

Título de la ponencia: **Espacialidad y producción de conocimientos otros**¹

Dra. Zenaida Garay Reyna (CEA-UNC)

. Afiliación institucional:

- Centro de Estudios Avanzados de Universidad Nacional de Córdoba (Argentina),
- GT Clacso.

· Correo electrónico: zgaray@hotmail.com

· Resumen:

En la presente ponencia se presenta resumidamente algunas líneas de reflexión sobre las epistemologías fronterizas, como formas de conocimiento que operan entre diseños globales (coloniales y neo-coloniales) y los legados de las zonas colonizadas a través de sus historias locales. Se busca reflexionar a partir de una nueva situación histórica y la necesidad de una nueva epistemología que debería problematizar según Mignolo (1995) tres premisas básicas. 1) El mundo es objetivamente conocible y tal conocimiento puede generalizarse. 2) El mundo objetivamente conocible genera conocimiento experto que puede exportarse o importarse (depende del lugar y de las condiciones bajo las que ocurre el viaje) como mercancía y ser aplicado a y en las historias locales y a las regiones; 3) La gestación del conocimiento experto presupone un espacio geohistórico en el que se construye una localización epistemológica

· Palabras clave: espacialidad, espacio-tiempo, epistemología alternativa

Título de la ponencia: **Espacialidad y producción de conocimientos otros**²

¹ Trabajo presentado en el Quinto Congreso Uruguayo de Ciencia Política, “¿Qué ciencia política para qué democracia?”, Asociación Uruguaya de Ciencia Política, 7-10 de octubre de 2014)

Dra. Zenaida Garay Reyna (CEA-UNC)

En el juicio de Castro-Gómez (1998), desde el siglo XIX hasta mediados del XX, la producción de saberes sobre Latinoamérica tuvo lugar en el marco espacial de los Estados nacionales de la región.

A la manera de las “**Comunidades Imaginadas**” de Anderson (1993)³ los intelectuales construyeron identidades simbólicas para impulsar el auto-reconocimiento de los habitantes como ciudadanos, parte integrantes de la nación. Como estrategia discursiva, las narrativas intentaron crear una memoria relacionadas con personas, mitos, valores y símbolos. Un ejemplo claro, en el campo de la literatura argentina es el “Martín Fierro” de José María Hernández, erigido en “Símbolo de la literatura nacional” y “principal exponente del género gauchesco”, y depositaria de los “valores de argentinidad”, si es que algo así existe⁴.

Hacia fines del siglo XX, el saber teórico sobre lo latinoamericano, como saber poscolonial, se desterritorializa, globaliza, y translocaliza, pierde representatividad para relacionarse con nuevas geografías y territorios para combatir situaciones coloniales

² Trabajo presentado en el Quinto Congreso Uruguayo de Ciencia Política, “¿Qué ciencia política para qué democracia?”, Asociación Uruguaya de Ciencia Política, 7-10 de octubre de 2014)

³ La versión original de la obra en Inglés es de 1983 “*Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, y su traducción al español del 1993: *Cominudades Imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. Sin embargo, distinta será la versión desde los teóricos considerados poscoloniales como Partha Chatterjee, quien discute justamente la obra de Anderson, por su perspectiva homogeneizante, eurocéntrica, occidental y universalista de lo nacional como locus unificante de pequeños grupos o comunidades locales. En realidad estos fueron articulados por las tecnologías gubernamentales del capitalismo a través de la categorización y clasificación de las comunidades por medio de los sistemas estadísticos, según el autor hindú. A la par de afirmar la existencia de un imaginario universal sobre los conceptos modernos de nación, ciudadano, intelectuales, trabajadores, entre otros. La crítica a esta postura, es justamente considerar toda resistencia a esta homogeneización como residuos de un pasado premoderno, un impedimento para el desarrollo y el progreso del capitalismo porque supone la apelación al mito fundacional de la nación (Chatterjee, 2007: 108-114).

⁴ Preguntarse por estas cuestiones nos lleva a un recorrido por 1910, momento en que un grupo de escritores y pensadores movilizados por las rupturas y cambios en su contexto, reaccionaron pensando sobre el “ser nacional” frente al inmigrante, que desde fines de siglo XIX se va constituyendo en figura vigente en los procesos políticos, sindicales y también en los debates sobre su argentinización. La sospecha es que con la denominada “generación del centenario” y, más concretamente, obedeciendo a la relectura que Leopoldo Lugones realiza sobre la obra de Hernández, se construye el discurso del gaucho como “esencia” del Ser nacional .

locales, generando resistencias locales ante la globalización de las localidades a la territorialización de una “racionalidad cosificante”, propia de la modernidad.

En la clase anterior reflexionamos sobre la importancia y redescubrimiento de la *dimensión espacial* desde la teoría social en las últimas décadas. Tal como señaló Harvey la aceleración y compresión del espacio-tiempo en las diversas etapas del capitalismo ha dejado huellas en las subjetividades, con el consecuente reordenamiento de los espacios físicos y existenciales.

De ello se conjuga que toda acción humana es localizada, es decir que existe una dimensión espacial de la acción humana, configurada topológicamente y atravesada por el poder que se desarrolla en territorialidades específicas. Esto lleva a problematizar la relación entre espacio y localización.

La relación entre el lugar geográfico y la teoría/producción de conocimiento se vincula con la ecuación moderna entre tiempo y teoría/producción tecnológica, ya que se configuró una **monocrono-topología del mundo**, dentro de **un paradigma cronocéntrico**, que elimina constantemente los lugares espacio-temporales de otras culturas, distintas a la occidental. Occidente se tornó en una suerte de panóptico, con una mirada dominante y vigilante omnipresente del mundo, mirada que como tarea universalizadora, y es, por tanto, un momento de reproducción del poder y de los saberes, bajo la égida primero de Europa y luego de Estados Unidos. Así el conocimiento producido desde América Latina, debió normativizarse conforme las visiones de desarrollo y subdesarrollo, supuestas por ejemplo en la teoría cepalina, la teoría de la dependencia y el marxismo dogmático que intento trasladar sin escalas los análisis de la Europa del siglo XIX.

Los legados coloniales, marcados por configuraciones geohistóricas, se han construido a partir de sucesivos diseños imperiales, al interior de las áreas colonizadas y en relación conflictiva con otros imperios o diseños imperiales, tanto en América, Asia, África y Oceanía (Mignolo, 1995:3-6). Esto se enmarca en el proyecto de la modernidad, un complejo epistémico, político y cultural, que colocó al pensamiento europeo moderno- o pensamiento euroamericano al incorporar luego la hegemonía estadounidense- como un conocimiento superior. Aunque es preciso aclarar que modernidad no es equivalente a colonialidad, sino que es la faz visible de la relación modernidad-colonialidad.

Castro-Gómez (2005) describe esta epistemología moderna, basada en el Renacimiento y la Ilustración, como la “*hybris del punto cero*”, el lugar puro y auténtico del espectador que

no está en ningún lugar ni tampoco tiene cuerpo, es decir un locus neutral, objetivo y absoluto. Desde esta epistemología, por ejemplo el secularismo criticó la religión, pero dejó al cristianismo, católico y protestante, como *zona de amortiguamiento* para mantener otras religiones a raya, y construir el imaginario universal de la superioridad de la civilización cristiana europea sobre el resto del mundo, sentando las bases del pensamiento liberal.

Así mismo, la epistemología moderna al mismo tiempo calificó a los demás conocimientos como locales, procurando homogeneizar desde la unidad entre lengua, cultura y territorio, escindiendo el tiempo del espacio, anclando culturas a territorios, y subalternizándolos en un tiempo, al localizarlos en un estadio inferior, marcado por una historia universal centrada en la cultura europea. Esta historicidad implicaba que los fenómenos sociales se desarrollasen alrededor de un eje temporal, ordenado secuencialmente y evolutivamente (Castro-Gómez, 1998). Esto suponía una trayectoria lineal única, como guía y punto de arribo. Este objetivo civilizatorio europeo fue dominante hasta la finalización de la Segunda Guerra Mundial, cuando se alteró el mapa geopolítico global y emergió proyecto colonial liderado por Estados Unidos, con la retórica del desarrollo y la modernización del otro.

Con relación a los legados coloniales, Mignolo (1995:3) recuerda que son diversos por los diferentes ejes que los atravesaron.

- Uno refiere la *diferencia entre imperialismo y colonialismo*, como etapas que incluyen a diferentes actores. El *colonialismo* (territorial, nacionalista, moderno, con marcos definidos por la revolución industrial y por intereses económicos y políticos del Estado-nación) que comprende la expansión imperialista de España, Portugal, Holanda, Francia, Inglaterra y Alemania, entre el 1500 y 1945, es seguido por el *imperialismo*, liderado hegemonícamente por Estados Unidos (colonialismo posmoderno, global, desterritorializado) (Castro-Gómez, 1998). La diferencia capital entre estas dos formas, es la forma en que opera cada uno. El colonialismo, fincaba en el control de un territorio, a la vez que el imperialismo es transnacional.
- El segundo eje, el de la *localización geográfica*, se articula según el tipo de colonialismo que se presentó (por ejemplo francés, español, alemán, inglés, etc.). Aquí es donde cobra real importancia el tópico de los espacios geográficos, los

cuales son demarcados por estas historias coloniales e imperiales, no siendo sólo *“historias locales, sino localizadas”* (Mignolo, 1995: 4).

De este modo, los legados coloniales, como huellas presentes en estos espacios geográficos, dan cuenta de las tensiones dadas por las contradicciones no resueltas en el pasado, y que desde la epistemología tradicional no pueden ser aprehendidas, debiéndose recurrir a nuevas formulaciones que puedan captar las dicotomías dominantes en la modernidad occidental que acompañaron la colonización:

- civilizado/bárbaro-primitivo,
- cristiano/salvaje,
- occidente/oriente⁵,
- puro/impuro,
- Primer Mundo/Tercer Mundo⁶,

y la asociación entre teoría, conocimiento científico, misión civilizadora y progreso lineal e ilimitado bajo la homogeneidad del territorio del Estado-nación, del idioma, de la raza y razón. Todo aquello que no era comprendido y controlado en estas categorías, queda sumergido, haciéndose necesaria una nueva epistemología para referirlo. La *epistemología fronteriza*, construida desde abajo, permite la emergencia y comprensión de estas tensiones, suponiendo una crítica a la razón modernidad imperial/occidental/colonial (Mignolo, 1995:4), rescatando las formas de conocimiento operantes entre los legados del colonialismo con sus diseños globales, y los legados o historias locales en los espacios colonizados.

⁵ *“...Las Américas, contrario a Asia y a India fueron, desde 1500, el lugar de la extensión del Oeste Europeo: las Américas no se configuraron como América, sino como las Indias Occidentales y cuándo América comenzó a reemplazar el nombre originario (...) bien pronto se nombró todo un hemisferio, el hemisferio occidental. Asia y parte de África, en cambio, pasaron a constituir el hemisferio oriental...”* (Mignolo, 1995:15).

⁶ El Tercer Mundo como categoría geo-histórica representa lo otro en la nueva geopolítica del mundo tras la Segunda Guerra Mundial, como fue Oriente para Europa. *“En esa distribución, el lugar de la producción de conocimiento se desplazó de Europa a Estados Unidos, en forma paralela al desplazamiento del poder económico y político. Las “áreas” (a diferencia de las “civilizaciones” y del “mundo primitivo,”) se definieron particularmente para el Tercer Mundo, como “áreas no-desarrolladas,” “en vías de desarrollo,” o “subdesarrolladas.” En esta nueva repartición entre Primer y Tercer Mundo, quedó el Segundo Mundo (económica, tecnológica y científicamente desarrollado pero víctima de impureza ideológica).”* (Mignolo, 1995:20).

En otras palabras, el proceso civilizatorio supuso formas estereotipadas de sometimiento económico y cultural. Europa y la academia estadounidense, en la relación de tiempo y espacio, interpuso el conocimiento técnico, y una red conceptual con pre-conceptos e idiosincrasias, que demarcaron los límites entre el nosotros/Europa/Primer Mundo y los otros/resto del mundo/ Tercer Mundo, dándoles el carácter de inferior, y por tanto exportándoles conocimiento en un proceso de colonización y auto-colonización al aceptar la condición subalterna.

La etapa actual de globalización, que conlleva una serie de procesos económicos, mediáticos, políticos, militares, diplomáticos, legales, financieros, hace presente en el planeta junto a los viejos diseños coloniales europeos y al imperialismo estadounidense, la emergencia de las nuevas economías capitalistas no dóciles (China e India), y la Unión Europea (liderada por Alemania, Francia e Inglaterra). Esta coexistencia ha reconvertido la prioridad que la modernidad puso en la progresión lineal y temporal de la historia universal, en la simultaneidad espacial de las historias locales, las cuales están interconectadas, relación que la colonialidad ocultó. Esto se debe en parte a los cuestionamientos de los paradigmas estadocéntricos, ante una materialidad que supone una enorme circulación de dinero, trabajo y bienes simbólicos.

Hay que tener presente la aclaración que realiza Castro-Gómez (1998), al señalar que la globalización no es un agente social, sino de proceso llevados a cabo por agentes específicos, anclados a territorialidades concretas: gobiernos, universidades, empresas, ONG, partidos políticos, sindicatos, organizaciones de base, fundaciones, actores, identificados desde sus interacciones locales con lo global por el dinamismo de los flujos de intercambio asimétricos que trascienden el espacio del Estado-nación, y que dan cuenta de la posición que poseen en los campos sociales de poder.

No obstante, la globalización conlleva un proceso reflexivo que distancia a los sujetos ante los imperativos de corte sistémico. Castro-Gómez (1998), caracteriza esta reflexión a través de tres dimensiones:

- 1- **estética**, con la apropiación de ciertos bienes simbólicos que reconfiguran la propia identidad personal, por ejemplo a través del consumo.
- 2- **hermenéutica**, que opera en la reinterpretación de la propia cultura, desde sujetos colectivos sustentados en imaginarios globalizados. Desde la reflexión sobre la

propia cultura, permite rescatar la memoria de las comunidades excluidas por la modernidad.

- 3- **cognitiva**, con los saberes teóricos sobre Latinoamérica, desde los intelectuales y la “academia” y procesos continuos de interacción entre lo próximos y lo lejano, dando lugar a que el saber de los expertos se recicle en instituciones o sea masificado.

Por ello, la *epistemología fronteriza*, entre lo global y lo local, explota su *potencial liberador*, deconstruyendo este mito que produjo agentes subalternos (los éticamente inferiores, bárbaros, sin civilización, pueblos sin historia), al dotarlos de conciencia de ello, para partir de esa situación en un “*espacio entre la formación y transformación de conceptos*”. Este espacio liberador, en la propuesta de Ribeiro, parafraseada por Mignolo (1995:8-9), remite a un “*diálogo entre conocimientos locales*” que impide la exportación y colonización de unos sobre otros, asumiendo un lugar de enunciación, “que ya no es el territorio simbólico demarcado por lo nacional-popular, sino por topografías globalizadas desde donde se piensan y se combaten los legados coloniales” (Castro-Gómez, 1998). Pero una de las consecuencias de esta epistemología, produce *nuevos lugares epistémicos* y contra narraciones que hacen frente a la exigencia de universalidad del pensamiento euroamericano, desnudando una ruptura epistémica espacio-temporal y por ende geopolítica.

En la presente ponencia se presenta resumidamente algunas líneas de reflexión sobre las epistemologías fronterizas, como formas de conocimiento que operan entre diseños globales (coloniales y neo-coloniales) y los legados de las zonas colonizadas a través de sus historias locales. Se busca reflexionar a partir de una nueva situación histórica y la necesidad de una nueva epistemología que debería problematizar según Mignolo (1995) tres premisas básicas.

- 1) El mundo es objetivamente conocible y tal conocimiento puede generalizarse.
- 2) El mundo objetivamente conocible genera conocimiento experto que puede exportarse o importarse (depende del lugar y de las condiciones bajo las que ocurre el viaje) como mercancía y ser aplicado a y en las historias locales y a las regiones;
- 3) La gestación del conocimiento experto presupone un espacio geohistórico en el que se construye una localización epistemológica desde donde se puede exportar

conocimiento, desde el Occidente/Estados Unidos civilizado/desarrollado al resto del mundo, a través de mecanismos de procesamiento y distribución del conocimiento desde una hegemonía política, técnica y económica, asintiendo que determinadas representaciones y valores, en su origen propios de una sociedad, sean *reterritorializados* en localidades diferentes (Castro-Gómez, 1998).

Los “pos” de la colonialidad en aras de la construcción una reflexión crítica

Desde 1945 en adelante, se iniciaron los procesos de descolonización, relacionados con la Guerra Fría. Asimismo, durante este reordenamiento global de la posguerra, se produjeron migraciones desde las periferias a los centros de poder, y al interior de los contextos mundializados. Conjuntamente a estos movimientos migratorios, y las consecuentes prácticas políticas y económicas, los saberes teóricos como bienes culturales, se desterritorializaron -característica acentuada desde la globalización- al ser sacados de sus espacios originarios para reterritorializarse en otros espacios, pudiendo perder su carácter de discursos de identidad.

En nuevos lugares, se generó una *translocalización narrativa*, en una suerte de *lucha hermenéutica*, por la descolonización de los signos, ya que los saberes entran en tensión al variarse las funciones y contextos para los que fueron pensados originariamente. Ello mismo ocurre con las teorías sobre América Latina, al integrarse en topografías globales específicas, como es el caso de la academia estadounidense (Castro-Gómez, 1998).

Ahora bien, en esta lucha hermenéutica, la idea de poscolonialidad desarrollada por un grupo de intelectuales y académicos latinoamericanos, en el marco de las universidades estadounidenses, ¿es un adecuado instrumento metodológico para el análisis de las ciencias sociales? El término poscolonial, refiere a la reflexión de los intelectuales de las antiguas colonias sobre las herencias económicas, sociales y culturales que fueron causadas por los años de coloniaje.

Los estudios poscoloniales, buscan romper con los supuestos colonialistas que demarcan muchos de los proyectos de crítica política y cultural nacidos en Europa y EEUU, aprendiendo de ellos y remodelándolos. Implicaría un proceso de liberación intelectual de los medios coloniales de pensamiento, que conlleve una independencia económica y política. Es otras palabras, refieren la búsqueda de la autodeterminación intelectual a

través de la construcción de modelos regionales de conocimiento, pero ¿esto es posible? En los estudios que pertenecen a este grupo, se presenta como una necesidad de los territorios periféricos o marginales, que busca limitar las prácticas de supremacía de los espacios académicos del Primer Mundo. Buscan encontrar una explicación, desde un análisis hegemónico, a las relaciones entre el pasado colonial, y un presente imperial.

Pero, desde la región, durante la década de los ochenta y noventa, el poscolonialismo, la subalternidad y los estudios culturales han sido subsumidos por la fama de una posmodernidad homogeneizante, entendida sobre todo como una nueva época y sensibilidad propias de los tiempos de globalización y el *fin de la historia*. La teorización poscolonial se ha caracterizado por una fuerte crítica de los fundamentos epistemológicos de las formas de conocer occidentales, establecidas como hegemónicas como parte de la conformación del sistema colonial del capitalismo durante los siglos XVI al XX.

Además según Mignolo, la utilización del prefijo *pos* no busca incrementar lo existente (posmodernismo, poscolonialismo, posestructuralismo, etc.), sino más bien introducir una noción que interpele el sentido específico de la herencia colonial de América Latina.

Durante las dos últimas décadas un grupo de intelectuales latinoamericanos desarrolla una teorización particular de lo poscolonial, conocida como el *post-occidentalismo*, y intentando articular el discurso de descolonización intelectual desde los legados y especificidad del pensamiento latinoamericano, significando una continuación y profundización de la crítica poscolonial.

En síntesis, los principales elementos presentes en mayor o menor medida en la teorización poscolonial, los estudios culturales y los estudios de la subalternidad, son:

- Rechazo de legados cognoscitivos y socioculturales del colonialismo, como son el eurocentrismo y el racismo.
- Cuestionamiento de la objetividad y universalidad de las formas de conocimiento institucionalizada por la academia en el proceso de la conquista y sometimiento del mundo no europeo.
- Cuestionamiento de las relaciones entre poder, conocimiento y distribución territorial del mundo, marcadas por una geopolítica colonial y luego imperial.

- Descentramiento del locus de enunciación del conocimiento, desde Occidente hacia el resto del mundo salvaje, no civilizado.
- Formulación de un saber capaz de dar cuenta de la agencia histórica de los sujetos y colectividades subalternadas.

Estos planteos suponen la definición de la colonialidad, como elemento componente y específico del patrón mundial del poder capitalista. Se funda en la imposición de una clasificación racial de la población como clave de dicho patrón de mando, y opera en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones materiales y subjetivas de la existencia social cotidiana. La colonialidad, emergida desde el colonialismo, entendida ésta como modelo hegemónico global de poder que trasciende temporalmente al colonialismo, y opera como trasfondo para el quehacer de los emisarios de la civilización. La colonialidad, posibilita la retórica que hace de la modernidad el proyecto civilizatorio destinado a salvar a los *bárbaros* y le permite presentarse como el deber europeo moralmente legitimado, la responsabilidad histórica de Europa y, ahora más ampliamente, de Occidente.

Los efectos de la colonialidad se manifiestan en tres ejes: el ser, el poder, y el saber, configurando la colonialidad del ser, colonialidad del saber y colonialidad del poder.

La colonialidad del ser vincula los efectos de la colonialidad con la experiencia vivida. En este sentido, Frantz Fanon⁷, articula las expresiones existenciales del colonialismo y la experiencia racial y parcialmente la de género. Así hallamos la *herida* del encuentro del sujeto demarcado desde la raza por el *otro imperial*. En este orden de ideas, la elaboración de la descolonización, de la liberación, se articulará desde la experiencia vivida por el negro, el indígena, el mestizo y los colonizados en general.

Colonialidad del saber y colonialidad del poder, definidos por Aníbal Quijano (2000), en “*Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*”, dan cuenta del más profundo legado de la condición colonial: la conformación del poder a escala mundial en base a las categorías y diferenciaciones emergidas con el colonialismo, como la idea de *raza*. La colonialidad del poder sería el *lado oscuro* de la constitución del capitalismo y la modernidad, de un nuevo espacio/tiempo histórico tramado con la colonialidad. La colonialidad del poder, en palabras de Castro-Gómez (2005), puede ser vista como una

⁷ Véase Franz Fanon (1961) *Los condenados de la tierra*.

estrategia político-económico-cognitiva que suprime las diversas formas de conocer de los conocimientos locales, y como colonialismo cultural de las ciencias sociales, al imponer la visión de una supuesta superioridad de la red conceptual modernidad-occidente-civilización, sobre tradición-no occidental-barbarie.

Sobre la base en la categoría colonialidad del poder, Mignolo trabaja el concepto de *diferencia colonial*, dando cuenta de la formación de espacios geo-históricos diferenciados a lo largo de la constitución de la modernidad; complementado el concepto de Wallerstein de *moderno sistema-mundo*, en términos de una nueva categoría: la de *sistema mundo moderno/colonial*, que resulta más pertinente para manifestar la disposición global de un único poder capitalista a lo largo de la modernidad, y su concomitante segmentación en espacios geopolíticos diferenciados en términos de poder y de conocimiento, con la permanente conflictividad entre *espacios locales* y *diseños globales*.

También, Coronil (2000) presenta las dimensiones espaciales de la alineación del mundo moderno/colonial, desde la correspondencia entre capitalismo y naturaleza, así como el transcurso de la formación espacial y conceptual de Occidente. Con respecto a la globalización, teoriza el pasaje del eurocentrismo hacia el *globocentrismo*, nueva forma de reducción de los espacios y poblaciones no-occidentales, sometimiento representado e invisibilizado como un *efecto de la mano* del mercado.

Para los poscoloniales, América es la promotora de la modernidad, por lo que la colonialidad es parte substancial de esa categoría. No obstante, se discute la adecuación de la palabra poscolonial, ya que se debería aplicar a las ex colonias británicas (Mignolo, 1998), siendo más propio para Latinoamérica la palabra “post-occidentalismo”, que para Castro Gómez supone la manera de evitar la conversión de la teoría latinoamericana en una rama transnacional de la teoría poscolonial. Mignolo, para evitar esta sucursalidad, y arribar las nociones de post-occidentalismo, parte del trabajo de Fernández Retamar, “*Nuestra América y Occidente*”, considerando que este término sería un continuación y profundización de la crítica poscolonial pero formulada desde la especificidad del pensamiento latinoamericano, que se forma en el cruce y superposición de los poderes imperiales. De tal modo, resalta la pertinencia del uso del concepto, en lugar de colonialismo o post-colonialismo.

Además de los debates sobre el uso de los vocablos colonial/poscolonial, y occidental/post-occidental, emerge el uso de *descolonización*, y *pensamiento descolonial*. Más allá

de los aportes de María Lugones⁸, Mignolo (2006) utiliza estas categorías como continuadoras de post-occidentalidad y poscolonialidad, ampliando el campo de la experiencia hacia las coloniales.

No obstante, no hay una opinión acabada para afirmar la oportunidad del uso del término post-occidentalismo si no que puede, así mismo, englobar a estos autores, bajo la perspectiva del *pensamiento social* o una *filosofía crítica latinoamericana*. En otras palabras el post-occidentalismo, post-orientalismo y el poscolonialismo serían formaciones específicas de un macro proyecto de reflexión crítica sobre los legados coloniales, que intentan mostrar la superposición de categorías geohistóricas, como podrían ser el orientalismo y el Tercer Mundo (Mignolo, 1995:11).

Construcciones alternativas: la cartografía del espacio-tiempo

Conceptos como familia, Estado, democracia, se nos presentan desde el sentido común, y parecen tener un sentido claro. Lo mismo acontece, con el tiempo y el espacio, aprendidos desde la infancia, como que “*están ahí, duraderos, objetivos, externos, inmutables*” (Wallerstein, 1998: 149-150). Wallerstein retoma la argumentación de Fernand Braudel, al concebir al tiempo como creación social, que posee tres categorías principales de *tiempo social*, definidas según la longitud del lapso de tiempo (corto, mediano y largo plazo) y el objeto de medición. Así, tiempo y espacio, son categorías constantemente cuestionadas en cuanto a su existencia real pero siempre presentes en toda imaginación, representación de la realidad.

El espacio y el tiempo no son realidades externas inmutables que se encuentran de alguna manera ahí afuera y dentro de cuyos marcos existe la realidad social. Los espacio-tiempo son construcciones reales que se encuentran en constante evolución y cuya construcción es parte componente de la realidad social que se analice.

El espacio-tiempo como concepto de reciente invención, refleja la idea de que para cada tipo de espacio social, existe un tipo particular de tiempo social. Por ende, el tiempo y el

⁸ María Lugones, representante del feminismo, tematiza la asimetría que distancia a las mujeres occidentales y a las provenientes de otras culturas. Ella, desde su condición hispana señala que el lenguaje que se impone al diálogo común obtura la propia expresión diferencial. Véase Lugones, María(1999):“Pureza/impureza/separación” en Neus Carbonell y Meri Torras, *Feminismos literarios*, Madrid, Arco Libros.

espacio en las ciencias sociales no deberían pensarse por separados, o medirse por separados, sino como irrevocablemente vinculados en un limitado número de combinaciones.

Como se señaló el “*paradigma cronocéntrico*”, fue acompañado por el giro crítico en la categoría “*tiempo*” con un desplazamiento hacia la categoría “*espacio*”, tanto en el discurso moderno occidental de las ciencias sociales en general y como en el pensamiento crítico latinoamericano.

Este “*paradigma cronocéntrico*” occidental, implica periodizaciones que constantemente suponen una cartografía, y distribuciones que valorizan y devalúan otros espacios y otros tiempos. Todo acontecimiento está ineludiblemente asociado al locus de enunciación y a su localización geográfica. La protección de las coordenadas espacio-temporales del paradigma occidental, trae a colación lo que Mignolo (1995) ha denominado *hermenéuticas plurotópicas*, y paralelamente Boaventura de Sousa Santos, como *hermenéutica diatópica*, para deconstruir las epistemologías objetivantes de las posturas occidentales. El control y la vigilancia epistemológica de Occidente sobre la historia universal, relegan, niegan, silencian otras culturas, sociedades y pueblos a un lugar fuera de la historia. Una *hermenéutica pluritópica* revelaría las consecuencias de este doble acto de temporalización y espacialización, generando un nuevo modo de conocimiento descentrado que teoriza desde diferentes localidades espaciales y temporales

Ante esto, también podemos rescatar en la génesis aportada por Piazzini Suárez (2008) sobre la fusión e interdependencia de los términos “espacio-tiempo”, la teoría física de la relatividad (Einstein, 1926), la introducción en el pensamiento social del concepto de “cronotopo” de Mijail Bajtin y la propuesta de una “geografía del tiempo” de Torsten Hägerstrand.

En el caso de Bajtin (1989:237-278), la introducción de la noción de cronotopo, o *espacio-tiempo*, expresa la “*conexión esencial de relaciones temporales y espaciales asimiladas artísticamente en la literatura*” Es decir que, como “*una categoría de forma y contenido*” basado en la correlación esencial entre tiempo y espacio en la realidad como en la ficción, se torna en un centro organizador de los acontecimientos principales que figuran en la construcción de sentido de una narración.

El *cronotopo* es el “lugar” donde se ligan y desunen los nexos de las narrativas. De este modo, existe una yuxtaposición de los ordenamientos espacio-temporales internos a una

narrativa con los que son externos, contextuales; si bien no son iguales, estas sistematizaciones son inseparables. Así, todos los textos y las prácticas textuales (la literatura, la historiografía, la antropología, la crítica cultural, por ejemplo) poseen ensamblajes temporo-espaciales análogos.

Así mismo, los cronotopos se presentan como instancias de la regionalidad del conocimiento, ya que todos los significados que entran en nuestra experiencia social deben asumir la forma de un signo que es audible y visible (jeroglífico, fórmulas, expresión verbal o lingüística, dibujos, etc.). Sin la expresión temporo-espacial, resulta imposible aún el pensamiento abstracto. Dicho en otras palabras, existe una cronotopía general del lenguaje (Bajtín, 1989:408).

Es decir, que la extensión y la flexibilidad de la categoría *cronotopo*, *espacio-tiempo*, posibilita indagaciones en diferentes campos, como así también nuevas especificaciones en virtud de los materiales que abordan. Al respecto, Pampa Aran (2007) señala su carácter de categoría epistemológica y metodológica que posibilita la descripción y comprensión de algunos procesos modelizantes de formaciones históricas socioculturales, cuya experiencia se asocia a los espacios, a identidades culturales e imaginarios de cada época. Define una representación del mundo que es marco y orientadora de la acción política.

Podemos citar dos ejemplos diversos pero ilustrativos. El primero, desarrollado por, Narvaja de Arnoux (2008:85), construye la noción de “cronotopo bolivariano”, inscripto en un imaginario nacional amplio y que configura una *“representación de mundo y hombre que orienta la acción política, recupera la memoria heroica, retoma el antiimperialismo militante y anuncia que la hora de la revolución, por fin, ha llegado”*. Por ende, en el pensamiento latinoamericano, hablar de un “*cronotopo bolivariano*”, invita a reflexionar sobre una temporalidad que se inicia con la independencia y se orienta hacia el logro de la reconstrucción de un espacio nacional latinoamericano.

Un segundo caso, rescatando la perspectiva de Mignolo, es el análisis del “*cronotopo cristiano*” aportado por Mendieta (1998), quien afirma que Occidente fundó una *cronotopología del mundo*, penetrando en lo más hondo del tiempo por medio del *cronotopo cristiano* generando una cartografía propia excluyente. Su forma particular de expansión fue la evangelización desatando otros cronotopos y experiencias de trascendencia. De ello se deriva que la modernidad y la posmodernidad sean presentadas

como la secularización del cristianismo, y en particular de la concepción cristiana del tiempo y de la historia. En síntesis, se construye con estos movimientos una *cronotopología del mundo* que excluye constantemente los lugares espacio-temporales de las culturas diferentes a la occidental. Frente a ello, desde la perspectiva de este autor, la teoría crítica debe generar un cuestionamiento del ámbito del conocimiento al resguardar la pertenencia local periférica. Se reclama la posibilidad de enunciar, narrar la propia historia y el poder de articular categorías propias autoreflexivas.

Sobre la regionalidad del conocimiento, expresada en los planos de una geopolítica del conocimiento, es posible hablar de cartografías de lo político, expresados en diferentes articulaciones que son de utilidad para pensar que la política no sólo sigue relaciones de causalidad bidireccional en relación a otras estructuras sociales y tipos de procesos, sino que, también, implica pensar con fuerza la relación entre forma de vida política y forma de relación con la naturaleza, es decir, con el espacio que se habita y se transforma a través de la forma en que se organiza la vida política y las formas de producción y transformación económica.

Sucede que, como señala Mendieta (1998:112), los medios disponibles para *cartografiar* (cognitiva y geopolíticamente) el tiempo y el espacio, generan procesos de exclusión, colonización, y homogeneización, cosificando el espacio y tiempo de los demás: la vida, la esperanza, las utopías, y las proyecciones de futuro. El ejemplo actual que cita el autor, es el uso de la biotecnología que, como mecanismo que acelera el arribo del futuro, produce la “1) la erosión genética y 2) la privatización y apropiación de las formas de vida a través de la patentización de códigos genéticos pertenecientes a la flora y a la fauna, sin dejar de lado el genotipo humano”.

A continuación presentaremos diversas conceptualizaciones sobre diferentes cartografías de espacio tiempo:

1- Los espacios-tiempo según Boaventura de Sousa Santos

La obra de Boaventura de Sousa Santos, es sin duda transgresora y utópica. Atraviesa las fronteras de la sociología, la ciencia política, la epistemología, el derecho, la literatura, la historia, la antropología, la filosofía, la geografía. El eco recurrente en su trabajo, desde preocupaciones éticas y políticas, se condensa en la búsqueda de alternativas a la modernidad y al capitalismo global, que lleve a la construcción de un futuro diferente, una sociedad más igualitaria y respetuosa de la diferencia, la formulación de una ciencia

crítica no eurocéntrica, la transformación de las relaciones de poder y la construcción de una globalización contrahegemónica.

Desde las propuestas teórico-prácticas de Boaventura de Sousa Santos, es posible inferir las relaciones complejas entre tres tópicos presentes en su obra: la democracia, la emancipación y la cultura política, en el contexto de lo que él ha llamado *transición paradigmática*. La democracia, es identificada como un eje que debe convertirse en vertebrador de diferentes espacios estructurales, al emanciparlos de las formas de poder, juridicidad y conocimiento hegemónicas. Santos, no aporta explícitamente una definición de cultura política, la da por supuesta. Entonces, desde la lectura de sus textos, y a la luz de su conceptualización sobre las formas de conocimiento, podremos entender a la cultura política como conjuntos de relaciones de sentidos o “*constelaciones*” que conforman un marco teórico regulatorio, occidental, moderno, y capitalista que gira en torno a determinadas representaciones sobre lo que debe entenderse por ciudadanía, derechos humanos, secularización, Estado, sociedad civil, esfera pública y privada, juridicidad, individuo, democracia, justicia social, racionalidad científica, soberanía popular (Santos, 2006a:54).

La centralidad de esta forma de comprensión de la cultura política occidental, es la que lleva a Santos a señalar la reducción de la política al espacio de la ciudadanía y la ausencia de la democracia en diferentes espacios estructurales. Superar esas representaciones es la expectativa que intenta la propuesta del autor portugués, desde una noción de conocimiento como emancipación, llevando la democratización a los diferentes espacios con principios de autoridad compartida en las relaciones sociales, y rescatando un sentido común desvalorizado.

Un modelo de análisis de las sociedades capitalistas

Santos, en su intento de mostrar las relaciones complejas entre cultura política, emancipación y democracia, propone un modelo de análisis diferente sobre la estructura de las sociedades capitalistas en el marco del sistema mundial, que no supone un

rechazo de lo político, sino más bien su comprensión en un marco más amplio que el otorgado por el liberalismo⁹.

Este esquema lo sustenta en una superación de la dicotomía Estado-sociedad civil, para arribar a un esquema pluridimensional conformado por seis espacios estructurales, atravesados constelaciones políticas, jurídicas y epistemológicas. Constituye un mapa de la estructura-acción, que el autor ha esbozado en *“De la Mano de Alicia”* (1998) y ampliado en *“Crítica de la razón Indolente”* (2003 :309-352). En cada espacio se desarrolla una forma básica y relativamente autónoma de poder, derecho y conocimiento, aunque cada una de estas formas se interrelaciona con las otras de los otros campos.

El autor pone atención a los comportamientos y actitudes que dan forma a las dinámicas de poder en circulación en la sociedad, distinguiendo en los diferentes modos de producción¹⁰ de poder, de derecho y de conocimiento por medio de un análisis estructural fenomenológico, seis formas de sociabilidad o prácticas sociales, fortalecidas por *“acciones conformistas”*, e impugnadas por *“acciones rebeldes”*.

Los espacios estructurales son formas que implican una dimensión espacio-temporal y conforman los conjuntos básicos y más sedimentados de las relaciones sociales de la sociedad capitalista contemporánea. Varían su importancia y autonomía según su ubicación analítica en el sistema mundial – es decir centro, periferia o semiperiferia (Santos, 2003:196-200)¹¹- y por sus articulaciones (formando hibridaciones por combinaciones, interferencias mutas e interpenetraciones) entre sí. Cada uno de estos espacios estructurales, al decir de Santos, posee una lógica endógena y específica, especificidad otorgada por el tipo de intercambio desigual que distingue las relaciones sociales que se establecen, generando una forma particular de capital cuya reproducción

⁹ *“invocar el principio del estado contra el principio del mercado, es caer en la trampa de la radicalidad fácil que consiste en transformar lo que existe en lo que ya existe, como es propio del discurso político oficial”* (Santos, 2001:181)

¹⁰ *“un modo de producción de práctica social es un conjunto de relaciones sociales cuyas contradicciones internas le confieren una dinámica endógena específica. (...) la especificidad de cada uno de los espacios estructurales reside en el tipo de intercambio desigual que marca las relaciones sociales que en él se establecen.”* (Santos,2003:315).

¹¹ Santos considera a la teoría de la dependencia y la teoría del sistema mundial, como disruptoras del status quo que implica la división internacional del trabajo, al develar su fuerte principio de jerarquización entre países centrales, periféricos y semiperiféricos (Santos, 2003:313), aunque prefiere denominarlo espacio mundial, dentro de su mapa de estructura-acción.

otorga un estilo de interacción y dirección a cada campo. Estos campos o espacios estructurales son:

- el *espacio-tiempo doméstico*: es el conjunto de relaciones sociales de producción de lo doméstico y del parentesco, donde la forma de poder predominante es el patriarcado y las relaciones sociales de género. Su forma de derecho es el doméstico.
- el *espacio-tiempo de la producción*: desarrollado en torno a la producción de valores de cambio económicos y de procesos de trabajo, donde el modo de poder es la explotación, reforzado por el derecho de producción.
- el *espacio-tiempo de la comunidad*: su forma de poder es la diferenciación desigual, entre quien pertenece a la comunidad y quienes no, por lo que es un territorio físico y simbólico, en el que se producen las identidades e identificaciones alrededor de lo común, y reforzado por el derecho de la comunidad.
- el *espacio-tiempo del mercado*: su forma de poder es el fetichismo de las mercancías, al mercantilizar las necesidades y los medios de satisfacerlas, y regulado por el derecho de intercambio.
- el *espacio-tiempo de la ciudadanía o esfera pública*: aquí la forma de poder es la dominación del Estado, que produce y reproduce las obligaciones políticas verticales entre el ciudadano y el Estado, cristalizadas por el derecho estatal.
- el *espacio-tiempo mundial*: incorporado como una estructura interna en cada país o internalización del sistema mundial, cuya forma de poder es el intercambio desigual. Es una matriz organizadora de las consecuencias provocadas por las condiciones y escalas globales, sobre los otros espacios.

A partir de este mapa, es que en el marco de una transición paradigmática, distingue un paradigma emergente cuyo tópico central es la democracia. En este sentido, podemos afirmar que Santos propone como superación de la modernidad y del sistema capitalista, la democratización de cada uno de estos planos, o espacios estructurales, transformando las relaciones desiguales y sus lógicas endógenas y articulaciones.

2- Luis Tapia y los lugares de la política

Tapia (2009) presenta la relación entre *tiempo* y *política*, como un tiempo que podríamos describir como dialógico, *de reflexión, de conceptualización, de articulación de ideas*, es decir acciones que generan un espacio. Sucede que la política, para este autor es

resultado del movimiento de lo social en el tiempo y ello trae implícito la dirección y el gobierno, por lo que la política se sustancia y se torna cultura en las prácticas de producción y reproducción de los diversos órdenes sociales que requieren actores y lugares, tornándose productora y reproductora de sus propios espacios.

Estos espacios son resultado de una concertación, un acuerdo donde se fijan los sitios apropiados, y los *“no lugares para hacer política”*. Los lugares de la política, para Tapia, son *“escenarios de institucionalización y los de acción legítima y reconocida, a la vez que necesaria”* para el sistema, siendo el Estado, el que mejor ha manejado esta noción al monopolizar la política. Los lugares de la política, para el intelectual boliviano, suponen una configuración, consecuencia de intereses fijados por el conjunto de las estructuras sociales y por el modo en que las acciones políticas dan cuenta a ellas, delimitando para sí mismas las circunstancias institucionales de interposición en la articulación y dirección de las sociedades.

Tapia hace uso de la noción de “espacio-tiempo” para exponer la relación entre forma de vida política y forma de relación con la naturaleza al incluir la reflexión sobre la relación el espacio habitado y transformado, a través de la forma en que se organiza la vida política y las formas de producción y transformación económica (Tapia, 2009:33). .

La política es una articulación macro, siendo un conjunto de prácticas que modela un conjunto de procesos, sujetos y establece fronteras entre diferentes sociedades. Este proceso produce singularidad a través de estas articulaciones macro frente otras articulaciones macro. Estas articulaciones macro configuran espacios-tiempo resultantes de articulaciones históricas mutables de territorio, población y forma de gobierno y dirección. Así mismo involucra una manera de relacionamiento con la naturaleza, *“al definir el proceso de transformación de la naturaleza, es decir, los ámbitos y las formas de producción”* (Tapia, 2009:33).

La noción de espacio-tiempo posibilita la interpretación de los procesos de constitución de las formas de dirección de lo social, incluyendo los procesos de constitución de sujetos, de instituciones y de estructuras que configuran espacios, ámbitos de intersubjetividad modificados por procesos de constitución de nuevos sujetos, reconstitución de sujetos, reproducidos y organizados por la materialidad institucional que implica los modos de ocupar los territorios, a través de la organización y configuración de las formas de gobierno. (Tapia, 2009:25). En síntesis Tapia, explicita su estrategia de

concebir los espacios- tiempo como *“como un modo de pensar la historicidad y la materialidad de las formas políticas de vida”* (Tapia, 2009:18-23), distinguiendo diversos tiempos:

a. Tiempo de articulación y constitución	b. Tiempo de dirección	c. Tiempo de condensación	d. Tiempo de conocimiento
<p>La política es un tiempo de articulación y constitución o de rearticulación y reconstitución de sujetos, sociedades y formas de gobierno, y de las instituciones a través de las cuales se organiza la vida política, y sus estructuras institucionales y leyes. Muchas de las cosas que en política se constituyen son producto de la articulación de procesos sociales. Una forma de gobierno implica, también, la configuración de un conjunto de espacios para ejercer la dirección política y la articulación de lo social. Es en ese sentido que se habla de espacio-tiempo. Una forma de gobierno siempre implica un espacio-tiempo o un conjunto de espacios-tiempo. Si se concibe que la política es una práctica de articulación de otros procesos, en el sentido de darle una dirección de acuerdo a fines, esto implica que la política es una articulación de temporalidades diferentes, mucho más en sociedades</p>	<p>El espacio-tiempo de dirección, en el ejemplo de una formación democrática, requiere de un espacio-tiempo de presencia y constitución simultánea de los sujetos políticos, que se constituyen como tales a través de la deliberación y legislación en libertad e igualdad. Una forma de gobierno democrática, configura un espacio que, a su vez, es un tiempo de presencia política y de deliberación.</p> <p>La democratización, por lo general, es un índice de la ampliación de los espacios-tiempo políticos, es decir, que se amplían los lugares en los que se constituyen sujetos, y se actualizan de manera recurrente en la constitución de sujetos políticos que están participando. Una forma de gobierno democrática es un espacio-tiempo mucho más denso, ya que es un territorio o un conjunto de territorios en los que se han constituido una pluralidad de sujetos que entran en relaciones de conflicto, de lucha, pero a su vez también de participación en espacios comunes que incluyen prácticas de asociación y colaboración. La densidad de un espacio-tiempo democrático tiene que ver con la pluralidad de sujetos que así se constituyen, también con</p>	<p>En la política tiende a condensarse el tiempo de lo social. No siempre la condensación depende de la constitución de sujetos que politizarían las dimensiones polémicas de diversos ámbitos de la vida social en el campo de la política, ampliando así el espacio de la política misma. Esto implica que la política condensa más cuando el espacio-tiempo se dilata, y el espacio-tiempo se dilata cuando se constituyen más sujetos que, a su vez, configuran espacios públicos o de vida política más allá del estado o en el seno de ámbitos ya configurados y reconocidos como son los de la sociedad civil y las instituciones de mediación</p>	<p>Paso a hacer algunas consideraciones sobre la política como un tiempo de conocimiento. La política, en tanto articulación, produce espacios de encuentro de sujetos, no sólo de constitución de los mismos. La política produce espacios-tiempo de intersubjetividad, más o menos conflictiva, más o menos cooperativa, ya que la articulación es producida por sujetos y a través de interacción entre sujetos, aunque éstos estén organizando y dirigiendo estructuras. Para poder producir la articulación la práctica política necesita producir conocimiento, conocer los diferentes procesos que hay que articular, para poder pretender direccionarlos de alguna manera. Las principales capacidades y</p>

modernas en cuyo seno los ritmos de movimiento de los diversos procesos sociales es bastante diferenciado, incluso en el seno de cada tipo de proceso.	la diversidad de espacios políticos configurados en diferentes niveles y en casi todos los territorios de un país.	y representación que los estados históricamente han organizado.	formas de conocimiento se producen en esos espacios-tiempo de intersubjetividad que las prácticas de articulación generan y producen.
--	--	---	---

¿Es posible construir una teoría epistemológica alternativa?

En esta línea de reflexión, Gyan Prakash y otros miembros del Subaltern Studies¹² se replanteaba la posibilidad de escribir historias del Tercer Mundo desde la perspectiva del Tercer Mundo, la transformación del objeto de estudio – el Tercer Mundo- en sujeto y agencia política que reuniese el conocimiento sobre, con el desde, lo conocido con la localización del conocer. Pero no implica una epistemología *"del Tercer Mundo para el Tercer Mundo"*, lo cual mantendría la hegemonía y universalidad del conocimiento producido en el no-lugar y en la objetividad de los proyectos imperiales (Mignolo 1996). Las pistas sobre ello radican en la noción de subalternidad, que da cuenta de las relaciones de poder y se manifiestan por intermedio de diversos recursos de índole lingüísticos, sociales, económicos y culturales.

Esta situación se vincula con la expansión imperial a través de la importación/exportación de formas de conocimiento y prácticas disciplinarias, académicas y no académicas, que pueden llevar a la copia de una práctica y su adaptación o implantación en otros espacios geográficos con diferentes historias y necesidades (Mignolo: 1995:17).

¹² A fines de los años 60 del XX, nacieron en Inglaterra, los Subaltern Studies, que concentró un pequeño grupo de jóvenes historiadores del sur de Asia reunidos en torno a Ranajit Guha, historiador de la Universidad de Sussex. Este grupo realizó una reinterpretación marxista de la historias a partir de Gramsci, y enfocándose en el estudio de las sociedades poscoloniales y post-imperiales a nivel mundial. Luego sus postulados son retomados por el Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos, pretendiendo realizar una reconstrucción de la historia latinoamericana de las últimas dos décadas, como alternativa al proyecto teórico llevado a cabo por los Estudios Culturales desde finales de los ochenta. En este orden de ideas, el grupo enfatiza categorías de orden político tales como "clase", "nación" o "género", que en el proyecto de Estudios Culturales parecieran ser reemplazadas por categorías meramente descriptivas como la de "hibridez".

La posibilidad de escribir una epistemología fronteriza, al decir de Mignolo (1995:11), respondiendo al sobre y al desde, se despliega en la experiencia dual de la simultaneidad de convivir con la epistemología de la modernidad occidental y en la multiplicidad de las epistemologías subalternizadas, cuando “se incorpora la civilización a la barbarie” y “se niega el concepto colonial hegemónico de civilización”, en una suerte de dilema.

Pero es en el encuentro entre las historias locales y diseños globales, donde emergen estas epistemologías fronterizas, como un conocimiento crítico local, que podría tener ese potencial emancipador al dotar a los sujetos que toman conciencia de sus subalternidad, de “*un espacio para la producción de conocimiento suprimido por los dispositivos coloniales e imperiales*” (Mignolo: 1995:21). No obstante se tiene en común la memoria y la historia colonial, aunque la escala sea diferente en cada historia local, ya que la vivencia de la marginalidad, ha sido diversa en la inmigración europea en Brasil y Argentina, a la experiencia de los pueblos originarios de Bolivia, Perú y México, a la de los descendientes africanos en Brasil. A pesar de ello, las conexiones son posibles por un elemento: la experiencia de la colonialidad unida al capitalismo y el racismo.

Así mismo, la relación entre conocimiento y emancipación, es abordada por Boaventura de Sousa Santos, quien propone un modelo de análisis – el mapa de la estructura acción- que forma parte de una interpretación más profunda de los procesos actuales de producción de conocimiento, al desentrañar la herencia recibida del paradigma de la modernidad, dos formas de conocimiento: el “*conocimiento de regulación*” y el “*conocimiento de emancipación*”. Cada forma expresa un punto al que considera ignorancia y sabiduría. Para la regulación, la ignorancia se expresa en términos de caos, incertidumbre por no poder controlar ya sea a la naturaleza o a la sociedad. El orden es sinónimo de conocer, de saber. En cambio, el otro conocimiento, el emancipatorio, posee un trayecto que va de la ignorancia identificada con el colonialismo - la incapacidad de reconocer al otro como igual, su objetivización, su reificación – a la sabiduría, es decir el conocimiento como autonomía solidaria.

Pero en esta matriz, una vez que la modernidad coincide con el capitalismo, la forma regulatoria pasa a ser dominante, decodificando en sus propios términos a la emancipación. Se invierten los términos y se niega a la autonomía solidaria como conocimiento, resignificándola como ignorancia, ya que la solidaridad entre los pueblos, o entre clases –es decir, entre los que se encuentran en el extremo menos favorecido de las

relaciones desiguales que comporta el poder- podía significar una amenaza y es necesario generar el control suficiente¹³. En resumidas cuentas, el orden se convierte en colonialismo (Santos,2006b:44-45).

La propuesta de Santos intenta restablecer una tensión epistemológica y política entre regulación y emancipación. Inquieta cómo el conocimiento de emancipación puede tornarse en una ecología de saberes, demandando otras formas de racionalidad más amplias, ya que no hay conocimiento ni ignorancia en general, y la realidad no puede reducirse solamente a lo existente. En otros términos, las formas de conocimiento son parciales, locales y contextualizadas por relaciones sociales. Así, este principio de incompletitud de todos los saberes induce a la posibilidad de diálogo y discusión epistemológica entre ellos (Santos, 2005a:163).

Esta argumentación descansa en una concepción de realidad social entendida como *“un terreno más o menos sedimentado, un constructo geológico constituyendo diferentes capas, todas ellas en acción al mismo tiempo pero no uniformemente”* (Santos, 2003:289), que permite incluir aquello ausente, porque ha sido silenciado, suprimido, marginalizado y etiquetado como *“no existente”*, por no ser *“occidental”*, *“desarrollado”* o *“civilizado”*. Este rescate de lo no accidentalmente olvidado es realizado desde una sociología de las ausencias, que demanda dos formas de reflexión: una de índole epistemológica y otra, profundamente democrática; ambas sustentadas en una *“ecología de saberes”*, perspectivas, escalas de identificación, análisis y evaluación de las prácticas. Entonces, la preferencia por la noción de *“ecología de saberes”*, sugiere la idea de multiplicidad, y relaciones no dañinas entre los elementos constituyentes (Santos, 2006a:82), y en el caso del conocimiento, el reconocimiento de la existencia de saberes no científicos alternativos al conocimiento normalizado por la ciencia, por lo que *“la designación de algo como alternativo tiene una connotación latente de subalternidad.”* (Santos, 2005a: 164).

Desde esta posición, Santos propugna una teoría crítica emancipadora, (diferente, que no sólo utilice los cánones modernos de conocimiento), que pueda, por un lado, identificar la

¹³ *“Ese sufrimiento humano tuvo, y sigue teniendo, destinatarios sociales específicos -trabajadores, mujeres, minorías étnicas y sexuales-, cada uno de los cuales es considerado peligroso a su modo porque representa el caos y la solidaridad contra quienes es preciso luchar en nombre del orden y del colonialismo La neutralización epistemológica del pasado siempre ha sido la contraparte de la neutralización social y política de las “clases peligrosas””(Santos, 1999:51-52).*

cartografía de los diferentes espacios estructurales de las sociedades capitalistas, y por otro, develar el poder mistificador del sentido común que oculta las diferentes estrategias hegemónicas existentes sobre las formas de poder, derecho y conocimiento, como constelaciones de regulación. Sin embargo, Santos reclama algo más a la teoría crítica, para que pueda ser considerada crítica post-moderna: contribuir en la conformación de un nuevo sentido común y emancipador, generador de nuevas alternativas (Santos, 2003:374).

La construcción de este nuevo sentido común tiene como puerta de acceso a las prácticas sociales, consideradas como prácticas de conocimiento; en particular las orientadas a la solidaridad, que como forma de conocimiento suponen dos acciones: el reconocimiento del otro como un igual -cuando hay diferenciación que inferiorice- y diferente – en situaciones en que la igualdad homogeneizadora suponga un peligro para su identidad.

Según Santos, la construcción de una teoría crítica asentada en su reflexión epistemológica de la “*sociología de las ausencias*”, advierte la gran distancia entre la teoría política contemporánea y la práctica política, distinguiendo cuatro causas:

1. La Teoría política ha sido desarrollada en los países centrales, especialmente Francia, Inglaterra, Alemania, Italia y Estados Unidos, y se ha creado, desde mediados del siglo XIX, un marco teórico “*universal y aplicable*” a todas las sociedades. En consecuencia, la cultura, señala Santos, en especial la cultura política occidental y europea, es necesaria e inapropiada para interpretar y modificar la realidad (Santos, 2006a:38). Una crítica radical de esta cultura deberá afrontar esta paradoja y desmitificar la universalidad de los valores en los que se sustenta el canon hegemónico de la democracia liberal, evaluando la inadecuación de estos conceptos a la realidad de los países del Sur¹⁴.
2. No hay comunicación entre las teorías políticas sobre transformación social del Norte, con las prácticas sociales surgidas en el Sur.
3. La teoría crítica y las ciencias sociales no han abordado adecuadamente la cuestión del colonialismo y su relación con el capitalismo, especialmente sobre los

¹⁴ “*el Sur son los pueblos, los países y las naciones que han sufrido más con el desarrollo del capitalismo global, porque se mantuvieron como países subdesarrollados, en desarrollo permanente, sin llegar nunca al marco de los países desarrollados*”(Santos, 2007:14)

países latinoamericanos. Si consideramos al colonialismo como factor de progreso del capitalismo, es posible entender cómo su silencio calló e invisibilizó otras formas de opresión, como el racismo, el sexismo, entre otros (Santos, 2006b:43-44).

4. Esta teoría política es monocultural, dentro del esquema eurocéntrico, de difícil convivencia con otras culturas y religiones, no occidentales.

Desde una teoría de la traducción como soporte epistemológico, Santos busca hacer inteligible y comprensible para otras culturas las diferentes, aspiraciones, necesidades y prácticas. Este autor recurre a la “*hermenéutica diatópica*”, suponiendo una tópica retórica, sustentada en el diálogo entre culturas en torno a la argumentación. Intenta mostrar que todas las culturas tienen diversas versiones sobre determinados tópicos esenciales o “*topoi*”, como por ejemplo la democracia, ya sea desde la cultura occidental, la indígena, u otras, aunque no todas las versiones son igualmente capaces y útiles para establecer un diálogo intercultural y ampliar al máximo la conciencia de incompletitud mutua. Es decir, que los “*topoi*”, como premisas importantes en las argumentaciones se convierten en “*lugares comunes*”, puntos de vista ampliamente aceptados, de contenido muy abierto, inacabado, flexible y fácilmente adaptables a diferentes contextos de argumentación. Serían como “*almacenes de argumentos*” (Santos, 2003:111).

Los topoi principales de una cultura en particular, examinados desde otra cultura, dejan de ser premisas de argumentación para convertirse en meros argumentos que pueden ser intercambiados. En síntesis, este procedimiento hermenéutico, implica partir de una excavación profunda dentro de la propia cultura para poder arribar a la cultura del otro, sustentándose en la premisa de que:

“todas las culturas están incompletas y de que los topoi de una cultura determinada, por más fuertes que sean, están tan incompletos como la cultura a la que pertenecen. Esta función de los topoi genera una ilusión de totalidad con base en la inducción pars pro toto” (Santos, 1999:52).

Referencias Bibliográficas:

Arán, P. (2007). “Producción cultural de cronotopías. Apuntes para desarrollar una categoría de investigación sociosemiótica”. En *II Congreso Internacional y VII Congreso*

Nacional de la AAS "Temporalidades". Rosario: Organizado por Asociación Argentina de Semiótica. Centro Cultural Bernardino Rivadavia.

Bajtín, M. (1987): *Teoría y estética de la novela* Madrid:Taurus.

Castro-Gómez, S. (1998):"Geografías poscoloniales y translocalizaciones narrativas de "lo latinoamericano. La crítica al colonialismo en tiempos de la globalización" en *Enfoques sobre Posmodernidad en América Latina*, de Follari, Roberto y Lanz Rigoberto (comp.). Caracas: Editorial Sentido.

Castro-Gomez, S. (2000):"Naturaleza del poscolonialismo: del eurocentrismo al globocentrismo", en Edgardo Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires:CLACSO-UNESCO.

Castro-Gomez, S. (2005): *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.

Chatterjee, P. (2008). *La nación en tiempo heterogéneo y otros estudios subalternos*. Buenos Aires: Siglo XXI. CLACSO.

Mendieta, E. (1998):"Modernidad, posmodernidad y poscolonialidad: Una búsqueda esperanzadora del tiempo" en *Teorías sin disciplina (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate)*. México: Miguel Ángel Porrúa.

Mignolo, W. (1995): *Espacios geográficos y localizaciones epistemológicas La ratio entre la localización geográfica y la subalternización de conocimientos*. <http://www.javeriana.edu.co/pensar/Rev34.html> .

Mignolo, W. (1996): "Are Subaltern Studies Postmodern or Postcolonial?". *Dispositio/n* 46 Pp45-73.

Mignolo, W. (1996): "Posoccidentalismo: el argumento desde América Latina", en *Cuadernos Americanos*, Nro 64 (XII), UNAM, México.

Mignolo, W. (2006): "El pensamiento descolonial", en *América Latina en movimiento, Quito*. Disponible en <http://alainet.org/active/13357&lang=pt> .

Narvaja de Arnoux, E. (2008): *El Discurso Latinoamericanista de Hugo Chávez*, Buenos Aires: Editorial Biblos.

Santos, B de S.(1999): “La caída del Angelus novus: más allá de la ecuación moderna entre raíces y opciones” en *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 61, N°. 2, México: UNAM. Pp. 35-58.

Santos, B. de S (2001), “Los nuevos movimientos sociales” en *Observatorio Social de América Latina (OSAL)* N° 5, Buenos Aires: CLACSO.

Santos, B de S.(2003), *Crítica de la Razón Indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*, Bilbao: Desclée de Brouwer.

Santos, B de S.(2005a), *El Milenio Huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*, Madrid: Trotta.

Santos, B de S. (2005b), *Reinventar la democracia. Reinventar el estado*, Buenos Aires: CLACSO.

Santos, B de S. (2007), *La reinención del Estado y el Estado plurinacional*, Cochabamba: CENDA-CEIJIS- CEDIB.

Santos, B de S.(2006a), *Conocer desde el Sur. Para una cultura política emancipadora*, Lima: CIDES.

Santos, B de S.(2006b), *Reinventar la teoría crítica y reinventar la emancipación social [Encuentros en Buenos Aires]*, Buenos Aires: CLACSO.

Tapia, Luis (2009): ***Pensando la democracia geopolíticamente. La Paz***: Muela del Diablo Editores/CLACSO.

Wallerstein, Immanuel (1998): *Impensar las ciencias sociales: límites de los paradigmas decimonónicos*. México: Siglo XXI – UNAM.