Polis
Revista Latinoamericana

22 | 2009
Lo local: ámbito de contención de la globalización "perversa"

De Saberes y de Territorios - diversidad y emancipación a partir de la experiencia latino-americana

About knowledges and territories –diversity and emancipation arising from latin-american experience

Carlos Walter Porto-Gonçalves

Edición electrónica
URL: http://journals.openedition.org/polis/2636
ISSN: 0718-6568

Editor
Centro de Investigación Sociedad y Politicas Públicas (CISPO)

Edición impresa
Fecha de publicación: 8 abril 2009
ISSN: 0717-6554

Referencia electrónica
Carlos Walter Porto-Gonçalves, « De Saberes y de Territorios - diversidad y emancipación a partir de la experiencia latino-americana », *Polis* [En línea], 22 | 2009, Publicado el 08 abril 2012, consultado el 19 abril 2019. URL : http://journals.openedition.org/polis/2636

Este documento fue generado automáticamente el 19 abril 2019.

© Polis

De Saberes y de Territorios - diversidad y emancipación a partir de la experiencia latino-americana

About knowledges and territories –diversity and emancipation arising from latin-american experience

Carlos Walter Porto-Gonçalves

NOTA DEL EDITOR

Recibido: 10.02.2009 Aceptado: 12.03.2009

"Nuestra lucha es epistémica y política". (Luis Macas – Conaie)

"La importancia del lenguaje para el desarrollo de la cultura está en que en ella el hombre estableció un mundo propio al lado del otro, un lugar que él consideró lo bastante firme para, a partir de él, quitar de los ejes el mundo restante y hacerse su señor. En la medida en que por mucho tiempo creyó en los conceptos y nombres de cosas como *aeternea veritates* (verdades eternas), el hombre adquirió ese orgullo con que se erguió por encima del animal: pensó que había realmente en el lenguaje el conocimiento del mundo". (Nietzsche).

Desprovincializando la razón – elementos para la crítica del eurocentrismo

1 Problematizar la relación entre saberes y territorios es, antes de todo, poner en cuestión la idea eurocéntrica de conocimiento universal*. Con eso no queremos rechazar la idea de que el conocimiento sea universal, pero, sí, (1) retirar el carácter unidireccional que los europeos le impusieron a esa idea (eurocentrismo) y (2) afirmar que las diferentes matrices de racionalidad constituidas a partir de diferentes lugares, los *topoi* de Boaventura de Sousa Santos, son susceptibles de ser universalizados, lo que nos obliga a considerar los procesos por medio de los cuales los conocimientos pueden relacionarse y dialogar. Finalmente, lo que se busca es un diálogo de saberes que supere la colonialidad del saber y del poder (Quijano, 2005 [un 2000]).

2 Lo que se critica aquí no es la idea de pensamiento universal, pero, sí, la idea de que hay **uno** y solamente **un** pensamiento universal, aquel producido a partir de una provincia específica del mundo, Europa y, sobre todo, **a partir** de la segunda mitad del siglo XVIII, aquel conocimiento producido **a partir** de una sub-provincia específica de Europa, la Europa de habla inglesa, francesa y alemana, a fin de cuentas, la segunda moderno-colonialidad, que insiste en olvidar el conocimiento producido en la primera moderno-colonialidad, aquella de habla española o portuguesa.

3 Con esa desprovincialización de la Europa de la idea de pensamiento universal lo que buscamos es el desplazamiento del lugar de enunciación y, así, hacer posible que otros mundos de vida ganen el mundo, mundializando el mundo. Insistimos que no se trata de negar el pensamiento europeo, lo que sería repetirlo con señal invertida, pero sí nos proponemos dialogar con él sabiendo que es europeo y, por lo tanto, un lugar de enunciación específico, aunque sabiendo (1) que esa especificidad no es igual a otros lugares de enunciación por el lugar que ocupa en la contradictoria estructura del sistema mundo moderno-colonial, (2) ni tampoco que ese lugar de enunciación europeo sea homogéneo y no abrigue perspectivas contradictorias, sea de afirmación del orden, sea de perspectivas emancipatorias. El liberalismo y el marxismo, ambos nacidos en Europa, no son la misma cosa, aunque todavía de diferentes maneras se vean abrazados con la colonialidad, esa dimensión no-revelada por las dos moderno-colonialidades. Finalmente, el lugar de enunciación no es una metáfora que pueda ignorar la materialidad de los lugares, finalmente, la geograficidad de lo social y de lo político (Porto-Gonçalves, 2003).

El espacio: donde habita la simultaneidad

4 Para promover esa desprovincialización y el reconocimiento de nuevos lugares de enunciación es preciso traer el espacio hacia dentro de la historia y dejarlo hablar. La visión unilineal del tiempo silencia otras temporalidades que conforman el mundo simultáneamente. Sucesión y simultaneidad, sucesiones simultáneas, he ahí el espacio-tiempo. El mundo no tiene un reloj único. En ese sentido, también el materialismo histórico debe ser geografizado –materialismo histórico-geográfico (Soja, 1993)– lo que significa abandonar una visión lineal del tiempo, que ciertas corrientes marxistas comparten con los liberales y que no es un tiempo abstracto, sino el tiempo europeo, blanco, burgués y fálico de la segunda moderno-colonialidad (Dussel, 2005 [2000]), y abrirse hacia las múltiples temporalidades que conforman los lugares, las regiones, los

países, finalmente, los territorios que las conforman. Si el espacio es apropiado, marcado, grabado (geografiado) en el proceso histórico teniendo, así, una historicidad, ese hecho nos impone la necesidad de tomar en serio esa geograficidad de la historia, incluso, en el campo de las ideas, del conocimiento.

5 Así, la cartografía de la Tierra fue grabada por el Papa, en 1493, con un meridiano, el de Tordesillas y, desde el siglo XIX, la Ciencia laica se encargaría de remarcar un nuevo **punto cero** de donde pasa a recartografiar el mundo, ahora a partir del meridiano de un suburbio de Londres, Greenwich. No olv-Idemos que orientarse es dirigirse hacia el oriente y tomar ese rumbo era tomar el rumbo correcto en la vida, tal como hoy se dice nortear. Ese cambio de verbo es, también, un cambio de hegemonía geopolítica.

6 Aunque la segunda moderno-colonialidad, aquella del iluminismo, busque ignorar la verdadera revolución en el conocimiento de la primera moderno-colonialidad, es preciso señalar que la misión ibérica, al mismo tiempo en que estaba consagrada por el Dios cristiano, se anclaba en la mejor ciencia matemática, cartográfica y náutica en sus grandes navegaciones. "Navegar es preciso" (Fernando Pessoa), finalmente, navegar es cosa del campo de la técnica, de la precisión, y los portugueses fueron grandes navegantes, sobre todo. No es incompatible la misión salvífica y evangelizadora con un saber riguroso, técnico como, más tarde, en la segunda moderno-colonialidad, se intentará hacer creer. La primera máquina verdaderamente moderna, el reloj, surgió en los monasterios de la Edad Media exactamente para controlar el tiempo de las oraciones de modo objetivo (Mumford, 1942 y Porto-Gonçalves, 1989). En verdad, la ciencia de la segunda moderno-colonialidad está impregnada de un sentido religioso de emancipación. No nos cansamos de oír, aún hoy, que la ciencia opera milagros.

7 América experimentará esa razón moderno-colonizadora de un modo muy propio. Angel Rama, el ensayista uruguayo, nos llamó la atención en su obra *La Ciudad de las Letras* que las primeras ciudades verdaderamente planeadas racionalmente en el mundo moderno-colonial surgieron en América, donde el espacio de la **plaza** fue concebido bajo el signo del control, de la dominación. Ya, allí, había **desplazados**. Las primeras manufacturas moderno-colonizadoras se montaron en Cuba, en Haití, en Brasil con vistas a que el azúcar no fuese exportado a Europa *in natura*, sino que manufacturado. La propia monocultura, en cuanto técnica, inicialmente para el cultivo de la caña, fue una imposición, dada la imposibilidad material de un pueblo o una comunidad cualquiera de reproducirse haciendo monocultura para sí mismo. Así, la monocultura no es sólo la cultura de un sólo producto, sino también la cultura para un solo lado. Por eso la energía del látigo para mover el sistema. Finalmente, nadie hace monocultura espontáneamente hasta que hayamos subjetivado las relaciones sociales y de poder asimétricas y contradictorias (la mano invisible es precedida de otra bien visible que blandía el látigo).

8 He aquí las ventajas de que hablemos a partir de ese otro lugar de enunciación que es América, particularmente, desde América Latina y desde una perspectiva emancipatoria en este momento histórico en que viejos protagonistas, como los indígenas y los afrodescendientes, entran en escena reinventándose ahora con más visibilidad. América tiene, desde 1492, un papel protagónico en la constitución del sistema mundo moderno-colonial (Lander, 2005 [2000]). Es claro que durante un buen tiempo no pasamos de Indias Occidentales, nombre con el que los españoles indicaban su imperio desde la Isla de Santo Domingo hasta las Filipinas, en una geografía extraña para la que, hoy, fuimos y estamos habituados. América será un nombre que se consagrará, como nos enseña Walter Mignolo, con la emergencia de la descolonización, fenómeno que, para nosotros, desde

América, se inicia en 1776 (EUA) aunque revelando la colonialidad del saber y del poder, como nos denuncia el incómodo 1804 (Haití). De hecho, Haití es la mejor revelación de como la libertad no puede ser pensada ignorándose la geografía en que está insertada. Toussaint de L'Overture que intentó ser libre en los marcos de una confederación francesa que, aunque obstante revolucionaria, no vio hacerse igual la libertad para todos y, demostró así los límites de la fraternidad, pues estos principios no atravesaron el Atlántico y no llegaron a la Isla de Santo Domingo. Fue necesario otro Jean Jacques, el Dessalines, para proclamar la independencia de Haití y, así, expresar la voluntad general de los negros haitianos de promover la doble emancipación tanto de la metrópoli como de los señores locales que insistían en mantener la colonialidad. América aún hoy abriga esa contradicción constitutiva.

9 Cuba y Puerto Rico, que permanecieron bajo el dominio español hasta el final del siglo XIX, experimentaron el mismo peso del, entonces, nuevo imperio estadunidense, el mismo peso que ya había sentido México cuando éste había anexado, entre 1845 y 1848, sus amplios territorios de Texas a California. La fragmentación territorial de América Central expresa esa tensión emancipatoria y de dominación, debido al carácter geo-estratégico de esa región. Simón Bolívar ya lo había presentido cuando había convocado, en 1826, exactamente para el Panamá una primera reunión entre estados que creía hermanos y lo hacía en contrapunto a la Doctrina Monroe (1823) que recogía una integración bajo hegemonía estadounidense. Colombia sintió el peso de esas acciones imperiales con la amputación del Panamá, en 1903. Algunos pocos años antes, José Martí había percibido esa división consagrándola con la expresión *Nuestra América* para distinguirse de la otra América, hegemónica. No olv-Idemos, pues, que aún en nuestra América los nuevos estados independientes se hicieron bajo la inspiración de las Luces y, así, el eurocentrismo se hace presente sea por la vía de América "para los americanos" (del norte), con La Doctrina Monroe, sea con el ALCA o con los TLCs; finalmente, por la colonialidad del saber y del poder. Los pueblos originarios, los afro-americanos y mestizos continuaron sometidos a la servidumbre y a la esclavitud aún después de la independencia. Así, la colonialidad del saber y del poder sobrevivió al fin del colonialismo (Quijano).

10 Para quien piensa el mundo en una perspectiva emancipatoria y a partir de América, sobre todo de América negra, indígena y mestiza y de los segmentos excluidos de la riqueza, pero no de las relaciones de dominación y producción, es fundamental comprender ese carácter colonial-moderno del sistema mundo que conformó un complejo de clases sociales empapado en la racialidad (Quijano), para que podamos apuntar hacia otros horizontes en ese mundo en transformación en que estamos sumergidos. Y no es de América Latina, solamente, que estamos hablando aunque los negros y los indios us-americanos saben el lugar que ocupan en la geografía del poder, como el huracán Katrina recientemente nos lo reveló en Nueva Orleans y en Luisiana.[1] Finalmente, América es moderna hace 500 años. Aquí se inventó la Revolución (1776) antes que los franceses y se inició la descolonización aunque permaneciendo prisionera del pensamiento colonial. Otros protagonistas dejaron marcas en esa historia, como Tupac Amaru, Tupac Katari, Toussaint de L'Overture y Jean-Jacques Dessalines entre otros. Hoy nos encontramos en plena descolonización del pensamiento y, por eso, miramos el mundo dialogando con el pensamiento subalterno que viene siendo construido en estos 500 años, como nos alertan los zapatistas, Rigoberta Menchú, Evo Morales.

11 Es en el periodo neoliberal del sistema mundo moderno-colonial que la relación entre saberes y territorios viene ganando un sentido más intenso. Desde el término de la segunda guerra mundial la centralidad del pensamiento europeo viene perdiendo terreno junto con la descolonización de África y de Asia y el surgimiento de decenas de nuevos estados nacionales en un contexto marcado por la guerra fría, pero es a partir de los calientes años sesenta que el derecho a la diferencia gana mayor visibilidad. Desde entonces, y como respuesta conservadora a las "barricadas del antojo", a las "huelgas salvajes" y aún a la idea de que el Estado es un instrumento de redistribución de riqueza, que el neoliberalismo comienza a combatir sistemáticamente, sobre todo después del sangriento golpe del 11 de septiembre de 1973, cuando inaugura ese nuevo periodo en que el papel del Estado va siendo desplazado en la dirección del capital. Las victorias de Margareth Thatcher y Ronald Reagan a finales de los años 70 e inicios de los 80 dieron mayor consistencia a lo que más tarde fue llamado neoliberalismo. No olv-Idemos, pues, que la primera experiencia de un conjunto de políticas sistemáticas de corte neoliberal se hizo en nuestra América, en Chile, en 1976, bajo la dictadura sanguinaria del General Pinochet. A finales de los años 80, la caída del muro abriría definitivamente espacio para otras reconfiguraciones epistémicas y territoriales.

12 Portugal y España habían inaugurado, aún a fines de la Edad Media, la idea moderno-colonial de Estado territorial soberano que, más tarde, en 1648, sería consagrada en Westfallia. Dígase, al pasar, que la presencia mora en la península ibérica no impidió la convivencia de judíos, cristianos e islámicos. La limpieza "religiosa" de los territorios de Portugal y España nos da cuenta de la intolerancia que estuvo subyacente a la constitución de esos primeros estados territoriales y, de cierta forma, se hará presente en cuanto colonialidad del saber y del poder en la conformación de los más diferentes estados territoriales (Pablo González Casanova y la cuestión del colonialismo interno). Recordemos que Santiago, el del camino de Compostela, es conocido como mata-moros. La idea de una misma lengua nacional, de un mismo sistema de pesos y medidas, y de una misma religión oficial da cuenta del proyecto de homogeneización en curso en la constitución del Estado territorial moderno que, así, se muestra también colonial en sus fronteras internas. El colonialismo no fue simplemente una configuración geopolítica por medio de lo cual el mundo se mundializó. Además de eso, el colonialismo constituyó los estados territoriales moderno-coloniales en todos los lugares, incluso, en Europa. La colonialidad es constitutiva de las relaciones sociales y de poder del sistema-mundo en sus más diferentes escalas.

13 Como lo vienen demostrando varios autores (Haesbaert, Sack, Raffestin, Lopes de Souza, Lefebvre, Coronil, Soja, Porto-Gonçalves, 2001 entre otros) el territorio no es algo anterior o exterior a la sociedad. Territorio es espacio apropiado, espacio hecho cosa propia, en definitiva el territorio es instituido por sujetos y grupos sociales que se afirman por medio de él. Así, hay, siempre, territorio y territorialidad, o sea, procesos sociales de territorialización. En un mismo territorio hay, siempre, múltiples territorialidades. Sin embargo, el territorio tiende a naturalizar las relaciones sociales y de poder, pues se hace refugio, lugar donde cada cual se siente en casa, aunque en una sociedad dividida. En la formulación de Heidegger: "la historicidad de toda humanidad reside en ser enraizado (*Heimliche*), y ser enraizado (*Heimliche*), es sentirse en casa (*Heimliche*) al ser desenraizado (*Unheimliche*)" (Heidegger según Carvalho, 1999).

14 El cuestionamiento de las fronteras que hoy se ve es, así, el mejor indicio de que las relaciones sociales y de poder están siendo desnaturalizadas. El cuestionamiento de la

conformación geográfica de poder del estado territorial nacional viene siendo hecho por arriba y por abajo en el periodo neoliberal actual del sistema mundo moderno-colonial. Como ya lo indiqué en otro lugar, "abajo las fronteras" era una consigna tanto de los libertarios en 1968, como eslogan de gerente de multinacional de los años setenta (Porto-Gonçalves, 2001). Así, diferentes territorialidades y los diferentes sujetos que las portan y agencian están reconfigurando los lugares, el espacio. La tensión que hoy vivimos es la mejor expresión que la conformación territorial hegemónica ya no consigue más ofrecer un refugio. Gramsci hablaría de crisis de hegemonía.

15 Con la propia crisis de las izquierdas, en parte por la nueva configuración del espacio bajo hegemonía del capital, donde la fábrica deja de ser el *locus* privilegiado de la acumulación con la flexibilización locacional y laboral, en parte por la pérdida de la centralidad política de los partidos y de los sindicatos, y aún en parte porque el estado está siendo, cada vez más, capturado por los intereses del capital, vemos surgir por todos lados otros protagonistas[2] en las luchas sociales. En ese sentido, los Miskitos y la Revolución Sandinista son marcos importantes, sobre todo para América Latina. El gran levantamiento ecuatoriano de 1990 y el zapatismo en 1994 dieron visibilidad definitiva a esos viejos protagonistas.

16 La globalización que muchos creían socio-culturalmente homogeneizadora se mostrará, por el contrario, estimuladora "de la cohesión étnica, de la lucha por las identidades y de las demandas de respeto a las particularidades. La universalización, hoy, no es equivalente de uniformidad identitaria, sino de pluralidad" (Diaz-Polanco, 2004).

17 La experiencia de la Revolución Sandinista y el conflicto que involucró a los Miskitos son marcos para que entendamos el nuevo patrón de conflitividad que, desde entonces, pasará cada vez más a tener contornos más claros. Allí, en la revolución sandinista (1979), todas las contradicciones de lo que significa construir la nación manteniendo la colonialidad del saber con la perspectiva eurocéntrica se hicieron sentir también en un régimen político de izquierda. La misma negación del otro ya había sido también experimentada por los pueblos originarios de Bolivia, en la revolución de 1952, revolución que no convalidó las formas comunitarias de apropiación de la tierra y de los recursos naturales, a pesar del papel protagónico desempeñado por los sindicatos y partidos políticos de izquierda. Al contrario, estimuló la propiedad privada con la distribución de tierras. Se creía en la época, tanto en la derecha como en la izquierda, que la diferencia era una condición pasajera a ser diluida en el todo nacional. En la revolución sandinista el componente geopolítico del imperialismo operó abiertamente estimulando los "contras", así como cualquier contradicción que desgastara la revolución, como intentó hacer con los miskitos. Sin embargo, la historia de los miskitos se inscribía en demandas propias y, tal vez, la mejor herencia del sandinismo y de los miskitos sea exactamente la legislación que reconoce la autonomía indígena, como afirma Hector Díaz-Polanco, intelectual mexicano que supo comprender el carácter imperialista del apoyo de Estados Unidos, rechazándolo.

18 No debemos ignorar la importancia de los movimientos de los guetos negros de las ciudades us-americanas desde los Black Panters y Hip Hop hasta las rebeliones de los años 80 e inicios de los 90 ("*griot*"). La trayectoria del Hip Hop es, en ese sentido, interesante aunque expresión estético-cultural nacida en Caribe se mundializa a partir de los guetos urbanos negros de las mayores ciudades de los EUA. La globalización se complejiza con el establecimiento de secretas relaciones que actualizan procesos históricos subyacentes al sistema mundo moderno-colonial, sobre todo la racialidad (Quijano). En casi todas las

ciudades latino-americanas el Hip Hop mostrará una reinvención de la problemática racial con contornos distintos del modo como hasta entonces se presentaba, sobre todo entre jóvenes pobres "casi todos negros" (Caetano Veloso), mestizos e indígenas. La cultura se politiza.

19 Desde entonces, en las más diferentes reformas constitucionales en América Latina (Nicaragua, Colombia, Brasil, Ecuador, Venezuela, Perú, Chile), por primera vez se reconoce y se declara el derecho a la diferencia a los negros y a los pueblos originarios, fenómeno que pasará a ser conocido sea como constitucionalismo multicultural (Van Cott, 2000) o bien como pluralismo jurídico[3] (Walsh, 2002a).

20 La reconfiguración del Estado territorial nacional tradicional, al mismo tiempo, que reconoce diferentes territorialidades en sus fronteras internas está inmerso en aquello que Jairo Estrada muy apropiadamente llamó constitucionalismo supranacional (Estrada, 2005 y Porto-Gonçalves, 2005), donde ganan curso las determinaciones emanadas de las organizaciones multilaterales, sobre todo del Banco Mundial, del Fondo Monetario Internacional y de la Organización Mundial del Comercio. El Caracazo, la caída de Alfonsin y la invasión del Panamá por los EUA, hechos ocurridos el mismo año de la caída del muro de Berlin, en 1989, nos dan cuenta de las profundas contradicciones que atraviesan la reconfiguración territorial y sus distintos protagonistas. Ya en 1990, los levantamientos indígenas en Ecuador y en Bolivia dan cuenta de la emergencia de nuevos protagonismos. En 1994, es el zapatismo quien confronta la nueva configuración territorial neoliberal del mismo sistema mundo moderno-colonial y presenta en las calles y en internet los 500 años de olvido. Desde entonces, según Atilio Borón, ya son 16 los gobiernos elegidos democráticamente en América Latina derrumbados por manifestaciones callejeras. Es en este contexto que se presentan los desafíos a la emancipación para los varios protagonistas que parten de la diferencia y ponen en debate la cuestión de la diversidad y de la igualdad.

Más allá del esencialismo (sin abrir el puño de la diferencia)

21 He ahí que somos remitidos nuevamente hacia el debate teórico-político. Como vislumbrábamos arriba, las luchas emancipatorias que advienen de la diversidad se confrontan no sólo con aquellos que abiertamente se colocan contra el derecho a la diferencia, como los liberales deontológicos y una cierta tradición marxista, casi siempre integracionistas y asimilacionistas, sino también con un cierto tipo de multiculturalismo y pluriculturalismo que abre espacio hacia varias formas de esencialismo: los territorialismos (regionalismo, nacionalismo, barrioismo, localismo), etnicismos y racismos. No debemos menospreciarlos, por las nefastas consecuencias que han traído, todas esas modalidades de fundamentalismos. La diferencia es tan sutil como radical – todo movimiento de afirmación del derecho a la diferencia parte de la diversidad cultural como un atributo de la especie humana y, aquí, es preciso resaltar el carácter cultural de esa diversidad, como invención de cada pueblo, para rechazar el esencialismo racista. Una perspectiva emancipatoria no puede concebir su fuente, la diferencia, como esencia ya dada desde siempre y para siempre, pero, sí, como estrategia cognitiva y política de afirmación y construcción. Todo indica que es por un pos-tradicionalismo por donde parece caminar la revolución indígena en curso. Finalmente, más que un post-modernismo celebratorio (Boaventura de Sousa Santos), es de un reconocimiento no sólo

de la diferencia, pero de las relaciones sociales y de poder que las instrumentaliza, lo que esos movimientos traen al debate. Por último, el post-modernismo ignora esa dimensión colonial de las relaciones de poder.

22 Según Catherine Walsh, "la **multi** o **pluri**culturalidad parte simplemente de la pluralidad étnico-cultural de la sociedad y del derecho a la diferencia" siendo cada cultura una más que se suma al mismo sistema de relaciones sociales y de poder. Finalmente, el pluri y el multiculturalismo reconocen la diferencia y la congelan y o/guetifican. Sabemos como el racismo en Sudáfrica territorializó las diferencias en los *bantustões* estimulando la diversidad cultural. Estaríamos, aquí, delante de aquello que Díaz-Polanco llamó de liberalismo comunitarista que, dialogando con los nuevos protagonistas de nuestro tiempo, viene rechazando el individualismo fóbico que tanto caracteriza el viejo liberalismo[4]. Tal vez el caso colombiano con su propuesta de democracia comunitaria sea lo que más viene avanzando en la dirección de esa nueva vertiente liberal, conforme lo viene alertando el antropólogo Jaime Caycedo y el mexicano Díaz-Polanco. En ese caso, tenemos el contrario de lo que apuntaría una perspectiva emancipatoria, aunque se trata de recoger no sólo "otras relaciones **entre** grupos, como también **entre** prácticas, lógicas y conocimientos diferentes, con el afán de confrontar y transformar las relaciones de poder (incluyendo las estructuras e instituciones de la sociedad) que naturalizan las asimetrías sociales" (Walsh, 2002a), en fin a la interculturalidad y a lo que Díaz-Polanco llama de *el canon Snorri*[5](Diaz-Polanco, 2004).

23 Todo indica que la afirmación de la diversidad y el legítimo derecho a la diferencia deban bucear en la comprensión de los complejos mecanismos mediante los cuales la opresión, la injusticia y la explotación buscan legitimarse, lo que significa comprender las relaciones entre las dimensiones cultural, social, económica y política y recoger nuevas epistemes entre los protagonistas que están impulsando procesos instituyentes de nuevas configuraciones territoriales. Finalmente, no es aisladamente que cada grupo subalternizado es mantenido en esa condición. Es el aislamiento de cada cual lo que es condición del aislamiento de cada uno. Los límites del localismo se muestran, aquí, evidentes, con la comprensión que no se puede prescindir del lugar y de la diversidad. El *divide et impera* romano está ahí y nos desafía en la búsqueda de la afirmación de la diferencia donde cada cual se reinvente reinventando el conjunto de las relaciones que hace a cada cual ser lo que es en este sistema mundo moderno-colonial marcado por la injusticia, la opresión, la inseguridad y la devastación.

El lugar de posibles epistemes emancipatorias

24 Aníbal Quijano nos mostró las profundas conexiones de lo que llamó la colonialidad del saber y del poder. La producción de conocimiento que parte de la relación sujeto-objeto, según él, es la misma que funda la relación del propietario privado con su objeto. Así, más que una episteme hay una relación de poder que define el modo cómo concretamente sobre el terreno se funda la propiedad privada de los bienes y las relaciones de hombres y mujeres entre sí. El conocimiento sería, en esa episteme, producido en la relación sujeto-objeto y no en una relación inter-subjetiva (Mignolo, 2003: 231). Ya, aquí, se indica una otra episteme que para ser otra, el otro tiene que ser otro en su otredad (Leff, 2005). Justo lo que ha sido negado **por la razón que se coloca antes de la identidad**, parodiando la conocida tesis liberal de Amartya Sen. La naturaleza, ese otro absoluto (Leff, 2005), ha sido apropiada por una razón matemática que, así, la niega en su materialidad. En el terreno

nada abstracto de la *physis* el calentamiento global es la manifestación de la combinación de la lógica abstracta matemática que niega la naturaleza y se hace acumulación monetaria –logro. Aquí en esa tensión epistémico-política nuevas territorialidades están siendo engendradas, conforme Arturo Escobar y Libia Grueso nos lo mostraron para los afrodescendientes del Pacífico sur de Colombia y Porto-Gonçalves para los *seringueiros* de Amazonia brasileña. La naturaleza es politizada.

25 Walter Mignolo nos advierte que es a partir de las diferencias que nuevas epistemologías están emergiendo (Mignolo, [2000], 2003: 235-242). Las diferencias sólo se manifiestan en la relación, en el **contacto**, de ahí su carácter contingente geográfico y social. Son epistemologías que emergen en el contacto de epistemes distintas. Varios autores vienen señalando ese carácter relacional no esencialista, lugar posible para la emergencia de prácticas emancipatorias: el pensamiento liminal para Walter Mignolo; la exotopía para Mikail Bakhhtin; el tercer espacio para Hommi Bhabha. Catherine Walsh nos habla de aquellos que se mueven entre lógicas distintas, entre códigos, como es característico de los pueblos originarios de América que hace 500 años conviven con la moderno-colonialidad. Pero esa moderno-colonialidad no se inscribió en un espacio vacío de significación, aunque sí en territorios (naturaleza + cultura) donde fueron conformados patrones cognitivos propios (Mignolo, 2003: 215). Por eso, más que resistencia, lo que se halla es R-Existencia puesto que no se reacciona, simplemente a la acción ajena, aunque, sí, algo pre-existe y es a partir de esa existencia que si R-Existe. Existo, inmediatamente resisto. R-Existo.

26 Así como los romanos aprendieron con los griegos, sabemos que los colonizadores se apropiaron del conocimiento nativo para dominarlo y ocupar sus territorios. Pero después de 500 años los zapatistas traen al México profundo a la escena y los bolivianos reinventan Tupac Katari. La élite **criolla** boliviana sabe, literalmente, lo que ese nombre le trae a la cabeza. La totalidad del sistema-mundo es no sólo contradictoria como heterogénea y, así, no puede ser reducida a la dialéctica del capital-trabajo. O mejor, hay heterogeneidad en la totalidad. Aunque Marx se haya colocado desde un punto de vista crítico y emancipatorio en el interior del capitalismo, no habría percibido la diferencia colonial como constitutiva y estruturante del capitalismo, lo que es fundamental para comprender América Latina (Aricó, 1982), como, más tarde, bien lo haría José Carlos Mariátegui. Walter Mignolo nos hace una interesante provocación cuando se pregunta: "si, como condición de su 'inteligibilidad', la diferencia colonial exige la **experiencia colonial** en vez de descripciones y explicaciones socio-históricas del colonialismo. Sospecho que si ese fuese el caso y, lo fuera, es también condición para la diversidad epistemológica como proyecto epistemológico ..." (Mignolo, 2003: 253. Los destacados son míos - CWPG). Y aquí tenemos un buen camino para la crítica a esa moderna "mirada de sobrevuelo" (Merleau-Ponty, Arendt, 1985) que se abstrae del mundo para, desde fuera, colonizarlo, lo que nos remite a la necesidad de un caminar con, a un conocimiento con.

27 Gaston Bachelard en su obra *La Poética del Espacio* había distinguido entre **lógica material**, aquella que se construye a partir del roce, del contacto con la materia, una lógica del sentimiento, y aquella **lógica formal** que se construye por la mirada de las formas, lógica matemática, para él también ocularista. La parafernalia de visores, de amplios (tele)visores en cada esquina, en cada lugar, en fin, de sensores a la distancia (sensoriamentos remotos vía satélite) nos da cuenta de la sociedad del control (Foucault) generalizada que esa lógica comporta (Porto-Gonçalves, 2001). Así, la problemática de los saberes no puede desplazarse hacia un culturalismo que ignora la materialidad de los

haceres y de los poderes. Finalmente, el hacer cotidiano está atravesado todo el tiempo por la diferencia de la dominación, por lo menos desde 1492 (los mayas, los quechuas y los aimaras incluidos también los imperios estatalistas de los aztecas y de los incas). En el hacer existe siempre un saber – quien no sabe no hace nada. Hay una tradición que privilegia el discurso –el decir– y no el hacer. Todo decir, como representación del mundo, intenta construir/inventar/controlar mundos. Pero hay siempre un hacer que puede no saber decir, pero el no saber decir no quiere decir que no sabe. Hay siempre un saber inscrito en el hacer. El saber material es un saber del tacto, del contacto, de los sabores y de los saberes, un saber con (el saber de la dominación es un saber sobre). Hay un saber ins-crito y no necesariamente es-crito. Cornelius Castoriadis y el grupo "Socialismo y Barbarie" dedicaron páginas maravillosas a esos saberes que se hacen desde los lugares, desde el cotidiano, desde las luchas que, desde un punto de vista subalterno, es cotidiana e independiente de conflictos abiertos de la *polis*. El poeta brasileño Caetano Veloso dijo que "sólo es posible filosofar en alemán" y, así, a la su manera, asoció la episteme al lugar. Aunque el pensamiento filosófico tenga un lugar y una fecha de nacimiento, el pensamiento no, como nos lo enseña Walter Mignolo invitándonos a no confundir el pensamiento filosófico con el pensamiento como tal. Así, una racionalidad mínima es condición de cualquier comunidad humana y la diversidad de racionalidades el mayor patrimonio de la especie, su expresión mayor de creatividad. Tal vez la idea de incompletud de cada cultura, propuesta por Boaventura de Sousa Santos, se constituya en una buena perspectiva para que fundemos un nuevo diálogo de saberes, una verdadera política de la diferencia pos-moderno-colonial, conforme Enrique Leff nos invita con el auxilio de Emanuel Levinas, abriendo espacio para una hermenéutica diatópica (Boaventura de Sousa Santos), de lo que tal vez el zapatismo, ese híbrido de pensamiento maya con marxismo, y la interculturalidad, ese exotópico/tercer espacio/gnóseo liminar, donde también se ve el marxismo dialogando con los quechuas y aimaras, sean las mejores traducciones disponibles.

BIBLIOGRAFÍA

Alimonda, Hector (2006), Pero jamás podrán quitarme la música... (Notas sobre utopía, identidad, conocimiento en la periferia latinoamericana), Mimeo.

Arendt, Hanna (1971), Sobre a Revolução, Ed. Moraes, Lisboa.

-Idem (1987), A Condição Humana, Forense Universitária, Rio de Janeiro.

Aricó, José María (1982), Marx y América Latina, Alianza Editorial Mexicana, México.

Bachelard, Gaston (1998), A Poética do Espaço, Ed. Martins Fontes, São Paulo.

Bakhtin, Mikhail (1999), Marxismo e Filosofia da Linguagem, Ed. Hucitec, São Paulo.

Bhabha, Homi (1994), The Location of Culture, Routledge, Londres.

Carvalho, José Jorge de (1999), "O Olhar Etnográfico e a Voz Subalterna". Consultado em 20 de agosto de 2006 em http://www.unb.br/ics/dan/Serie261empdf.pdf .

Caycedo, Jaime (2004), "Impacto regional del conflicto colombiano en América Latina" en Hegemonías y emancipaciones en el siglo XXI, Ana Esther Ceceña (org.), CLACSO, Buenos Aires.

Castoriadis, Cornelius (1982), A Instituição Imaginária da Sociedade, Ed. Paz e Terra, Rio de Janeiro.

Ceceña, Ana Esther (Org.) (2006), Los desafíos de las emancipaciones en un contexto militarizado, CLACSO, Buenos Aires.

Ceceña, Ana Esther y Sader, Emir (2002), La Guerra Infinita: Hegemonía y terror mundial, CLACSO, Buenos Aires.

Diaz-Polanco, Hector (2004), El Canon Snorri, Ed. UACM, México D.F.

Dussel, Enrique (2005) [2000], "Europa, modernidade e eurocentrismo" en Lander, Edgardo A Colonialidade do Saber: eurocentrismo e ciências sociais – perspectivas latino-americanas, CLACSO, Buenos Aires.

Estrada, Jairo (2006), "Las reformas estructurales y la construcción del orden neoliberal en Colombia" en Ceceña, Ana Esther (Org.) Los desafíos de las emancipaciones en un contexto militarizado, CLACSO, Buenos Aires.

Haesbaert, Rogério (2005), O Mito da des-territorialização, Bertrand, Rio de Janeiro.

Harvey, David (1989), A Condição Pós-moderna, Loyola, Rio de Janeiro.

Lander, Edgardo (2005) [2000], A Colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais, CLACSO, São Paulo.

Leff, Enrique (2006), Racionalidade Ambiental: a reapropriação social da natureza, Ed. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro.

Mariátegui, José Carlos (1975), As correntes de hoje: o indigenismo - sete ensaios de interpretação da realidade peruana, Alfa Omega, São Paulo.

Mignolo, Walter (2004), Histórias Locais/Projetos Globais, Ed. UFMG, Belo Horizonte.

Mumford, Lewis (1942), Técnica y Civilización, Editorial Ayuso, Barcelona.

Nietzsche, Friedrich (2000), Humano, Demasiado Humano, Companhia das Letras, São Paulo.

Porto-Gonçalves, Carlos Walter (1989), Os (Des) caminhos do Meio Ambiente, Ed. Contexto, São Paulo.

-Idem (2001), Geo-grafías: movimientos sociales, nuevas territorialidades y sustentabilidad, Ed. Siglo XXI, México D.F.

-Idem (2003), "A Geograficidade do Social" en Seoane, José (org) Movimientos sociales y conflicto en América Latina, CLACSO, Buenos Aires.

-Idem (2006a), "A Reinvenção dos Territórios: a experiência latino-americana e caribenha" en Ceceña, Ana Esther (Org.) Los desafíos de las emancipaciones en un contexto militarizado, CLACSO, Buenos Aires.

-Idem (2006b), A Globalização da Natureza e a natureza da globalização, Ed. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro.

Rama, Angel (1985), A Cidade das Letras, Ed. Brasiliense, São Paulo.

Seoane, José (org) (2003), Movimientos sociales y conflicto en América Latina, CLACSO, Buenos Aires.

Santos, Milton (1996), A Natureza do Espaço, Hucitec, São Paulo.

Soja, Edward (1993), Geografias pós-modernas, Zahar ed., São Paulo.

Sousa Santos, Boaventura (2003), Reconhecer para libertar – os caminhos do cosmopolitismo multicultural, Ed. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro.

Sousa Santos, Boaventura (2006), A Gramática do Tempo – para uma nova cultura política, Ed. Cortez, São Paulo.

Van Cott, Donna Lee (2000), The friendly liquidation of the past: The politics of diversity in Latin America, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh.

Walsh, Catherine (2002a), "Interculturalidad, Reformas Constitucionales y Pluralismo Jurídico" en Boletim ICCI- RIMAI, Ano 4, No. 36, Quito.

-Idem (2002b), «Las geopolíticas de conocimientos y colonialidad del poder. Entrevista a Walter Mignolo» en C. Walsh, F. Schiwy y S. Castro-Gómez (2002), Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo Andino,UASB/Abya Yala, Quito.

Wood, Ellen Maikseins (2003) [1995], Capitalismo contra democracia, Ed. Boitempo, São Paulo.

NOTAS

***.** Ponencia presentada en la mesa Globalidad y Territorio en el Seminario *Utopías presentes y futuros posibles: pensamiento y prácticas sociales para un nuevo continente* realizado en Bogotá, Colombia, entre los días 10 y 12 de noviembre de 2008 promovido por la Cátedra Latinoamericana Orlando Fals Borda de la Universidad Nacional Abierta y a Distancia con sede en Bogotá. Traducción de Antonio Elizalde.

1. Venezuela parece estar percibiendo que *nuestra América* tiene una geografía que va más allá del Río Grande, cuando se dispone a vender combustible (gasoil) más barato en algunos barrios pobres de algunas cidades us-americanas, como se pudo ver después del huracán Katrina en 2005.

2. No estamos aquí delante de una palabra cualquiera: protagonista deriva del griego ***protos***, primero, principal y ***agonistes***, luchador, competidor (Cunha, 1992: 641). Estamos, así, delante de aquel que lucha para ser el primero, el principal en un sentido muy preciso de aquel que lucha para ser el principio, que es de donde viene príncipe – aquel que principia la acción. En fin, el meollo de la política, la iniciativa de la acción. Machiavelo supo verlo. De ahí, *El Príncipe*.

3. El pluralismo jurídico presupone la existencia de múltiples fuentes para el derecho y no sólo el Derecho Romano. Por lo menos 3 dimensiones de esos derechos pueden identificadas: 1- derecho al auto-gobierno (autonomías); 2- derecho especial de representación (Colombia, p. e.) y 3- derechos poli-étnicos (educación en su propia lengua, etc.).

4. Diaz-Polanco (2004) destaca el rico debate que viene siendo realizado al interior del campo liberal hacia el que nos convida a prestar más atención, ya que no estaríamos delante del mismo y viejo liberalismo. De un lado sería la aceptación de la diferencia cultural, por lo tanto, de algo que no es más el individuo, sino que sería circunscrito al orden liberal. ¿Convicción o pragmatismo?

5. *El Canon Snorri* es "la virtud de la tolerancia y la aptitud para reconocer valores ajenos (Díaz-Polanco, 2004:231)

RESÚMENES

El artículo versa sobre la relación entre epistemes, espacio y poder. Cuestiona la presunción de universalidad tal como es pensada por la tradición hegemónica europea -eurocentrismo- pero rechaza cualquier pretensión de universalidad unidireccional venga de donde venga. Propone la idea de múltiples universalidades posibles partiendo del supuesto de la incompletud de toda cultura. El artículo invita a la crítica de la colonialidad del saber y del poder que están imbricados mutuamente, y a la atención que debemos prestar al lugar de enunciación de cada discurso, lugar al mismo tiempo social y geográfico. Parte del pensamiento subalterno y valoriza los espacios de conflicto como epistémicamente densos, aportando además que el debate acerca de los territorios quizás sea la mejor expresión de la naturalización de las relaciones sociales y de poder que el territorio comporta, significando, en verdad, cuán profundas son las transformaciones en curso en los días actuales.

The article is about the relationship between episteme, space and power. It questions the assumption of universality as designed by the hegemonic European tradition -Eurocentrism- but refuses any other claim of unidirectional universality from wherever it comes. It proposes the idea of multiple possible universalities based on the incompleteness of every culture. The article invites to a critical attitude towards coloniality of knowledge and power, which are interwoven, and to the attention we must give to the place of enunciation of each speech, which is at the same time social and geographical. Its starts from the subalterne thinking and values the spaces of conflict as epistemically dense, adding that the debate about territories is perhaps the best expression of the naturalization of social relations and power that the territory upholds, signifying, in fact, how deep the changes taking place today are.

ÍNDICE

Palabras claves: colonialidad del saber y del poder, pensamiento subalterno, episteme, geografia y poder
Keywords: coloniality of knowledge and power, subalterne thinking, episteme, geography and power

AUTOR

CARLOS WALTER PORTO-GONÇALVES

Universidad Federal Fluminense, Niteroi, Brasil. Email: cwpg@uol.com.br