El propósito de este análisis es exponer las lógicas de sentido que la episteme decolonial presenta en los textos seleccionados, asumiendo el conocimiento como fuente de problematización de

las relaciones coloniales presentes en el contexto del conflicto Estado-Nación/Pueblo Mapuche. De ahí que los dos análisis enfatizan en proponer una lectura de las relaciones lógico-semánticas desde la dimensión del conflicto entre conocimiento colonial y epistemes decoloniales.

1. Análisis: *Ta ñ fijke xipa rakizuamelewün...*

El libro en análisis fue editado el 2012 por Ediciones Comunidad de Historia Mapuche. Reúne catorce artículos de gran valor para la consolidación del pensamiento mapuche. En sus líneas, los autores han sido capaz de plasmar un pensamiento local que reivindica lo propio y apuesta por el desmantelamiento del colonialismo, para así construir nuevas formas de relación intercultural. La diversidad de enfoques que este libro presenta confluyen en la urgencia de develar la matriz colonial de poder y redefinir la compleja realidad que el Pueblo Mapuche experimenta en el marco de su relación con la sociedad occidental.

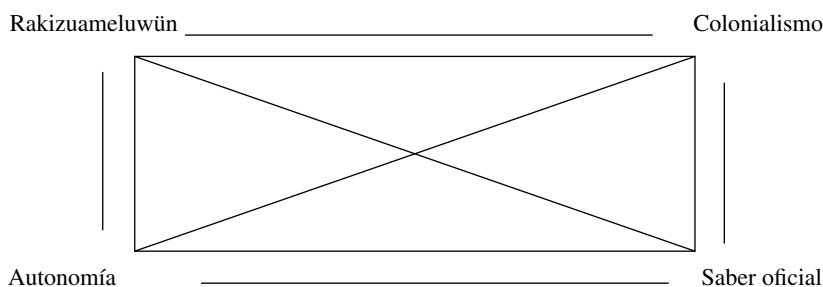
En palabras de Ordenes (2014), los textos que reúne esta obra:

buscan explicar los efectos nocivos del “colonialismo” (político, cultural, económico e incluso ideológico) que llegó con la dominación huinka al pueblo mapuche; a la vez, expresan los deseos y testimonios de la contraofensiva étnica a tal subordinación, lo que otorga un alivio esperanzador al futuro del pueblo (Ordenes 2014:707).

A continuación se presenta el análisis efectuado a la sección “Introducción”, la que funciona como un metatexto de la obra en su conjunto. La selección de este apartado responde a que en ella se condensan los niveles de significación centrales presentes a lo largo de los diversos artículos que componen la unidad textual.

El esquema relacional que permite configurar el cuadro semiótico, considerando los ejes de Contradicción, Contrariedad y Complementariedad, es el siguiente:

El eje de contradicción *Rakizuameluwün-Saber oficial* presenta la confrontación entre el pensamiento mapuche y el conocimiento que desde el mundo occidental se ha producido sobre el mapuche. Esta oposición por negación se organiza en función de la necesidad de producir una *soberanía epistemológica* que permita al sujeto mapuche generar sus propias lógicas de construcción de conocimiento en torno al desciframiento de su mismidad y la crítica al colonialismo desde una perspectiva de la autonomía político-intelectual mapuche, resolviéndose, por efecto, la coherencia del eje de complementariedad *Rakizuameluwün-Autonomía*. El pensamiento mapuche se posiciona en una dimensión de carácter autonomista dado los procesos de colonización epistémica que imperan al momento de pensar la situación mapuche en su relación con el mundo occidental. Por su parte el eje de contrariedad *Rakizuameluwün-Colonialismo* refuerza la lógica del eje recientemente descrito, puesto que mediante este se posiciona al pensamiento mapuche como perspectiva político-intelectual descolonizadora. A su vez, este eje adquiere coherencia al comprender que el eje de complementariedad *Colonialismo-Saber Oficial* es parte constitutiva del fenómeno colonial. El *Saber Oficial* como práctica colonial se traduce en la utilización del mapuche como mero objeto de estudio y en la desvalorización de su posición epistémica como posibilidad de pensarse a sí mismo. El eje de contrariedad *Autonomía-Saber Oficial* responde a la urgencia de constituir prácticas epistémicas que se reconozcan parte de un colectivo político, intelectual y cultural que busca desprenderse de la retórica academicista no mapuche, situación que condiciona la coherencia del eje de contradicción *Autonomía-Colonialismo*, pues este enfatiza en que



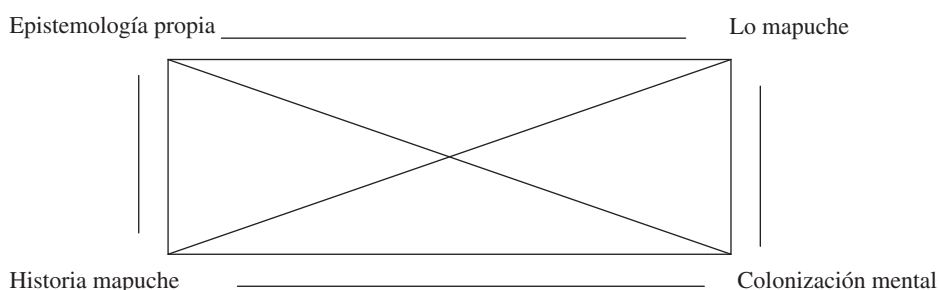
a partir de un pensamiento autónomo se tornará posible develar la matriz colonial y programar una agenda de transformación de las condiciones de dominación que el Estado y sus aparatos de control han institucionalizado y normalizado en contra del Pueblo Mapuche.

2. Análisis: ¡Escucha Winka!...

El libro que ahora analizamos es un discurso contestatario que redefine categorías procedentes

de los “discursos oficiales” acerca de la historia del Pueblo Mapuche. Ofrece textos críticos que buscan re-escribir la propia historia del pueblo mapuche, pero interpelando a la sociedad “Winka”, de modo que en conjunto se pueda imaginar y construir un futuro sustentado en los principios de la libertad, el respeto y el pro común.

Al igual que en el análisis anterior, la aplicación del cuadro semiótico se ha efectuado a la sección introducción, replicando la justificación que ya se ha otorgado.



Los resultados del análisis son:

El eje de contradicción *Epistemología propia-Colonización mental* refiere a la necesidad de producir conocimiento autónomo para descolonizar la propia mentalidad mapuche, en cuanto se evidencia que esta ha sido sometida al imaginario colonial impuesto por el Estado y la educación formal. Este eje expresa un “hacer” que proyecta un “querer ser” decolonial en tanto “deber del ser” colonizado, lo cual pasa irrenunciablemente por negar la colonización mental de la cual son víctimas. El eje de contradicción *Historia mapuche-Lo mapuche* se organiza en función del desplazamiento de la lógica de estudio que ha preponderado respecto del mapuche. El término *Historia mapuche* es presentado como negación al estudio de lo mapuche en cuanto objeto de estudio. Se posiciona como término organizador de las pretensiones epistémicas del relato: configurar un pensamiento mapuche que retome el pasado y construya conocimiento mediante sistemas de pensamiento endoculturales. No busca analizar lo mapuche como objeto externo al sujeto, sino pensarse a sí mismos desde la interioridad de la cultura y en su relación de conflicto con la cultura hegemonizada. El eje de complementariedad *Epistemología propia-Lo mapuche* opone la práctica epistémica como “deber del ser” decolonial frente al “hacer del ser” colonial. La epistemología propia no busca

analizar y/o describir al mapuche como exterioridad, sino configurar un pensamiento del ser en sí mismo, como sujeto de distinción. El eje de complementariedad *Historia mapuche-Colonización mental* se organiza a partir de la oposición entre los modos de construcción de conocimiento y sus finalidades. Mientras que la colonización mental es la sumisión del colonizado al conocimiento proveniente del mundo colonial, la historia mapuche es la posibilidad de retomar el pasado desde el desprendimiento epistémico. El eje de complementariedad *Epistemología propia-Historia Mapuche* constituye un deseo, entendiendo que solo a partir de un pensamiento fundado en la propia cultura será posible escribir una historia independiente de la historiografía dominante. El eje de complementariedad *Lo mapuche-Colonización mental* se organiza en relación con el desciframiento de la construcción de conocimiento del mapuche como objeto de estudio, instalándose en la propia mentalidad del colonizado la percepción de su identidad como parte de una exterioridad ajena.

Epistemes Decoloniales e Interculturalidad. A Modo de Conclusión

Tanto los aspectos conceptuales abordados como los análisis efectuados nos permiten abrir un último ámbito de discusión, el que si bien busca cerrar este

trabajo, invita a una reflexión en apertura. Referirse a epistemes decoloniales y verificar cómo en dos obras del pensamiento mapuche se manifiestan, nos lleva a retomar el problema de la interculturalidad, pero ya no como producto de la matriz colonial de poder, sino desde un horizonte epistémico decolonial.

La interculturalidad al ser concebida desde el aporte de las epistemes decoloniales adquiere nuevos sentidos. Deja de operar como concepto instrumental que favorece al mantenimiento de las actuales relaciones de dominación. La interculturalidad deviene como modelo relacional que promueve la construcción de un mundo basado en la pluriversalidad. Para ello la interculturalidad requiere ser diseñada dentro de un marco político y epistémico que se comprometa a descolonizar los imaginarios y las instituciones que la producen. Las epistemes decoloniales juegan un rol preponderante al respecto, ya sea por medio de la crítica a la interculturalidad tal como es presentada desde los aparatos de sujeción políticos y económicos; o por el diseño de un nuevo marco civilizatorio fundado

en la aceptación de la diferencia, la autonomía y la valorización de las formas de sentir, saber y decir que provienen de los grupos excluidos por la colonialidad. Es la apuesta por hacer de la interculturalidad un proceso que promueva otra lógica de convivencia humana.

Si la colonialidad no es desmantelada, la interculturalidad solo perdurará como condición coyuntural a favor de la reproducción de las estructuras de poder, pues al no reconocerse las dinámicas de dominación histórica que han afectado a los grupos subalternizados no existirá un real compromiso por dinamizar formas de reciprocidad, complementariedad y aceptación entre grupos humanos distintos. Si la interculturalidad sigue siendo sostenida por prácticas coloniales, todo proceso relacional enmarcado en una lógica de conflicto estará destinado a posicionar al “otro” como único responsable de esta situación. Es necesario, por tanto, traspasar la propia identidad y asumirnos sujetos que se constituyen en la alteridad (Maldonado 2010).

Referencias Citadas

- Anderson, B. 1983. *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México.
- Bhabha, H. 1994. *El Lugar de la cultura*. Manantial, Buenos Aires.
- Del Valle, C. 2004. Genealogía crítica de la comunicación intercultural: mediocentrismo e invisibilización de lo étnico en los estudios interculturales. *Sphera Pública* 4:171-196.
- Del Valle, C. 2006. *Comunicación participativa: Estado-nación y democracia. Discurso, tecnología y Poder*. Ediciones Universidad de La Frontera, Temuco.
- Dussel, E. 1994. *1492. El En-Cubrimiento del Otro. Hacia el Origen del “Mito de la Modernidad”*. Plural, La Paz.
- Dussel, E. 2004. Sistema mundo y transmodernidad. En *Modernidades Coloniales*, editado por S. Dube, I. Banerjee y W. Mignolo, pp. 201-226. El Colegio de México, Ciudad de México.
- Dussel, E. 2011. *Filosofía de la Liberación*. Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México.
- Escobar, A. 2005. *Más allá del Tercer Mundo. Globalización y Diferencia*. ICANH, Bogotá.
- Fanon, F. 2001. *Los Condenados de la Tierra*. Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México.
- Fornet Betancourt, R. 2009. *Tareas y Propuestas de la Filosofía Intercultural*. Concordia. Reihe Monographien, Band 49. Verlag Mainz, Aachen.
- García, N. 1995. *Culturas Híbridas. Estrategias para Entrar y Salir de la Modernidad*. Editorial Sudamericana, Buenos Aires.
- Giddens, A. 2011. *Consecuencias de la Modernidad*. Alianza Editorial, Madrid.
- Giroud, J. y L. Panier 1988. *Semiótica. Una Práctica de Lectura y de Análisis de los Textos Bíblicos*. Verbo Divino, Navarra.
- González, P. 2006. *Sociología de la Explotación*. CLACSO, Buenos Aires.
- Jameson, F. y S. Zizek 1998. *Estudios Culturales. Reflexiones sobre el Multiculturalismo*. Paidós, Buenos Aires.
- Lotman, I. 1996. *La Semiosfera I. Semiótica de la Cultura y el Texto*. Cátedra, Madrid.
- Maldonado, C. 2010. Comunicación nomadológica. De la identidad a la alteridad. En *Vivat Academia* 113. <http://goo.gl/q7LuDq> (9 de septiembre 2015).
- Maldonado-Torres, N. 2007. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. En *El Giro Decolonial. Reflexiones para una Diversidad Epistémica más allá del Capitalismo Global*, editado por S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel, pp. 127-167. Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores, Bogotá.
- Marimán, P., S. Caniuqueo, J. Millalen y R. Levil 2006. *¡Escucha Winka! Cuatro Ensayos de Historia Nacional Mapuche y Un Epílogo sobre el Futuro*. LOM, Santiago.
- Menéndez, E. 1969. Colonialismo, neocolonialismo, racismo. *Índice* 6:72-94.
- Mignolo, W. 2003. *Historias Locales/Diseños Globales: Colonialidad, Conocimientos Subalternos y Pensamiento Fronterizo*. Akal, Madrid.

- Mignolo, W. 2010. *Desobediencia Epistémica: Retórica de la Modernidad, Lógica de la Colonialidad y Gramática de la Descolonialidad*. Del Signo, Buenos Aires.
- Ministros de Asuntos Exteriores del Consejo de Europa 2008. *El Libro Blanco sobre el Diálogo Intercultural*. Consejo de Europa, Estrasburgo.
- Nahuelpan, H., H. Huinca, P. Mariman y E. Paillan 2012. *Ta iñ fijke xipa rakizuamelewün. Historia, Colonialismo y Resistencia desde el País Mapuche*. Comunidad Historia Mapuche, Temuco.
- Ordenes, M. 2014. Comentario de Tai ñ fijke xipa rakizuameluwün. Historia, Colonialismo y Resistencias desde el País Mapuche. *Chungara Revista de Antropología Chilena* 46:707-709.
- Ortiz-T, P. 2005. Autodeterminación de los pueblos indígenas. Implicaciones epistemológicas y políticas de su propuesta. En *Pensamiento Crítico y Matriz Decolonial. Reflexiones Latinoamericanas*, editado por C. Walsh, pp. 191-210. Abya Yala, Quito.
- Ortiz, R. 1998. *Otro Territorio. Ensayos sobre el Mundo Contemporáneo*. Convenio Andrés Bello, Bogotá.
- Pinto, J. 2003. *La Formación del Estado, la Nación el Pueblo Mapuche. De la Inclusión a la Exclusión*. DIBAM, Santiago.
- Quijano, A. 2007. Colonialidad del poder y clasificación social. En *El giro Decolonial. Reflexiones para una Diversidad Epistémica más allá del Capitalismo Global*, editado por S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel, pp. 93-126. Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores, Bogotá.
- Restrepo, E. y A. Rojas 2010. *Inflexión Decolonial: Fuentes, Conceptos y Cuestionamientos*. Universidad del Cauca, Cauca.
- Rodrigo, M. 2000. *La Comunicación Intercultural*. Anthropos, Barcelona.
- Santos, B. 2010. *Para Descolonizar Occidente. Más allá del Pensamiento Abismal*. CLACSO, Buenos Aires.
- Spivak, G. 2003. ¿Puede hablar el subalterno? *Revista Colombiana de Antropología* 39:297-364.
- UNESCO. 2010. *Invertir en la Diversidad Cultural y el Diálogo Intercultural*. UNESCO, París.
- Walsh, C. 2009. *Interculturalidad, Estado, Sociedad. Luchas (de)Coloniales de Nuestra Época*. Abya Yala, Quito.
- Walsh, C. 2012. *Interculturalidad Crítica y (de)colonialidad. Ensayos desde Abya Yala*. Abya Yala, Quito.
- Wolton, D. 2004. *La Otra Mundialización. Los Desafíos de la Cohabitación Cultural Global*. Gedisa, Barcelona.
- Zibechi, R. 2007. *Autonomía y Emancipaciones. América Latina en Movimiento*. Programa Democracia y Transformación Global, Lima.

Notas

- 1 El trabajo es parte del análisis efectuado al *corpus* bibliográfico asociado al FONDECYT de Iniciación N° 11140180 “Apropiación tecnológica, discurso y decolonialidad. La producción informativa digital mapuche en el marco del conflicto Estado-Nación y Pueblo Mapuche en la región de La Araucanía”. También forma parte del proyecto FONDECYT N° 1150666 “La construcción del imaginario social de la justicia en los relatos periodísticos publicados por el diario *El Mercurio* de Chile, entre 1850 y 2014, en el contexto del conflicto Estado-Nación y pueblo mapuche: Continuidades y cambios”; y del proyecto financiado por la European Commission, Ref. 645666-CRIC, Marie Curie RISE HORIZON 2020 “Cultural Narratives of Crisis and Renewal”.
- 2 Para Walsh (2012) la interculturalidad tradicional remite a la aceptación de la diversidad, al encuentro entre la diferencia cultural, pero desde un reconocimiento de las otredades regidos por la administración nacional. En otros términos, se replica el multiculturalismo que ha regido las relaciones entre instituciones modernas y pueblos indígenas.
- 3 Establecemos en este punto el concepto de distinción siguiendo los argumentos de Dussel (2011). El filósofo de la liberación plantea una divergencia entre los conceptos de diferencia y dis-tinto. El primero opera en la red interna de un sistema, llamémoslo, de relaciones de identidad. La diferencia en Dussel está determinada por una relación de dependencia entre lo otro y lo mismo. El otro en lo mismo es la negatividad de la interioridad misma del sistema. Por su parte, el dis-tinto es el otro en su exterioridad radical, en tanto “alteridad de todo sistema posible” (2011:81). En este caso el otro está afuera, en la exterioridad constitutiva del sistema, presentándose en su legítimo derecho de ser otro ante lo mismo.
- 4 Si bien Bhabha efectúa su análisis reconociendo el factor colonial que se enreda en los procesos culturales, la genealogía desde donde construye su marco conceptual no es la misma que la del giro decolonial latinoamericano, puesto que lo colonial en los estudios postcoloniales ya era parte de la modernidad y no su eje constitutivo, como lo entienden los pensadores decoloniales. Al respecto, consultar la obra de Restrepo y Rojas (2010).
- 5 Dentro de este entrelazado discursivo destacamos los discursos públicos mapuches, las manifestaciones estéticas en sus diversos lenguajes y la producción informativa digital mapuche, todos sistemas de comunicación que son abordados por diversos proyectos de investigación que se desarrollan en el Sur de Chile.

