

Reflexiones en torno al hábitat a partir del diálogo de saberes y un pensar situado.
Denise Mattioli (Argentina), Agustina Solera (Argentina).¹

Resumen.

Con ocasión de aportar a la discusión sobre propuestas de transición en el marco de la crisis ambiental vigente, nos proponemos reflexionar en torno a formas *otras* de habitar situado que incorporan marcos exploratorios amplios y alternativos, y que permiten aproximarnos a formas *otras* de ser y de pensar el mundo a partir de una comunicación en diálogo, desde un posicionamiento crítico al modelo de desarrollo vigente.

Ayudadas en autores provenientes de campos diversos de las Ciencias Sociales, acercamos algunos debates teóricos/epistemológicos sobre algunos supuestos positivistas instalados por la ciencia occidental y moderna en los Estudios Sociales (como el dominio y control del hombre sobre la naturaleza o la jerarquización de cierto tipo de conocimiento que aún no ha sido superado por completo) que resuenan a la hora de pensar en las transformaciones del ambiente en el marco de una democracia radical, emancipadora e intercultural.

Desde un posicionamiento cognitivo alternativo alhegemónico, abordamos caminos posibles para aproximarnos a experiencias situadas *otras* (por su localización en el territorio, la escala mínima, los actores involucrados, los vínculos), a fin de superarla fórmula que promueve ir *de lo global a lo local* con *recetas universales* y que abarca la gran escala, pero que no contempla las necesidades sentidas de grupos humanos que construyen sus propias experiencias desde el respeto, el amor y la confianza con el otro.

Establecemos, entonces, una primera aproximación conceptual para construir una *caja de herramientas permeable* con el objetivo de incorporar nuevas estrategias teórico/metodológicas al campo del hábitat, a partir de procesos de diálogo con los sujetos con quienes nos proponemos aprender, para co-crear una reflexión apelando a saberes situados en una comunicación en red, diversa, compleja y creativa.

Palabras claves.

Crisis ambiental / Diálogo de saberes / Experiencias *otras* / Habitar situado.

Abstract.

On the grounds of contributing to the discussion about transition proposals within the framework of the current environmental crisis, we are determined to reflect on other situated living ways which embody broad and alternative exploratory frameworks, and which allow approach different ways of being and thinking about the world from a two-way communication, from critical attitude towards the current development model.

Based on authors from diverse Social Science fields, we present some theoretical-epistemological debates about positivist assumptions set by the modern and western science on the Social Studies - such as the human dominance and control over Nature, or the hierarchization of certain kind of knowledge that has not been completely overcome - which resonate when thinking about the changes on the environment within a radically democratic, emancipatory, and intercultural framework.

From a cognitive stance, unlike the hegemonic one, we approach potential ways to come close to different situated experiences (due to its location within the territory, the minimum scale, the participants involved, the links), in order to overcome the formula that promotes going “from the global to the local” with “universal receipts”, including the large scale, while failing to consider the heartfelt necessities from human groups which build their own experiences from respect, love and mutual trust.

Consequently, we establish a first conceptual approach in order to build a “permeable tool box” with the aim of including new theoretical-methodological strategies to the living field, on the basis of processes of dialogue with the subjects whom we intend to learn with, to co-develop a thought resorting to knowledge situated within a diverse, complex, creative and network communication.

Keywords.

Environmental crisis/Knowledge dialogue/Other experiences/Situated living

Introducción.

La crisis ambiental es una crisis de civilización. Es la crisis de un modelo económico, tecnológico y cultural que ha depredado a la naturaleza y negado a las culturas alternas. El modelo civilizatorio dominante degrada el ambiente, subvalora la diversidad cultural y desconoce al Otro (al indígena, al pobre, a la mujer, al negro, al Sur) mientras privilegia un modo de producción y un estilo de vida insustentables que se han vuelto hegemónicos en el proceso de globalización.

Manifiesto por la vida, 2002.

La necesidad de discutir sobre la problemática ambiental a la luz del nuevo milenio, desde una perspectiva arraigada a las realidades del territorio latinoamericano, dio origen al *Manifiesto por la Vida* (2002). Este documento delibera sobre las consecuencias del accionar del hombre sobre el ambiente, cuestionando la trama del sistema de desarrollo capitalista, para avanzar en un debate que promueva la *ética para la producción de la vida* a partir de “estrategias de conocimiento abierto a la hibridación de las ciencias y la tecnología moderna con los saberes populares y locales en una política de la interculturalidad y el diálogo de saberes” (p.4). El eje sobre el que se asienta el debate actual parte de reconocer que en la crisis ecológica se evidencian síntomas de una afección mayor, que incluye la escala ambiental, alimentaria, energética y sobre todo, la económica. En definitiva, estamos en presencia de una crisis general del sistema civilizatorio, con occidente como centro indiscutido del poder.

Eduardo Gudynas (2015) señala que el presente es un tiempo de “*crisis en la interpretación de la crisis*” y Milton Santos (1993), sostiene que en la totalidad global el mundo “*es el lugar de las ocasiones*”. Una crisis es una emergencia de transformaciones, y es en este escenario de incertidumbres que se convoca a fundar cambios, el poner a consideración y revisión la base epistemológica con la que nos apoyamos a la hora de concebir alternativas a la misma, intentando superar la visión económica occidental para indagar en otras formas de conocimiento igualmente válidas.

Promover la *ética de la sustentabilidad* en las acciones sobre el territorio, vendría acompañado de revertir el relato del *desarrollo sostenible*, instalado desde los centros de poder escoltado por los procesos de globalización y mundialización de la economía.

Bajo la lógica de un tipo de desarrollo sostenible o sustentable, se construyó un paradigma unificador que sirvió para comprender unilateralmente los diferentes aspectos de la realidad global y el lema integrador “*de lo global a lo local*” se constituyó como fundamento dominante de un tipo de economía de mercado inclusivo y solidario que, a través de recetas universales impartidas desde las *torres de vigilancia*, aseguraría el bienestar general invisibilizando, tras esta lógica depredadora, pensamientos *otros*², saberes, tradiciones y procesos de configuración del mundo, profundizando cada vez más la brecha entre lo que se proclama universalmente válido y lo que no.

Un pensador europeo moderno, situado en el centro indiscutido de producción del conocimiento, aportó una reflexión que el campo de la arquitectura incorporó a sus discursos sobre teorías del habitar, sosteniendo que con el simple hecho de vivir y existir, moramos; es decir, habitamos los espacios del tiempo que nos convoca. También es posible reconocer esta misma reflexión tan divulgada por la academia, en la cosmovisión de culturas ancestrales que asocian la existencia de todo lo vivo con su ser en el mundo; sin embargo, este discurso, como muchos otros son resistidos, rechazados o cuestionados. Desde esta concepción de mundo, una serie de obstáculos se hacen presentes en el intento de construir propuestas de hábitat desde la diferencia y la diversidad. La configuración del ambiente construido desde la lógica del poder invisibiliza otras experiencias asentadas en la ética y sustentabilidad de la vida.

Sin embargo, a la hora de pensar en alternativas posibles para transitar la globalidad, encontramos que el espacio latinoamericano ofrece una gran oportunidad para restituir el sentido de lo local, a partir de valorar la riqueza del territorio y sus tradiciones—algunas de ellas heredadas de culturas originarias y otras construidas desde los esfuerzos colectivos

radicados al costado del camino, en las fronteras, en los márgenes— para recomponer antiguas tramas ocultas y casi olvidadas, re-creando así, otras formas de sentir, percibir y transformar la vida, desde el reconocimiento de la otredad, cargada de significación y valor. Ejemplos lo constituyen las propuestas de economías solidarias, comercio justo, movimientos alternativos como la agricultura ecológica, las cooperativas de consumo consciente, la inversión ética, la economía social y solidaria, la bioconstrucción, las ecoaldeas, el software libre.

El concepto de desarrollo sostenible ¿Una solución a la “crisis”?

La globalización constituye el estadio supremo de la internacionalización, la introducción en el sistema-mundo de todos los lugares y de todos los individuos (...) En este sentido, con la unificación del planeta, la Tierra se convierte en un solo y único mundo y se asiste a una refundación de la tierra como totalidad.

Milton Santos, 1993.

Las reflexiones en torno a la crisis ambiental y el sistema-mundo capitalista han sido abordadas, en distintas ocasiones, desde una concepción sistémica del problema, aportando al debate para pensar la pluralidad, la diversidad y la multiplicidad, desde una perspectiva relacional y crítica, cada una, desde diferentes escenarios y disciplinas, con puntos en común también con divergencias. En este sentido, mencionamos las propuestas de Derrida (2000) que promueve una *política de la diversidad y la diferencia* y la de Levinas (1998) sobre la *ética de la otredad*. Se destacan, además, el *diálogo de saberes* y la *ecología de saberes* que propone Boaventura de Sousa Santos (2007, 2009), la *racionalidad ambiental* de Enrique Leff (2000), el *pensamiento complejo* de Edgar Morin (1999), los *sistemas complejos* de Rolando García (2000), sólo por nombrar algunas.

Si hacemos un breve recorrido histórico sobre el devenir de la crisis ambiental, observamos que en la década del setenta se instaló en el debate internacional la idea de la *finitud del*

mundo, marcando un punto de inflexión en el discurso sobre la crisis. A partir de ese momento se comenzó a tomar conciencia del impacto que producían, sobre el ambiente, todas las actividades que se desarrollaban. Aparecieron en escena movimientos sociales que se manifestaron contra el modelo de desarrollo de la época y abogaron por la resistencia pacifista ante las guerras, la pobreza y el hambre.

Surgieron también las luchas de liberación y emancipación frente a las desigualdades sociales, en particular las de género, con un sesgo de carácter participativo en búsqueda de nuevos estilos de convivencia. En el marco de estas luchas, comenzó a cobrar fuerza la preocupación frente a la destrucción de la naturaleza como una amenaza para la humanidad. Los debates de la época intentaron aportar soluciones frente a la crisis generada por el modelo de desarrollo extractivista, sin embargo, la naturaleza continuó siendo considerada un bien o mercancía subsidiaria de las actividades económicas y una fuente de recursos infinitos. La protección descansaba en la *responsabilidad intergeneracional*, cuyas significaciones e interrelaciones abrieron nuevos interrogantes sobre el alcance de las medidas propuestas y sobre qué tipo de modelo de desarrollo se buscaba promover.

Durante aquella década, se registraron las primeras reflexiones sobre la crisis ambiental en occidente y se instalaron nuevos conceptos, entre ellos, *medio ambiente y desarrollo sostenible o sustentable* (Informe Brundtland, N.F.C, 1987), producto de la Comisión Mundial de Medio Ambiente y Desarrollo creada en la Asamblea de las Naciones Unidas en 1983, definiciones finalmente asumidas en el Principio 3º de la Declaración de Río (1992). Dicho momento coincidió, además, con el desarrollo del pensamiento político y programas de gobierno progresistas de Europa que hicieron evidente el apoyo y promoción de organizaciones e instancias institucionales para tratar temas ambientales. Se destacaron, así, la creación del Club de Roma (1968) que reunió a reconocidas personalidades en la búsqueda de promover un crecimiento económico estable y sostenible, cuyos resultados fueron publicados en el informe “*Los límites de crecimiento*” (Meadows et al: 1972).

Posteriormente, se llevó a cabo la Primer Conferencia impulsada por la ONU sobre Medio Ambiente y Desarrollo, llamada “*Cumbre sobre la Tierra*”, Estocolmo 1972, a la que le sucedieron las Cumbres de Río 1992, Johannesburgo 2002 y Río+20, celebrada en Río de Janeiro en el año 2012. A lo largo de estos encuentros, se redactaron una serie de documentos, entre los que se destacan “*El Informe Brundtland: Nuestro Futuro Común*” (1987) que dio lugar, cinco años más tarde, a los “*Principios de Río*” (1992) y al Programa Ambiental denominado “*Agenda 21*”. El debate regional del momento se registró en el documento impulsado por un grupo de intelectuales latinoamericanos elaborado con el apoyo de PNUD y del BID, titulado “*Nuestra propia Agenda*”, entre otros.

En los años ochenta, el concepto de *sostenibilidad* logró formalizarse en el marco de la teoría del desarrollo sostenible. El mismo, se propuso como eslogan del paradigma económico basado en una concepción occidental, global y mercantilizada de la naturaleza, con el mercado como regulador de las relaciones sociales y de los modos de habitar el planeta, sin considerar las potencialidades y experiencias regionales, las culturales e identidades locales, sus recursos, idiosincrasias y particularidades. El neoliberalismo había llegado para quedarse.

La perspectiva latinoamericana, asentada en los saberes y tradiciones de las culturas originarias, se distanció de la propuesta liberal basándose en el reconocimiento de la tierra *como un todo* y no como un elemento más del sistema. Sus fundamentos cobraron fuerza cuando lograron ingresar al debate internacional sobre el desarrollo sostenible mediante el estudio titulado “*¿Catástrofe o Nueva Sociedad? Modelo Mundial Latinoamericano*” de Amílcar Herrera (1976), en donde afirmó que la degradación ambiental que experimentaba el ambiente estaba en relación directa con el modelo productivo de desarrollo asociado a una distribución desigual de los recursos y la pobreza, visibilizando a la tierra como un ser viviente y ente autónomo e instando, a la vez, a proclamar el pluralismo cultural y los modos alternativos de desarrollo, poniendo en discusión la articulación de los términos *crecimiento económico* y *ambiente*, incompatibles dentro del sistema económico capitalista.

El concepto de *desarrollo sostenible* tiene para algunos pueblos latinoamericanos – especialmente para la cultura andina– un significado diferente al construido por occidente. Sus orígenes se remiten a la cosmogonía indígena que plantea el vivir bien en armonía con la naturaleza, la comunidad y el cosmos, incorporando la *espiritualidad*³ como componente fundamental para lograr el equilibrio.

Como adelantamos en la introducción, el planteo de la crisis ambiental como crisis de la civilización desde la perspectiva latinoamericana (sin caer en el mito desarrollista), propuso replantear una nueva racionalidad social que hiciera viables estilos de vida ecológicamente sostenibles y socialmente justos, que quedaron plasmados en el “*Manifiesto por la Vida*” (2002), documento que incluye preceptos y propuestas sobre la base del diálogo de saberes. La sucesión de instancias de debate sobre una base de desarrollo local, emancipador y de rescate de las soberanías nacionales se institucionalizó por ejemplo en las actuales Constituciones de Bolivia⁴ y Ecuador⁵ en los años 2008 y 2009.

La construcción histórica del concepto de *desarrollo sostenible* desde la visión europea durante los años 70´ y 80´, recibió diversas críticas posteriores, algunas asentadas en los mismos centros del debate y otras desde las periferias y los países del sur –como los movimiento intelectuales de resistencia como la Teoría Crítica, la Corriente Decolonial, el Ecosocialismo y el movimiento de Decrecimiento–. Posicionadas desde una visión crítica sobre el modelo, todas ellas, basan sus ideas en la degradación causada por la expansión de la actividad industrial, no sólo de los ecosistemas, sino también de las identidades locales y de las práctica culturales, sosteniendo que el estado de crisis actual se debe a un estado general de *excesos* y no de *escasez* cuestionando la misma idea de crisis, en primer lugar.

Estas perspectivas nos invitan a repensar los modos de desarrollo, reivindicando la idea de que es posible vivir mejor con menos, de un modo más simple y en armonía con el territorio.

La dicotomía global/local. Perspectivas para un desarrollo *otro*.

“La desaparición del lugar está claramente vinculada a la invisibilidad de los modelos culturalmente específicos de la naturaleza y de la construcción de los ecosistemas”

Arturo Escobar, 2003.

La dinámica de *lo global y lo local* constituye un debate que resuena desde hace tiempo en el campo del hábitat, vinculado especialmente a los espacios de poder que estructuran las decisiones sobre el ambiente construido. Se ha demostrado que la consigna neoliberal que propone ir “*de lo global a lo local*” no promueve la igualdad para todos. Bajo esta lógica, la globalización y el mercado penetran incluso en las escalas más chicas, uniformando y homogeneizando los espacios, deteriorando la diversidad y la riqueza de lo plural como las economías familiares, el trueque, la auto producción comunitaria, los mercados regionales, etc.

En este sentido, Francisco Fernández Buey (2005) describe la lógica latinoamericana basada en lo local, en oposición a lógica occidental basada en lo global, es decir, “*el desarrollo (“vivir mejor”) versus el crecimiento (“tener más”) expresado en el Producto Bruto Interno (PBI) como principal indicador*”.

Por otro lado, Arturo Escobar (1999) acompaña la idea de buscar *alternativas al desarrollo* en lugar de *desarrollos alternativos*, instalando un posicionamiento contra-hegemónico para pensar las formas de poder que se encubren en los modos de apropiación de la naturaleza. Para el autor, desde la definición de la globalización el lugar no existe, y afirma que “*el lugar ha desaparecido*” (Escobar, 2003, p.117). Desde esta perspectiva, el imaginario de lo local se construye como subsidiario del espacio global, es simplemente su fuente de recursos, y la interacción entre ambos ocurre cuando sus espacios se encuentran para el intercambio de bienes, servicios e información. En esta relación lo local como productor queda expuesto a una situación de dominación, explotación y abuso de poder por parte de la esfera global. “*Los sucesivos diseños globales rearticulaban el sistema, reorganizaron la estructura de poder, redibujaron las fronteras interiores y trazaron otras*

nuevas exteriores” (Mignolo, 2000:358). En la actualidad es posible distinguir las zonas servidas por los medios de conocimiento y las áreas desprovistas de esa ventaja. El conocimiento ejerce fuertemente su papel de recurso, participando del clásico proceso por el cual, en el sistema capitalista, quienes tienen los recursos compiten ventajosamente con los que no disponen de ellos (Santos, 2000).

La lógica global ha logrado marginalizar el espacio local. Según Escobar (2003) “*El dominio del espacio sobre el lugar ha operado como un dispositivo epistemológico profundo del eurocentrismo en la construcción de la teoría social*” (p. 116). Esto trajo repercusiones en la valoración de los lugares, subalternando e invisibilizando cosmovisiones diferentes.

Las comunidades locales que poseen el *beneficio* de contar con recursos naturales, fundamentales para la reproducción del capital, se convierten en víctimas del poder poniendo en riesgo la continuidad de los saberes locales.

En el espacio construido, las tendencias de apropiación y uso de lo global se generan en relación directa a los flujos de la economía, determinando las configuraciones locales. La cultura global se impone a la cultura local en términos geopolíticos. Las grandes ciudades funcionan como *centros de exposición de las vanguardias* que generan referencias y similitudes, propias de la cultura de la globalización, incidiendo negativamente en la pérdida de sus singularidades con el fin de lograr una imagen idealizada de ciudad global. Manuel Castells (1996) afirma que el mundo está constituido por redes, y por lo tanto, los lugares, sus identidades y culturas están determinados por los flujos que resultan de dichas redes. En el marco del nuevo paradigma tecnológico basado en la información, la ciencia y la biotecnología, el lugar existe como tal, en función de la productividad de espacios mayores. En este nuevo escenario, los lugares pueden ser olvidados, desintegrados o fragmentados frente a la lógica capitalista que establece la posición de la productividad.

El autor sostiene que *“las elites son cosmopolitas, las gentes son locales”* (Castells, 1996: 415). Es interesante reparar en el rol que juegan lo global y local en la construcción identitaria de los sujetos según las escalas territoriales. En el espacio construido, la dinámica global/local repercute tanto en la configuración espacial como en la apropiación, por ejemplo, del espacio público, que es por excelencia el espacio donde se construye sentido desde la pertenencia con el sitio y sus interrelaciones. El desafío, en los procesos de producción de hábitat radica en lograr restituir la lógica local como un elemento integrador que permita reconstruir la pluralidad y las particularidades.

Un posicionamiento epistemológico crítico propone formas alternativas basadas en las potencialidades, las particularidades de cada lugar y las subjetividades de los sujetos que las habitan. Desde esta perspectiva comienzan a tener visibilidad los movimientos sociales, indígenas y campesinos, reconociendo y reinventando sus cosmovisiones, tradiciones y prácticas productivas en un proceso de recuperación de *lo local*.

Volver la mirada hacia procesos que se originan en los bordes de la hegemonía, desde el pensamiento fronterizo y las epistemologías del sur, como las ecoaldeas, el buen vivir, slowmovement, simplicidad voluntaria, economías solidarias, puede brindar herramientas y aportes útiles para repensar en categorías asociadas a un correlato local.

“El manifiesto por la vida” (2002) plantea la necesidad de superar la premisa colonizadora de *“pensar globalmente y actuar localmente”* que lleva implícita una relación de subordinación ante los centros de poder, y apuesta por construir estrategias de transición para repensar la globalidad *“desde la localidad del saber, arraigado en un territorio y una cultura, desde la riqueza de su heterogeneidad, diversidad y singularidad; y desde allí reconstruir el mundo a través del diálogo intercultural de saberes y la hibridación de los conocimientos científicos con los saberes locales”* (p.4).

La propuesta del diálogo o la experiencia de la alteridad.

“Pocas veces se dan cuenta los expertos modernos que los conocimientos populares son complejas construcciones culturales que involucran no los objetos en sí, sino procesos que son profundamente históricos y relacionales. Más aún, los sistemas de conocimientos no completamente modernizados generalmente dependen de formas de pensamiento muy diferentes a las occidentales”.

Arturo Escobar, 1999.

El liberalismo como modelo económico, dio lugar a un nuevo diseño civilizador en el que *“las élites transnacionales definen y clasifican a las no-élites en términos de su posible aplicación comercial para el mercado global neoliberal”*(Escobar, 1999; Lander, 2008: 196). En este marco contextual, el rol de la ciencia moderna occidental tiene como propósito fundamental la predicción, el control y el dominio de los recursos para un lucro económico basado en el desarrollo productivo. En consecuencia, la relación naturaleza/hombre/conocimiento, se fue moldeando a su imagen y semejanza. El conocimiento como recurso, instala una nueva dinámica de diferenciación en el territorio y se convierte en un dispositivo de poder, a partir del control centralizado y la organización jerárquica de la información generando estructuras desiguales, en donde el acceso a ciertos datos es exclusivo y transita en circuitos restringidos.

Ante esta situación de dominio, el espacio latinoamericano viene construyendo una reflexión continuada sobre su realidad cultural y política, incluyendo el conocimiento subalternizado en la búsqueda de intervenir decisivamente en la discursividad propia de las ciencias modernas para configurar espacios amplios y abiertos para la producción de conocimiento, desde un paradigma otro, que como se comentó, supone *“una manera diferente del pensamiento, en contravía de las grandes narrativas modernistas –la cristiandad, el liberalismo y el marxismo—, localizando su propio cuestionamiento en los bordes mismos de los sistemas de pensamiento e investigaciones hacia la posibilidad de modos de pensamiento no-eurocéntricos”* (Escobar, 2003, p. 54).

Uno de los representantes de esta corriente crítica de pensamiento introduce la noción de *colonialidad del saber* (Lander, 2000), para abordar la concepción eurocéntrica de los saberes sociales modernos a partir de la experiencia europea como modelo de referencia superior y universal, en detrimento de otros relatos, otras visiones que automáticamente pasan a ser consideradas de inferior validez. La Europa Moderna representa el centro de la historia universal, entonces, todos los pueblos y experiencias históricas se clasifican y miden a partir de esa idea de centralidad. Las otras formas de ser, de saber, se transforman en diferentes, en carentes, premodernas y por lo tanto inferiores.

El *conocimiento científico eurocéntrico* se autoproclama neutral y objetivo, es homogéneo, responde a procesos de producción descontextualizados, y se legitima desde matrices culturales, históricas y subjetivas específicas, tras una pretendida universalidad, que obedece a una estrategia de dominio económico, político y cognitivo sobre el mundo, posicionamiento epistemológico que Castro-Gómez (2007) denomina “hybris del punto cero” (p. 81).

Para alcanzar la autenticidad del conocimiento, la ciencia moderna impone categorías universales de pensamiento y establece la idea de que cuanto más lejos se coloque el observador de aquello que observa, mayor será también la objetividad del conocimiento y, en consecuencia, su certeza. En este sentido, Boaventura de Sousa Santos (2009) afirma que la ciencia moderna “*desconfía sistemáticamente de las evidencias de nuestra experiencia inmediata*” (p. 23), entonces, todas aquellas cuestiones que involucran la experiencia corporal –como los olores, los sabores, los colores–, son vistas como un obstáculo epistemológico que deben ser superados, ya que el conocimiento verdadero (episteme) se fundamenta en un ámbito incorpóreo (Castro-Gómez, 2007).

De esta manera, la distinción entre conocimiento científico y otros conocimientos *es absoluta*. La hegemonía epistémica posee el poder de decidir qué conocimientos y comportamientos son válidos o no, y por lo tanto encubre violencia contra los otros y sus

saberes. Desplazarnos de ese *punto cero* nos permite cambiar nuestra visión y revalorizar conocimientos otros –ligados a saberes ancestrales o a tradiciones culturales lejanas y fijado en puntos específicos de observación–, en una versión pluriversal, de proyectos diversos provenientes de la experiencia de *historias locales*, desde donde es posible pensar la diversidad, la pluralidad –de lenguajes, conocimientos y prácticas–, para recuperar las experiencias no valoradas y los saberes ocultos, desafiando el poder de lo instituido.

El concepto de conocimiento pluriversal supone un conocimiento contextual que apuesta a un diálogo y/o confrontación con otros tipos de conocimientos, asentados en la experiencia y el sentido común, en la construcción colectiva de sentidos, en la reciprocidad. Osea, que es un conocimiento que interpela la hegemonía y la legitimidad del conocimiento científico y permite desnaturalizar las jerarquías universales y abstractas.

Observamos en otros campos –como la comunicación– una puerta abierta hacia la reflexión sobre el significado y la comprensión de *lo otro* y *de los otros*, que tienden puentes para enriquecer nuestro propio campo –el hábitat–, en el intento de superar algunos “charcos”. La comunicación, entendida como “*diálogo o experiencia de la alteridad*”, implica la experiencia *del otro* y no sólo de lo otro, y supone la interacción y la convivencia activa, en tanto expresa el continuo vínculo entre la identidad y la diferencia en las relaciones humanas auténticas y promueve las prácticas comunicativas que permiten y sostienen dichas relaciones sociales.

Así, la idea de diálogo, adquiere una dimensión paradigmática que permite reconocer y respetar las diferencias, aprender de los otros, advertir los rasgos comunes y evitar la polarización y la desigualdad en las relaciones humanas, para comprender que “*las relaciones humanas más satisfactorias se caracterizan por la reciprocidad y la no dominación*”. (Craig R. T., 1999 en Martín Algarra, 2009, p. 160)

Hábitat desde un abordaje pluriversal.

Experiencias situadas: el territorio como posibilitador de un buen vivir.

Tal como describimos al comienzo, la crisis ambiental forma parte de una crisis civilizatoria a escala global –tanto de la modernidad, basada en la idea de desarrollo, como del pensamiento eurocéntrico, alimentado por prácticas de control y dominación–. En este sentido, el pensamiento de frontera o *diferencia colonial* se construye desde la periferia latinoamericana del sistema mundo moderno/colonial como una crítica a las dinámicas eurocéntricas de la modernidad, en un intento superador de trascenderla. Mignolo (2003) sostiene que el pensamiento fronterizo, en toda su complejidad (geohistórica, sexual, racial, nacional, de la diáspora y el exilio, etc.) surge como respuesta a las condiciones de vida cotidiana creada por la globalización económica.

Esta diferencia colonial está estrechamente ligada a lo que Escobar (2003) denomina “*diferencia ecológica y cultural*” (p. 77), entendiendo que la ecología y el ambientalismo también demandan formas *otras* de pensar que necesariamente sean relacionales, situadas e históricas. Creemos, siguiendo con Escobar (2003), que existe una alternativa a la crisis a partir de un *pensamiento ambiental latinoamericano emergente* –construido sobre las luchas y conocimientos indígenas, campesinos, étnicos y de otros grupos subalternos– que permita proyectar otras formas de ser/saber, respetando la especificidad de culturas basadas en el lugar y de las gentes, que atienda a la reconstrucción de mundos locales y regionales en formas más sustentables.

La importancia fundamental del caso latinoamericano, a la hora de pensar un proyecto local, radica especialmente en la fuerza proveniente de sus energías insurgentes y actitudes comunitarias, que han persistido por más de 500 años.

El *buen vivir* se presenta como una propuesta desde Latinoamérica, basada en cosmovisiones alternativas sobre cómo vivir en el territorio. Inspirado en la tradición

indígena, busca la satisfacción de las necesidades en equilibrio con la naturaleza basado en la idea de *tomar sólo lo necesario con vocación para perdurar*. Se interesa particularmente en la calidad de vida de las personas y el respeto por la naturaleza por sobre la satisfacción personal (producto de la acumulación material), dándole entidad a la satisfacción del alma.

En este sentido, la relación con la naturaleza y la manera en la que se utilizan sus recursos es crucial para repensar alternativas al desarrollo/crisis de la civilización. No es casual el renovado interés que existe por las culturas ancestrales, las tradiciones de los pueblos andinos, las acciones mínimas, todas ellas en el camino de representar la relación con el medio, para construir desde la situacionalidad territorial.

La representación material del hábitat nos enfrenta a repensar los procesos de producción, que históricamente, demandan cada vez más y mayores intervenciones, en un continuo avance de la ciudad sobre la naturaleza. Por lo tanto, como afirma Hervé Kempf (2005), *“el crecimiento material precipita la degradación ambiental y, por lo tanto, es imposible separar el desarrollo social de la cuestión ecológica”* por lo tanto, es necesario promover una *“articulación de lo social con la ecología, de la solidaridad con la disminución de los consumos materiales”*.

Víctor Toledo (2002) sostiene la necesidad de incorporar la noción de solidaridad a las acciones sobre el territorio. El paso a una modernidad alternativa, basada en una sociedad sustentable, comienza con la ética, a partir de adquirir conciencia de especie. En este sentido, los organismos dotados de conciencia de espacio, de arraigo y respeto con el *lugar*, adquieren lo que el autor denomina la *topoconciencia*, a partir de la conciencia sobre los límites del propio cuerpo que, una vez internalizada, puede ser traducida al cuerpo planetario, incorporando el cuidado en las acciones que se ejercen sobre los espacios que se habitan, buscando el equilibrio en las diferentes escalas y procesos (personales, familiares, comunales, regionales, nacionales, planetarios). Con el objetivo de incorporar la ética de la solidaridad en las intervenciones en el ambiente, el autor propone incorporar a la vida

cotidiana tres tipos de solidaridades: la *espacial*, la *productiva* y la *epistemológica* como prácticas políticas para la construcción de una sociedad sustentable y de una modernidad alternativa, que le haga frente al modelo de desarrollo económico actual, restituyendo los saberes que son propios de cada lugar. “Desde esta perspectiva, la construcción de un movimiento político por una sociedad sustentable, está relacionada con un poner en acción a todos esos individuos que han adquirido una nueva conciencia de especie y que se encuentran ya dotados de una nueva ética de solidaridad” (p. 11). La conciencia sobre el lugar, surge como consecuencia de los procesos de globalización alertados por la crisis ecológica del planeta. “En esta perspectiva, el quiebre total del antropocentrismo se vuelve ineludible: la especie humana no solo es una parte más del cosmos, sino que no es ni el centro del universo ni la culminación del proceso de evolución cósmica”. (p. 13). Por ello, la solidaridad en las acciones sobre el territorio se constituyen como bases para mantener el equilibrio entre todo lo vivo.

Las producciones habitacionales sobre el territorio, han influenciado la valoración del desarrollo y el progreso con que se miden los pueblos. Desde la conmemoración de los 500 años de la Conquista e Invención de América, en octubre de 1992, comienzan a lograr reconocimiento los esfuerzos por construir una identidad nacional, asentada en las tradiciones culturales previas a la conquista.

En el caso particular de la arquitectura argentina, la arquitectura nacionalista estuvo ligada a la búsqueda identitaria de un ser nacional, donde lo hispano, lo colonial y lo indígena se presentaron como opciones, que luego frente a los modelos provenientes del Movimiento Moderno, reaccionaron reivindicando la noción de *lugar*. Aparecieron propuestas orgánicas de la mano de la arquitectura vernácula, el casablanquismo, la arquitectura sin arquitectos y otras propuestas, que actualmente vuelven a cobrar fuerza y a resonar en proyectos sustentados con la idea de interculturalidad.

En América Latina existen, además, ejemplos diversos de propuestas de hábitat nacidas de la participación colectiva, que involucra a las comunidades receptoras en el proceso de su formulación. En Argentina, uno de los primeros proyectos provenientes del campo académico, que permitió la legitimación del trabajo cooperativo, fue impulsado por el arquitecto Claudio Caveri en el año 1958, con la construcción de “Cooperativa Tierra” en Villa Trujui, en Moreno, Provincia de Buenos Aires. La obra se llevó a cabo en un momento en que la discusión arquitectónica local se hallaba fuertemente teñida por el modernismo europeo, sin embargo, la Cooperativa Tierra se mantuvo al margen del debate, constituyendo, de esta manera, uno de los primeros intentos en la búsqueda de una arquitectura latinoamericana en donde lo vernáculo dejó de estar asociado a meras construcciones regionalistas para establecer el verdadero desarrollo de una técnica de lo local. La comunidad estaba basada en la idea de la vida comunal, del cuidado de la tierra y el trabajo en equipo. Se construyeron, así, viviendas, una escuela, una capilla y una carpintería, muchas de ellas semienterradas para expresar ese sentimiento de conexión simbólico-material con la tierra. La experiencia del arquitecto Claudio Caveri es ejemplo de una forma de pensar el habitar atenta a las experiencias populares y a la reivindicación de saberes tradicionales.

En los últimos años, se inició un proceso de cambios en las políticas de asentamientos humanos que favorecieron el avance de acuerdos consensuados que propiciaron el establecimiento de otras formas de habitar.

Nuestro interés pone énfasis en valorar una gnoseología pluriversal a partir de co-construir junto a los actores, considerando que las producciones de hábitat deberían trascender los límites de lo académico e incorporar el plano de las producciones sociales como modo de contribuir a la transformación de la realidad. En este sentido, reconocemos que toda acción de habitar tiene su origen en un contexto socio-cultural, político y económico específico y se construye en relación directa a las particularidades locales y las influencias de la dinámica global. Sin embargo, en la diversidad cultural, no todos habitamos de la misma

manera. Las particularidades del contexto, la localización en el espacio y el tiempo, las tradiciones culturales y tantas otras variables, condicionan, limitan y posibilitan manifestaciones diferentes.

A modo de reflexión.

A lo largo de este recorrido hemos procurado establecer un debate reflexivo sobre las nociones teóricas de *desarrollo*, *sustentabilidad*, *crisis ambiental*, *conocimiento situado*, entre otros, que nos permiten establecer el diálogo con experiencias locales a partir de un posicionamiento cognitivo integrador, alternativo y crítico, para enfrentar la problemática – que condiciona todas las formas de *ser* y *pensar* el mundo, y por lo tanto de *habitar*–.

En la posmodernidad la globalización conserva, como en la colonización, el aspecto homogeneizante –de sometimiento y pérdida de soberanía– con un fuerte contenido hegemónico. Ambas situaciones –*colonización* y *globalización*– tienen como referencia la supremacía de la sociedad eurocéntrica y capitalista, y la colonialidad del poder.

Desde nuestro lugar, hemos intentado visibilizar y dar voz a aquellos elementos singulares, particulares, considerados *académicamente ilegítimos*, para (re)pensar el habitar sobre la base de saberes diversos, convocando el diálogo entre pares construido desde la diferencia, en vías de un (re)descubrimiento de la dimensión local a partir de indagar en aquellas prácticas, tradiciones, saberes y construcciones del habitar que se manifiestan en la cotidianeidad a partir de experiencias comunitarias y colectivas.

Para romper con las jerarquías heredadas del positivismo, que a nuestro entender se manifiestan como *violencia epistémica* –al subalternizar, desprestigiar y considerar carentes de valor determinados saberes por sobre otros– creemos necesario descolonizar el saber para generar un pensamiento y prácticas que desafíen los modelos culturales y políticos

impuestos y las formas tradicionales de conocer, a partir de la *experiencia de la alteridad*, construida sobre la base de teorías, discursos, cosmovisiones, lenguajes, identidades, estrategias discursivas diversas. La diferencia colonial posibilita analizar las nuevas subjetividades y disputarle sus intenciones de dominación. La pluralidad –étnica y cultural–, probablemente sean las características fundamentales para promover el desarrollo del pensamiento ambiental latinoamericano –incluyente, integral y holístico– que considere los espacios para habitar, junto a las tradiciones y filosofías de vida de los sujetos.

Un pensamiento otro, desde las experiencias particulares latinoamericanas puede ayudarnos incorporar conceptos como la espiritualidad, el sentido de la introspección, la reflexión, la meditación, la identificación con la naturaleza, no para entenderla, sino *para sentirla*, para disfrutarla y para poder liberar al espíritu de todas las cargas impuestas. Volver al camino, a la tierra, a la unidad del ser en relación, para reflejarlos en nuestra cotidianeidad y vivir de un modo más simple, pensando que los espacios que habitamos pueden reflejar esa simplicidad en armonía con uno mismo y con el mundo.

En un momento en que persisten las acciones que profundizan la crisis dentro del modelo de desarrollo insostenible con cada vez mayores riesgos asociados al cambio climático, creemos fundamental colocar el énfasis en incorporar la perspectiva que permita restaurar *el sentido de comunidad*, de *la interculturalidad*, del *buen vivir* y hacer del territorio el escenario de encuentro para la construcción de la vida colectiva, replanteando el aparato cognitivo que se expresa detrás de las acciones, para generar aportes al campo del hábitat.

¹ Denise Mattioli, Estudiante del Doctorado en Arquitectura de la Facultad de Arquitectura de la Universidad Nacional de Córdoba (FAUD-UNC), Argentina, denmattioli@gmail.com, Arquitecta, Becaria de CONICET (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas). Agustina Solera, Estudiante del Doctorado en Estudios Sociales de América Latina del Centro de Estudios Avanzados de la Universidad Nacional de Córdoba (CEA-UNC), Argentina, agustinasolera@gmail.com, Arquitecta, Becaria de CONICET (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas).

² Walter Mignolo (2000) utiliza la noción de Paradigma Otro como expresión que convoca a diferentes proyectos de la Modernidad/Colonialidad unidos por un tipo de Pensamiento Fronterizo, que surge como

respuesta epistémica al proyecto eurocéntrico de la modernidad desde la diferencia colonial, es decir, desde el lado de lo subalterno, lo oprimido y explotado. "El pensamiento sobre el Otro desde la perspectiva ética y epistemológica de la filosofía de la liberación: el Otro como oprimido, como mujer, como racialmente marcado, como excluido, como pobre, como naturaleza" (p. 63)

³ Esta cuestión no es menor ya que fue desestimada al no poder ser comprendida ni explicada desde el paradigma moderno racional.

⁴ Asamblea Constituyente de Bolivia. Nueva Constitución Política del Estado (2008). Primera parte, Título II, Capítulo Quinto, Sección I. Art.33. Extraído el 07/07/15 de <http://www.consuladoboliviano.com.ar/portal/node/119>

⁵ Constitución del Ecuador. Asamblea Constituyente. 2008. Título II Capítulo II Derechos del Buen Vivir. Extraído el 07/07/2015 de http://www.asambleanacional.gov.ec/documentos/constitucion_de_bolsillo.pdf

R
y
P

Referencias

- Boff, Leonardo. (1996). *Ecología: grito de la tierra. Grito de los pobres*. Trotta. Madrid
- Brundtland, Gro H. (1988). *Nuestro futuro común*. Alianza Ed. Madrid.
[En línea] http://es.wikipedia.org/wiki/Informe_Brundtland
- Castells, Manuel. (1996) La era de la información. Economía, sociedad y cultura. Vol. 1 México, Siglo XXI.
- Castro-Gómez, Santiago (2007). Decolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes. En Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón (Comp.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. (pp. 79-92). Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.
- Fernández Buey, Francisco. (2005) Filosofía de la sostenibilidad. *Gaceta sindical: reflexión y debate*. N°. 6, págs. 17-32
- Gudynas, Eduardo (2015). [En línea] Blog <http://www.globalizacion.org/gudynas/>
- Herrera, Amílcar (1976). *¿Catástrofe o Nueva Sociedad? Modelo Mundial Latinoamericano*. [En línea] <http://www.idrc.ca/EN/Resources/Publications/openebooks/144-2/index.html>
- Kempf, Hervé. (2005). Ecologismo radical y decrecimiento. Artículo publicado en *Le Monde*, 03 marzo 2005. [En línea] <https://ecopolitica.org/ecologismo-radical-y-decrecimiento/>
- Di Donato, Mónica. (2009). Decrecimiento o barbarie. Entrevista a SergeLatouche. *Papeles de relaciones ecosociales y cambio global. N° 107. Madrid*. [En línea] http://www.usc.es/entransicion/wp-content/uploads/2011/11/Decrecimiento-o-barbarie_Serge-Latouche.pdf
- Escobar, Arturo. (2003). *Mundos y conocimientos de otro modo: El programa de investigación de modernidad/colonialidad Latinoamericano*. Tabula Rasa. Revista de humanidades. Bogotá, Colombia. Nro. 1. 51-86.
[En línea] <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=39600104>

Escobar, Arturo. (1999). El desarrollo sostenible: diálogo de discursos. En libro: *El final del salvaje. Naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea*. Cultura Libre. CEREC. ICAN. Bogotá.

Lander, Edgardo. (2000). Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos. En Lander, Edgardo (Comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. CLACSO. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. Buenos Aires.

Leff, Enrique (2000) Racionalidad ambiental. La reapropiación social de la naturaleza. Edición N° 1, Mexico: Siglo XXI.

Manifiesto por la Vida. (2002) *Ambiente & Sociedade*, Vol. V, núm. 10, pp. 1-14. Disponible [En línea] <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=31713416012>

Martín Algarra, Manuel. (2009). La comunicación como objeto de estudio de la teoría de la comunicación. *Revista Anàlisi: Quaderns de comunicació i cultura* 38. 151-172. Barcelona.

Meadows, D. Meadows, D. Randers, J. Behrens, W. (1972). *The Limits to Growth*. Signet Books. New York.

Mignolo, Walter. (2000). *Local Histories/Global Designs: Essays on the Coloniality of Power, Subaltern Knowledges and Border Thinking*. Princeton University Press. Princeton.

ONU (2012). Estado de las Ciudades de América latina y el Caribe 2012. Rumbo a una nueva transición urbana. Programa de las Naciones Unidas para los Asentamientos Humanos.
[En línea]
http://www.onuhabitat.org/index.php?option=com_docman&task=cat_view&gid=362&Itemid=538

Santos, Boaventura de Sousa. (2009). *Una epistemología del sur: la reivindicación del conocimiento y la emancipación social*. Pág. 213. Siglo XXI, México D.F.

Santos, Boaventura de Sousa. (2007). *La universidad en el Siglo XXI. Para una reforma democrática y emancipadora de la universidad*. CIDES-UMSA, ASDI y Plural editores. La Paz.

Santos, Milton. (2000). *La naturaleza del espacio. Técnica y tiempo. Razón y emoción*. Editorial Ariel, S. A. 1era. Edición. Barcelona

Santos, Milton (1993). *Los espacios de la globalización*. Anales de Geografía de la Universidad Complutense. Nro. 13, 69-77 - Ed. Comp., Madrid.

[En línea] <http://revistas.ucm.es/index.php/AGUC/article/view/AGUC9393110069A/31671>

Suárez-Krabbe, Julia. (2011). En la realidad. Hacia metodologías de investigación descoloniales. *Tabula Rasa*, núm. 14, pp. 183-204. Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, Colombia. [En línea] <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=39622094008>

Toledo, Victor. (2002). La sociedad sustentable: una filosofía política para el nuevo milenio. en *El Renacer de la Utopía: la silenciosa construcción de la sociedad sustentable en América Latina*. Instituto de Ecología, UNAM, México. [En línea]

http://garritz.com/andoni_garritz_ruiz/documentos/Lecturas.CS.%20Garritz/Sustentabilidad/Sustentabilidad.Toledo.pdf

Walsh, Catherine. (2013). *Pedagogías Decoloniales. Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir*. TOMO I. Serie Pensamiento decolonial. Ediciones Abya-Yala. Quito-Ecuador