

MARCOS AURELIO SAQUET

SINGULARIDADES

Un manifiesto a favor de la ciencia territorial popular
hecha en la praxis decolonial y contrahegemónica

Traducción:

Saúl Uribe Taborda
Holger Díaz Salazar

Universidad Politécnica Salesiana





Esta obra —dividida en ocho capítulos— contribuye a comprender el potencial social que posee la filosofía popular que contiene en su interior el aprendizaje, el conocimiento, la complejidad y el pensamiento (normalmente no teorizado). En estas páginas se explora la filosofía contenida en los saberes populares construidos en una praxis de la vida cotidiana a través de procesos cognitivos propios del mundo rural y urbano.

En este libro existen, por tanto, “visiones del mundo” (re)creadas dentro y fuera de las escuelas en diferentes niveles de (in)formación. También es una interpretación territorial y popular en la que se argumenta a favor de la unidad de la objetividad-subjetividad, lo concreto-abstracto, la sociedad-naturaleza, la universidad-sociedad, lo local-territorio, hacia una concepción hecha para la praxis popular de la liberación pluridimensional, transmultiescalar y transtemporal, en el que la investigación y la acción se realicen de manera participativa y solidaria a partir de la vida de los sujetos más vulnerables, sus reglas, posibilidades, necesidades, urgencias, oportunidades, (re)acciones y criterios.

ISBN: 978-9978-10-925-0



9 789978 109250



Marcos Aurelio Saquet

Singularidades

Un manifiesto a favor de la ciencia territorial popular
hecha en la praxis decolonial y contrahegemónica

Traducción:

Saúl Uribe Taborda
Holger Díaz Salazar



2024

Singularidades

Un manifiesto a favor de la ciencia territorial popular hecha en la praxis decolonial y contrahegemónica

© Marcos Aurelio Saquet

Traducción del portugués: Saúl Uribe Taborda y Holger Díaz Salazar

1era. edición © Universidad Politécnica Salesiana
en español: Av. Turuhuyaco 3-69 y Calle Vieja
 Cuenca, Ecuador
 PBX (+593 7) 2050000
 e-mail: publicaciones@ups.edu.ec
 www.ups.edu.ec

CARRERA DE GESTIÓN PARA EL DESARROLLO LOCAL SOSTENIBLE
Grupo de Investigación Estado y Desarrollo

Ediciones Abya-Yala
Av. 12 de Octubre N23-116 y Wilson, Bloque A, UPS
Teléfono: (593-2)3962-800 ext. 2638
editorial@abyayala.org.ec
<http://abyayala.org.ec>

ISBN UPS: 978-9978-10-925-0

ISBN digital UPS: 978-9978-10-927-4

ISBN Abya-Yala: 978-9942-46-038-7

ISBN digital

Abya Yala: 978-9942-46-040-0

DOI: <https://doi.org/10.17163/abyaups.53>

Diseño,
diagramación Ediciones Abya-Yala
e impresión: Quito, Ecuador

Foto portada: Freepik
Tiraje: 300 ejemplares

Impreso en Quito-Ecuador, abril de 2024

Publicación arbitrada por la Universidad Politécnica Salesiana

Título original: Saquet, M. Singularidades: um manifesto a favor da ciência territorial popular feita na práxis descolonial e contra-hegemônica. Rio de Janeiro: Consequência editora, 2022.



Índice

Nota de los traductores	6
Presentación	9
Capítulo 1	
Colonización, colonialidad, descolonización, decolonialidad: la praxis territorial de liberación	19
Capítulo 2	
Reflexiones sobre la colonialidad en/de la “modernidad” y la “posmodernidad” y el intelectual burgués	35
Capítulo 3	
Bases de la praxis de liberación territorial	43
Capítulo 4	
¿Piel blanca, máscaras “modernas” y “posmodernas”?	53
Capítulo 5	
Ciencia moderna y ciencia popular territorial, cotidianidad y singularidad	69
Capítulo 6	
El territorio: concepto, realidad y categoría de praxis transdimensional, cosmológica, transtemporal y transescalar	91
Capítulo 7	
Patrimonio territorial: concepto, realidad y categoría para la coproducción de conocimientos y bienestar comunitario	99
Capítulo 8	
La praxis territorial de liberación como objeto de los estudios de Geografía	107
Referencias bibliográficas	119

Nota de los traductores

Cuando se nos presentó la propuesta de traducir “Singularidades: un manifiesto a favor de la ciencia territorial hecha en la praxis descolonial y contrahegemónica” no hubo titubeo alguno, porque hay razones suficientes para aceptar el reto: 1) se trata del compromiso por la emancipación social humana valiéndonos de la ciencia popular y revolucionaria con los oprimidos de la tierra, 2) el debate urgente acerca de la colonialidad y las descolonialidad articulada a la praxis de liberación del pueblo y 3) la originalidad, el rigor teórico-metodológico en la construcción de otra alternativa del quehacer científico y social orientado hacia el sujeto-pueblo en sus singularidades diarias.

Asimismo, el desafío del libro es inmenso, porque propone construir una geografía en y de la praxis de nuestras comunidades concretas, en el contexto del movimiento decolonial y contrahegemónico de la sociedad actual. También, contribuye a la construcción de una concepción-estratégica de investigación-acción pluridimensional orientada hacia la cooperación con las personas de cada proyecto de investigación y acción, desafiando el academicismo de la Universidad ecuatoriana y la segmentación de las ciencias sociales.

Presentación

Creemos que ya es hora de problematizar la construcción de conocimiento que puede darse en la interfaz ciencia-conocimiento popular, sociedad-naturaleza, universidad-sociedad, enseñanza-investigación-extensión y, de esta manera, hemos construido este texto (libro I) ya planeando la escritura del próximo (libro II). Este primer libro tiene un contenido teórico-conceptual y político, y el segundo tendrá un carácter esencialmente metodológico, complementando la problematización que ahora realizamos.

En este primer texto, la premisa fundamental es el debate urgente sobre la colonialidad y la decolonialidad vinculada a la necesaria praxis de liberación popular. Como somos personas y vivimos como tales, no es necesaria mayor justificación. Esto es lo que trabajamos en los capítulos 1, 2 y 3, resaltando algunas características de lo que entendemos como intelectual burgués, socializando algunas reflexiones sobre concepciones que consideramos universalistas, eurocéntricas, globalizadoras y urbano céntricas, ya sean “modernas” o “posmodernas”, para luego, revelar cómo entendemos la ciencia “moderna” (humana, basada en la geografía) y la “ciencia popular”. Humildemente, hemos tratado de contribuir a esto último a lo largo de los años. Por ello, en el capítulo 6 revisamos y actualizamos la concepción de territorio y territorialidad que hemos utilizado en nuestras investigaciones y acciones, sustentando las síntesis descritas en los capítulos 7 y 8, respectivamente, sobre el patrimonio territorial y la praxis territorial de liberación. Esperamos, por tanto, que el texto tenga coherencia interna, originalidad, rigor teórico-metodológico en su construcción y alta relevancia científica y so-

cial para las clases populares en sus singularidades cotidianas. De ahí, obviamente, el título de este primer texto.

Nuestra concepción no es ni “moderna” ni “posmoderna”, no forma parte de algún movimiento personal o que se dé desde algún “centro” urbano-económico; es el resultado de nuestras investigaciones bibliográficas y documentales, de datos secundarios y primarios, especialmente de nuestros proyectos de investigación-acción participativa realizados desde 1996. Es una cuestión teórico-práctica, material-inmaterial, urbano-rural, social-natural, de producción de conocimiento en la interfaz ciencia-conocimiento popular y universidad-sociedad-local-territorio, con inmersión social y compromiso político.

Intentamos comprender algunas praxis que consideramos hegemónicas, universalistas, eurocéntricas, globalizadoras, economicistas, academicistas y urbano céntricas, confrontando nuestra praxis de investigación y cooperación con sujetos populares, que esperamos con valentía que esté en el camino de la descolonización, de la consecución de la autonomía en la toma de decisiones, de la conservación del medio ambiente, de las prácticas agroecológicas de producción de alimentos, en definitiva, de la contrahegemonía político-cultural-ambiental. Este último movimiento se construye sobre la base de la participación social, el anclaje e inmersión territorial, la transdisciplinariedad hecha con compromiso político con las personas más sencillas, humildes, más vulnerables, del campo y de la ciudad.

Estamos en un movimiento muy distinto del academicismo racionalista —nos referimos, en particular, a la geografía—, en el que el sentido común es considerado, por muchos intelectuales, muy común y superficial, fugaz, irracional, intrascendente e innecesario, porque “las verdades” —de los intelectuales— ya están definidas a nivel del pensamiento, la razón y las ciencias “modernas”, como si sus “verdades” fueran inmutables, las únicas válidas e importantes para la vida en sociedad.

Evidentemente no es posible cuestionar los diversos avances sociales que hemos logrado a lo largo del tiempo con la ciencia, sin embargo, consideramos de gran relevancia científica y social plantear algunas preguntas —entre muchas otras que podrían formularse—. ¿Hasta qué punto tenemos derecho a razonar sobre la vida de aquellos que no conocemos, a clasificarlos y educarlos sin reconocerlos como sujetos? ¿Hasta cuándo seguiremos estudiando sin salir de nuestras oficinas y

laboratorios, ignorando el día a día de la gente? ¿No son estas personas y otros sujetos capitalistas (del campo y de la ciudad) fundamentales en la construcción del espacio geográfico? Si la respuesta es positiva, ¿por qué muchas veces descuidamos las trayectorias, conocimientos, creencias, técnicas, memorias y geografías de las personas?

Creemos que cobra protagonismo una filosofía popular que puede parecer desarticulada, pero que contiene, en su “interior”, el aprendizaje, el conocimiento, la complejidad y el pensamiento (normalmente no teorizado). Esta filosofía también contiene y está contenida en los saberes populares construidos en la vida cotidiana, centrados en ellos y comprendidos a través de procesos cognitivos propios de la vida cotidiana rural y urbana. Existen, por tanto, “visiones del mundo” (re)creadas dentro y fuera de las escuelas, en diferentes niveles de (in)formación. En esta interpretación territorial y popular, argumentamos a favor de la unidad de objetividad-subjetividad, concreto-abstracto, sociedad-naturaleza, universidad-sociedad, local-territorio, hacia una concepción hecha para la praxis popular de liberación (PPL), pluridimensional, transmúltiple y transtemporal, en el que la investigación y la acción se realicen de manera participativa y solidaria, a partir de la vida de los sujetos más vulnerables, sus reglas, posibilidades, necesidades, urgencias, oportunidades, (re)acciones y criterios.

Las relaciones sociales no son relaciones entre cosas, son interacciones entre hombres y mujeres y otros géneros, entre nuestra naturaleza orgánica e inorgánica, entre tiempo y espacio, territorio y lugar, involucran sentimientos, percepciones, sensaciones, imaginarios, culturas. Los sujetos tienen conocimientos de contextos locales de la vida cotidiana, como técnicas, alimentación, pendiente, biodiversidad, inundaciones, suelo, vegetación, calles, pertenencia, etc., conocimientos construidos de forma espontánea e interdisciplinaria con “indisciplina” (Quaini, 2009), y no de manera irracional o subordinada.

Esta indisciplina no significa falta de método y pensamiento, hipocresía o inferioridad. En la concepción ahora defendida, no significa descuidar las teorías, técnicas y conceptos existentes, por el contrario, asume el contenido de diálogo e interacción, participación y colaboración, respeto mutuo entre sujetos, muchas veces muy desiguales y diferentes, aquellos que estudio y los “estudiados”. Así, estamos asumiendo una perspectiva de inversión, insurgencia y decolonialidad, de unidad

teoría-práctica y sujeto-objeto (a menudo hecha de sujetos) al hacer ciencia con las personas, en particular con las más vulnerables, simples, expropiadas, oprimidas, colonizadas y dominadas: estamos en un movimiento de praxis territorial contrahegemónica de coproducción de conocimientos hechos desde lo local, sin desconocer obviamente las relaciones de totalidad, transmúltiescalar y transterritorial.

De esta manera, estamos entendiendo, como aspecto inicial a aclarar, que los argumentos y reflexiones de Lewin (1965 [1951]), por más “avanzados” en el tiempo y adecuados que hayan sido para nosotros, no se correlacionan con investigación-acción tal como se desarrolló en nuestra Abya Yala a partir de los años 1970. Es claro que sus consideraciones sobre la ciencia, el campo de poder y la importancia de la observación, el aprendizaje, las decisiones y las acciones históricas son importantes, sin embargo, son muy diferentes de lo que estamos argumentando, como intentaremos demostrar a lo largo de este texto.

Estamos con Paulo Freire, Orlando Fals Borda, Georg Lukács, Antonio Gramsci, Enrique Dussel, Franz Fanon, Darcy Ribeiro, Aníbal Quijano, Claude Raffestin, Alfonso Pérez Sánchez, Beatriz Nates Cruz, Adilson Francelino Alves, Edier Hernan Bustos Velazco, Edgar Costa, entre muchos otros, generalmente invisibles e inferiorizados, trabajadores (con o sin trabajo), campesinos, afrodescendientes, indígenas, es decir, con las personas con las que trabajamos a lo largo del tiempo y con las que aprendemos y colaboramos en proyectos de investigación-acción/colaboración/cooperación-participativa. Intentamos rehacer y calificar nuestra práctica diaria como educadores y servidores públicos —interactuando directamente con los sujetos más vulnerables, en el campo y en la ciudad—, quienes, por tanto, juegan un papel vital en las transformaciones sociales y ambientales que tanto necesitamos en Brasil y en otros países.

Ya nos cuestionamos mucho sobre la calidad y la importancia social de lo que hicimos en la universidad. ¿Qué y para quién estudiamos? ¿Qué y para quién enseñamos? ¿Para quién es útil científica y académicamente el conocimiento que producimos? ¿Alguien los usa, cómo, cuándo y por qué? ¿Lo que enseñamos, por ejemplo, sobre la historia y la epistemología de la geografía, son “verdades” absolutas que no pueden revisarse junto con las reglas de la ciencia “moderna”? ¿Es necesario

y posible in(sub)vertir esta ciencia, sus normas, jerarquías, dicotomías, “verdades”, sus universalismos y paradigmas eurocéntricos?

La concepción geográfica puede y necesita asumir el contenido de la “geografía social libertaria” —o la “geografía social libertaria y anarquista” de Elisée Reclus (1830-1905) y Piotr Kropotkin (1842-1921)— socialmente fundamental, políticamente disidente, vinculada, por tanto, a la experiencia de la práctica subversiva frente a grupos hegemónicos (dentro y fuera de la geografía, dentro y fuera de la universidad) (Cirqueira y Sposito, 2019).

Sin embargo, entendemos que es necesario avanzar un poco más, cualitativa y políticamente, científica y socialmente, en lo que respecta a la relación teoría-práctica y sujeto-objeto, universidad-sociedad local-territorio, ciencia-saber popular, en un contexto decolonial y la praxis territorial contra hegemónica, como ya se demostró en Saquet (2017b, 2018a, 2018b, 2019a, 2019b, 2019c, 2021a, 2021c).

Las múltiples relaciones que llevamos a cabo cada día, dentro y fuera de la universidad, son relaciones sociales de interacción, mutualidad, influencia, (in)formación, dirección, clasificación, encuadre, etc., relaciones que, a pesar de tener diferentes formas y significados, nos remiten a la comprensión que tenemos de las relaciones entre teoría y práctica, sujeto y objeto, sociedad y naturaleza, universidad y sociedad. Estas últimas son decisivas para interpretar la realidad y transformarla revolucionariamente, como deseamos, ya que se traducen en una cuestión de método, a través del cual la teoría necesita, dialécticamente, “transponerse” a la práctica y ésta a la práctica. La teoría tiene una esencia práctica y, si no es así, pierde el sentido de interpretación dialéctica de la relación sujeto-objeto: esto significa, entonces, que la clase social “estudiada” es, al mismo tiempo, sujeto y objeto (Lukács, 2018 [1923]).

Este aspecto es “simplemente” ignorado por muchos estudiosos llamados marxistas, comunistas, libertarios, democráticos, radicales, “modernos” o “posmodernos”, por varias razones que ya hemos destacado en Saquet (2013, 2015 [2011], 2019b, 2021b). En la praxis territorial que propugnamos, dentro y fuera de la universidad, el investigador es, simultáneamente, sujeto y objeto, especialmente cuando forma parte y afectivamente de la clase trabajadora, estudiando, entonces, en una relación *sujeto-sujeto*, como detallaremos en el transcurso de este texto.

Cuando esto sucede, estamos entendiendo, nuevamente con Lukács (2018 [1923]), que la unidad teoría-práctica es una condición de la dimensión revolucionaria de la teoría. Cuando la teoría y la práctica se separan, el contenido revolucionario pierde dirección y esto es precisamente lo que sucede, en general, en la intelectualidad burguesa, especializada y de salón, a menudo escondida detrás de discursos apasionantes, críticos y revolucionarios. Aprovechando aún la lucidez de Georg Lukács sobre este tema, demostramos que, privado de la relación dialéctica entre el sujeto, el objeto y la unidad teoría-práctica, el método dialéctico “deja de ser revolucionario”, pues la transformación de la realidad popular tiene centralidad en ese método que no es neutral y tiene así, un contenido político muy bien definido a favor de las clases populares.

Por eso, la “ciencia popular” (Fals Borda, 1981, 2006 [1980]; Bonilla *et al.*, 1972; Fals Borda; Mora Osejo, 2013) es esencial, ya que reúne sabiduría y tradición, empirismo y reflexión, cultura e ideología. Así, estamos en un grupo de investigación-acción (“Grupo de Estudios Territoriales” -GETERR), que también puede denominarse “Gruppo di Azione Locale” - GAL (De Rubertis; Belliggiano; Labianca, 2018) o incluso “Grupo de Investigación-Acción-Participativa” -GIAP (Saquet; Ramírez-Miranda, 2021).

Por lo tanto, en nuestra comprensión de la “ciencia popular” — detallada en el capítulo 5— es necesario enfrentar las relaciones sujeto-objeto, universidad-sociedad local, ciencia-conocimiento popular y teoría-práctica para intentar avanzar teórica, metodológica, empírica y políticamente. No es nada aconsejable, científica, social y políticamente, que la comprensión de la praxis se reduzca a un mero concepto, como una forma de contemplación, aunque sea interpretativa, de la realidad cotidiana. Mucho peor, nos parece, cuando la comprensión de la praxis se reduce a una mera nota a pie de página, golpeando subrepticamente tanto a la ciencia como a nuestro pueblo, a través de un discurso considerado crítico “moderno” o “posmoderno”.

La confrontación debe ocurrir en la teoría y la práctica, es decir, en la praxis territorial cotidiana, dentro y fuera de las universidades, en relación con la apropiación y el avance capitalista, incluso en nuestras escuelas. La confrontación solo es posible cuando se está en el lugar

donde las personas viven cada día (Nates-Cruz, Velásquez López y García Alonso, 2017), investigando y cooperando con ellas.

De ahí la importancia de la “conciencia de clase y de lugar”, como ya hemos argumentado y demostrado en Saquet (2017a, 2017b, 2018a, 2018b, 2019a, 2019b), en una praxis de inmersión, implicación y compromiso social, de cooperación y solidaridad, de resistencia, lucha y enfrentamiento contra el Estado burgués y los agentes del capital, así como de degradación y contaminación ambiental, precisamente a favor de la construcción de una sociedad más justa y ecológica. La resistencia debe tener un contenido, en la praxis territorial, de confrontación decolonial y contrahegemónica, fortaleciendo relaciones de solidaridad, cooperación y confianza, junto con procesos de conservación y preservación ambiental.

Como Kropotkin (2012 [1902]) consistentemente identificara y evidenciara, ni los poderes abrumadores del Estado ni la ciencia y la filosofía lograron eliminar el sentimiento de solidaridad presente en las mentes y los corazones de los seres humanos. Como demostramos en Saquet (2002 [1996], 2003 [2001], 2017b), este sentimiento y práctica de solidaridad todavía está presente en la mente y las acciones de muchas personas, en el campo y en la ciudad. De hecho, Santos (2010), entre otros, también confirma la centralidad de la solidaridad y el asociacionismo en el desarrollo regional, con vistas a lograr autonomía en la toma de decisiones, inclusión y movilización social.

Por ello, hemos trabajado intensamente para construir una concepción centrada en la cooperación con los sujetos de las clases populares (Dansero, 2008; Bignante *et al.*, 2015; Saquet, 2013, 2015 [2011], 2017b, 2019a, 2019b, 2021a, 2021b; Saquet *et al.*, 2012), que también puede denominarse “Método Estudio-Acción” (Fals Borda, 2012 [1997]). De esta manera, trabajamos en la interfaz investigación-acción-reflexión, empírico-teoría, universidad-sociedad local-territorio, ciencia-conocimiento popular.

Nuestra opción teórico-metodológica es fundamental, como también lo es nuestra opción política. Como consistentemente destacó Moura (2019), una posible ruptura paradigmática está directamente vinculada a nuestro posicionamiento político y las colaboraciones construidas con los pueblos indígenas y afrodescendientes, así como al giro decolonial, realizado en la teoría y en la práctica. Las clases sociales y las personas son categorías diferentes, pero no necesariamente están en

contradicción ni son excluyentes; conviven en el tiempo (transtemporalidades simultáneas) y según la escala considerada, pueden convivir en el espacio urbano y/o rural. Evidentemente, la opción por una metodología participativa también es fundamental, ya que estimula la capacidad de planificación cooperativa, de debate, de (in)formación colectiva, de autoorganización, de integración sociedad-escuela-asociaciones-sindicatos-ONG y la implicación comunitaria, a través de una geografía y afectivamente comunitaria y, por tanto, vecinal (GCV).

En la ciencia territorial popular y comunitaria (CTPC) aquí argumentada, se rechaza la deificación de autores famosos —como si fueran los únicos que piensan y reflexionan— y la continencia/obediencia a esquemas teóricos preconcebidos como si fueran autoexplicativos de complejidad social: es una ciencia diferente y contraria al colonialismo, al “modernismo” y al “postmodernismo”. De una “metodología del consenso”, pasamos a una “metodología de la contradicción”, con compromiso popular, respeto a la sociedad local, inserción social, intentando superar la dicotomía sujeto-objeto (Fals Borda, 2012 [1997]). La praxis significa inmersión social, vivencia ético-política, militancia contrahegemónica realizada con/desde/para el pueblo, en un movimiento continuo de resistencia, insurgencia, autogestión, desalienación y liberación (Utrilla-López, 2015; Saquet, 2019b, 2021a, 2021b, 2021c).

De esta manera, hemos insistido en la redefinición del desarrollo, entendido como implicación político-cultural, contribuyendo directamente a eliminar la implicación opresora, subordinante, colonizadora y dominante, desenmascarando, para implicarse nuevamente en un campo de cooperación y solidaridades, de compartir y sinergia, co-construyendo el propio involucramiento a través de la participación social, la movilización, la lucha, la resistencia y la confrontación territorial, es decir, identificando, comprendiendo, explicando y valorizando el patrimonio territorial a favor de las clases populares.

Somos, estamos y producimos patrimonio cada día, para nosotros y para los demás, por eso necesitamos visibilizarlos, cuidarlos, valorarlos, incentivarlos y conservarlos, contribuyendo directamente a la liberación de los sujetos, a través de acciones compartidas y procesos comunitarios, participativos y dialógicos, con autonomía de decisión y autogestión, superando la implicación y el ocultamiento colonizador y opresor.

En este sentido, nuestro trabajo escolar y diario es fundamental, y también por eso, agradecemos a todas las personas con quienes hemos conversado a lo largo de los años, en diferentes territorios, así como el apoyo financiero de PROAP/CAPES y del Posgrado en Sociedad, Cultura y Fronteras, de la Universidad Estadual del Oeste de Paraná, Campus Foz do Iguaçu.

CAPÍTULO

1

Marcos Aurelio Saquet

Traducción: Saúl Uribe Taborda / Holger Díaz Salazar

Colonización, colonialidad, descolonización, decolonialidad: la praxis territorial de liberación

Didácticamente parece imprescindible iniciar este texto con una diferenciación, aunque sea simple, entre colonización, colonialidad, descolonización y decolonialidad, teniendo como foco esclarecer nuestro “camino” hacia la praxis territorial de liberación llevada a cabo con nuestros pueblos. La *colonización* es violenta en su pluridimensionalidad cultural (religiosa, étnica, epistémica), (geo)política (ideológica, partidista, estatal, militar) y económica (industrial, financiera, extractiva, agrícola, comercial) y puede tener tremendos impactos sociales y ambientales. La colonización es violenta e implica la explotación del colonizado por el colono, transformado en espectador, receptor, por lo que el colonizado es aplastado, cosificado, dentro del “mundo colonial colonizado”. La masa colonizada es considerada, por la burguesía, como homogénea, indistinta en los planos técnico, político y cultural, como una masa “condenada” a la subordinación y la dependencia (Fanon, 2005 [1961]).

El colonizador, de esta manera mantiene privilegios en detrimento de otros, reproduciendo la desigualdad y la injusticia, en una situación de “superioridad” e “inferioridad”: muchos colonizados son cooptados, en plena colonización y asumen la ideología dominante y usurpadora. Los colonizados viven bajo contradicciones e inconsistencias, renunciando a sí mismos, pero a su favor. El propio colonizador —narrativamente— de la “izquierda” se une al colonizado de la “izquierda”, encubriéndolo y engañándolo, a través de mecanismos coloniales, la explotación “fabricante”, la “superioridad”, la “inferioridad”, la devaluación de las tradiciones locales, el racismo, la servidumbre y la indolen-

cia (Memmi, 1991 [1957]). Se expropia para apropiarse de territorios, cuerpos, aguas y bosques, mentes y sentimientos, culturas y naturalezas. La colonización de mentes y prácticas destruye instituciones, corrompe a los hombres, oprime, clasifica e inferioriza.

Esta subordinación y dependencia se dan, histórica y geográficamente, en el ámbito de la hegemonía de las clases dominantes, en la medida que ellas establecen su orden social y territorial, recreándose a través de una praxis diversa con mecanismos político-ideológicos, económicos y culturales. El grupo y “bloque” gobernante perpetúa sus intereses y privilegios, regulando y asfixiando a las fuerzas opuestas (Gramsci, 1992). “La miseria de los pueblos, la opresión nacional y la inhibición de la cultura son una y la misma cosa” (Fanon, 2005 [1961], p. 273). ¡Qué declaración tan actual!

El Estado “moderno” es controlado como un “organismo propio” de hegemonía, tanto a nivel nacional como internacional. Históricamente, actúa al servicio de intereses dominantes (Gramsci, 1975a [1929-1932], 1975b [1930-1933], 1975c [1932-1935]), a través de la opresión, la esclavitud, el “blanqueo”, la guerra, la división internacional del trabajo, conglomerados económicos globales, perpetuando un proceso íntimo de “modernidad”- “posmodernidad”-colonialidad.

La *colonialidad* se refiere a los mecanismos de clasificación de razas y dominación llevados a cabo “dentro” del capitalismo eurocéntrico, beneficiando a una minoría y mediando en la extracción y concentración de la riqueza (Ribeiro, 2015 [1995]; Quijano, 2000, 2007; Mignolo, 2003 [2000]; Walsh, 2014 [2008]; Maldonado-Torres, 2008; Grosfoguel, 2016 [2013], 2018). “La clasificación es fundamental para determinar la posibilidad de reclamar o disfrutar de los privilegios reconocidos en la civilización moderna” (Maldonado-Torres, 2019, p. 95).

La colonialidad es incluso más amplia que la colonización, ya que se perpetúa en el tiempo y el espacio, a través de diferentes mecanismos económicos, (geo)políticos, culturales y ambientales, preservando la dominación, la explotación, la subordinación, la dependencia, la alienación, la inferiorización, la concentración del capital y la centralización del poder, todos elementos y procesos indispensables para la reproducción continuada del modo de producción capitalista a nivel internacional. Así, la colonialidad está contenida en el movimiento de “modernidad/racionalidad” (Quijano, 2000, 2007; Mignolo, 2014

[2008]) y viceversa, es decir, la “modernidad” está también “dentro” de la colonialidad, como colonización, dominación, civilización y cristianización (Saquet, 2019a, 2019b).

Si hay “vientos” provenientes del Norte que denuncian el colonialismo, como el instigador análisis de Cerreti (1993), que destaca el eurocentrismo metropolitano aplicado a territorios muy diferentes, entre otros, también hay “vientos” del propio Sur que contribuyen a perpetuando procesos hegemónicos, que estamos llamando “colonialismo interno” (Stavenhagen, 1981 [1965]; Fanon, 2005 [1961]; Fals Borda, 2006 [1980]). Cuando las ciencias “modernas” y “posmodernas” son portadoras de la “verdad”, terminan contribuyendo a legitimar el “colonialismo intelectual” (Lander, 2015).

En general, se produce una especie de “reducción del nuevo mundo al viejo mundo”, insertando la experiencia de conquista y colonización en los “viejos marcos hegemónicos”, idealizando a América a través del “mito de la edad de oro” y la cultura europea (Quaini, 1977). De ahí que exista claramente, histórica y geográficamente, la inferiorización del otro, del colonizado y esclavizado, sin el reconocimiento de los diferentes como seres humanos cohabitantes.

Entonces, podemos pensar en dos niveles de colonialismo, interno y externo, que sucedieron y ocurren histórica y geográficamente, es decir, transtemporal y transterritorialmente, tal como entendemos estos procesos en Saquet (2020 [2007], 2015 [2011], 2019b): la colonialidad puede ocurrir en un mismo territorio y entre diferentes territorios, al mismo tiempo y entre diferentes tiempos.

Para asimilar la cultura del opresor y aventurarse en ella, el colonizado debía dar garantías. Entre otras cosas, tuvo que hacer suyas las formas de pensar de la burguesía colonial. (Fanon, 2005 [1961], p. 66)

Pero esta dominación Norte-Sur no es la única; hay dominación vertical capital-trabajo; o erótico-social masculino-femenino; o dominio ideológico-cultural (padres-hijos; estado o cultura dominante-cultura popular). (Dussel, 1997, p. 107)

En la “colonialidad del poder” capitalista global hay centralidad europea y control del mercado internacional que pasa por el dominio histórico (político, económico, intelectual y cultural) de las colonias en

América, África y Asia (Quijano, 2011), por lo tanto, históricamente, la “colonialidad del poder” se desdobra en la “colonialidad del saber” y la “colonialidad del ser” (Walsh, 2007, 2014 [2008]; Mignolo, 2003 [2000], 2014 [2008]; Maldonado-Torres, 2018).

Todo este proceso implicó, con el tiempo, una colonización de las perspectivas cognitivas, de las formas de producir u otorgar significado a la experiencia material o intersubjetiva, de lo imaginario, del universo de las relaciones intersubjetivas en el mundo, de la cultura. (Quijano, 2011, p. 108)

La *descolonización*, en cambio, se produce en un movimiento contradictorio y opuesto, de subversión y contrahegemonía. Se entiende, entonces, como un proceso encaminado a crear un “hombre nuevo” a través de la lucha de liberación: la descolonización implica la cualificación de la conciencia y de la vida de los hombres, el desorden del orden dominante, la humanización de otros que necesitan levantarse y permanecer en una lucha constante por dismantelar el “mundo colonial” (Fanon, 2005 [1961]).

Descolonizar significa romper con la dependencia y la subordinación, con las clasificaciones de gabinete, con el academicismo y el globalismo, con las dicotomías y generalizaciones forzadas, con el eurocentrismo y el universalismo, practicando la inmersión social y el compromiso teórico-práctico con nuestro pueblo más simple y humilde, vulnerable y oprimido. Esto significa escuchar, dialogar y luchar con y por ella, para lograr la mayor autonomía de decisión y bienestar social posible, sin empoderarse en las relaciones con los demás, preservando y conservando la naturaleza.

De este modo, la autoconciencia es esencial para el autorreconocimiento y la autoafirmación, para la emancipación y autonomía de los oprimidos y, para ello, es vital atacar y derrotar al colonizador y a la colonización (Memmi, 1991 [1957]). Poder popular, autorreconocimiento y participación social se fusionan, están juntos, como base para una transformación más radical, subversiva, justa y liberadora (Utrilla-López, 2016).

Libertad para plantar y comer, trabajar y descansar, transformar y apropiarse de los resultados del trabajo, cantar y bailar, caminar y enseñar, aprender y vivir, sentirse seguro y estar sano, pensar y producir conocimientos, sonidos y colores según a cada territorio y a su gente.

Entonces los “condenados” pueden resurgir, en un movimiento continuo de lucha por la liberación de ellos mismos y de los demás, tratando de superar efectivamente los límites económicos, políticos y culturales (Fanon, 2005 [1961]).

La descolonización, de esta manera, está estrechamente relacionada con la *contrahegemonía popular y pluridimensional, construida para y por el pueblo*, en el campo y la ciudad, en un movimiento continuo de lucha contra el orden político-económico-cultural-ambiental dominante, sin privilegios y sin tantas jerarquías, sin injusticia y corrupción, en una praxis dialógica y participativa, solidaria y cooperativa, emancipadora y ecológica.

Existe, entonces, un movimiento actualmente denominado “descolonialidad”, como respuesta ética, social, política y epistémica de los movimientos indígenas y afrodescendientes, basada en “otro pensamiento” y una “otra” praxis (Walsh, 2014 [2008]). Es un complejo que va más allá de la descolonización, condicionando urgentemente la constitución de pensar de otra manera y actuar de otra manera, con un “pensamiento decolonial” (Mignolo, 2003 [2000], 2014 [2008]).

La “descolonialidad” corresponde a una lucha contra la colonialidad y sus impactos materiales, epistémicos y simbólicos, como la naturalización del exterminio, la dominación, la subordinación, la expropiación de tierras, la muerte, la tortura, la violación, la colonización del pensamiento, etc. (Maldonado-Torres, 2018). Por lo tanto, la descolonización y la decolonialidad necesitan suceder en un proceso de contestaciones a favor de un cambio radical en la hegemonía y la colonialidad, en la mentalidad de las personas, para que sea, de hecho, una “conciencia decolonial” (Maldonado-Torres, 2008).

Todo esto implica, inicialmente, una comprensión territorial histórico-crítica, relacional/reticular, pluridimensional y proposicional producida *en y para América Latina*, co-construida participativa y dialógicamente en esta tierra conquistada a hierro y fuego, basada en un largo proceso de esclavitud, extorsión, inferiorización, expropiación, opresión, asesinato, en definitiva, de colonización y colonialidad directamente relacionadas con la modernidad europea y otros centros hegemónicos, como Estados Unidos de América.

La conquista y explotación de América Latina integran, a través de diferentes mecanismos y estrategias, el desarrollismo del capitalismo

global, en el que históricamente, “nuestra riqueza genera nuestra pobreza”, alimentando la “prosperidad de los demás” (Galeano, 2019 [1978]) a través de opresión, expropiación y expoliación. La conquista y colonización de América Latina se financió con recursos públicos y privados (comerciantes y banqueros), así como de la iglesia católica, para buscar, extraer y vender la tan ansiada plata, casi agotada en Europa, para financiar los gastos imperiales (portugueses y españoles) con las guerras, sus acreedores exteriores y sus importaciones.

Las colonias españolas y portuguesas en América fueron áreas de exploración, grandes “proveedoras” de materias primas que abastecían el mercado internacional a través de la intermediación de colonizadores/comerciantes/exploradores españoles y portugueses, impulsando el desarrollo industrial de Europa Occidental (Stavenhagen, 1981 [1965]). Esa interdependencia, Europa-América Latina, se forjó en el movimiento de expansión territorial del modo de producción capitalista —en su fase mercantilista—, debido a la disrupción de las principales rutas utilizadas hasta el siglo XIV, entre el Mediterráneo y Oriente, por musulmanes.

Con el descubrimiento y apropiación de minas de oro y plata por parte de los españoles, a partir del siglo XVI, en México, Perú y Bolivia, se produjo la expansión del capitalismo mercantil y exploratorio de los “recursos naturales” y, al mismo tiempo, la intensificación de la de los conflictos geopolíticos en América Latina. De hecho, la observación de los fenómenos ambientales, ya sea durante los viajes transoceánicos (movimientos de agua y vientos) o en el continente del “nuevo mundo” (lluvias, temperaturas, cobertura vegetal), fue fundamental para el nacimiento de la ciencia geográfica (Quaini, 1977). Sin embargo, la información recopilada en intensas expediciones llevadas a cabo en América Latina, acompañada de informes detallados, también fue central en el marco empírico que guió las incursiones exploratorias, extractivas y mercantiles. Cristóbal Colón y Alejandro von Humboldt pueden ser considerados, en palabras de Quaini (1977), “investigadores-exploradores”.

La llegada de los españoles al Golfo de México, por ejemplo, se produjo ya en 1519: las llamadas “carnes blancas” fueron inicialmente recibidas con amabilidad, como si fueran dioses venidos de Oriente, pero pronto se volvieron muy feroces debido a los tesoros encontrados, especialmente el oro. Según los informantes de Sahagún y el Códice

Florentino (citado en *Visión de los vandos 2018* [1959]), los españoles armados con equipos aún desconocidos por los indígenas, sedientos y “hambrientos como cerdos” del oro, quemaron los templos y muchos indígenas —una parte se suicidó para evitar ser torturados—. Los indígenas fueron sometidos a las más brutales formas de opresión y explotación por parte de los conquistadores (Stavenhagen, 1981 [1965]), quienes se impusieron de forma violenta, feroz, delirante, influyendo en la conciencia de los colonizados e impactando el territorio (Fanon, 1974). Los indígenas eran considerados, en el siglo XVI, salvajes y no humanos, por lo que fueron conquistados espiritualmente, mediante la universalización del cristianismo, sin reconocer otras espiritualidades (Chamorro, 1998).

Europa occidental no tenía grandes depósitos de oro y plata que pudieran extraerse fácilmente, [...] no tenía suficientes metales preciosos para que su economía funcionara eficazmente. Occidente sufrió un problema crónico de balanza de pagos hasta cierto momento del siglo XVI. (Crosby, 1999, p. 78)

Parte de la moneda europea fluyó, a través de los puertos del Mediterráneo, hacia Oriente, en el comercio vigente hasta entonces, extendido hacia las Indias. De ahí las inversiones realizadas en técnicas, tecnologías y conocimientos que condicionaron directamente las grandes navegaciones de los siglos XV-XVI hasta la conquista y exploración de América Latina.

La economía colonial latinoamericana aprovechó la gran concentración de mano de obra esclavizada utilizada en la explotación del oro y la plata que nutrió al capitalismo europeo (especialmente empresas y bancos), especialmente en Inglaterra, Francia y Países Bajos. “A cambio de algunas ventajas para sus vinos en el mercado inglés, Portugal abrió su propio mercado y el de sus colonias a los fabricantes británicos” (Galeano, 2019 [1978], p. 83). Grandes sumas también ganaron los comerciantes europeos gracias a la esclavitud africana (incluido el transporte marítimo), que no estaban ni en África ni en América, invirtiendo por tanto en fábricas, ferrocarriles y bancos, especialmente en Inglaterra (Galeano, 2019 [1978]).

El azúcar procedente de los trópicos latinoamericanos dio un gran impulso a la acumulación de capital para el desarrollo industrial de Inglaterra,

Francia, Holanda y también Estados Unidos, al mismo tiempo que paralizó la economía del Nordeste brasileño y de las islas del Caribe, y selló la ruina histórica de África. (Galeano, 2019 [1978], p. 111, énfasis en el original)

Así, como Fanon (2005 [1961]) argumentó muy clara y coherentemente, el colonialismo se había perpetuado históricamente en el “mundo colonial”, a través del hambre, la opresión, la animalización (precisamente lo contrario de lo que se defendía), la dominación económica, el analfabetismo y la intelectualidad colonizada, convirtiéndose, de diferentes maneras, en parte de la burguesía colonialista, enmascarándose y siendo enmascarada con representaciones y otras prácticas blancas. “El hombre es la única criatura que se niega a ser lo que es” (Camus, 2019 [1951], p. 23).

Por eso hay quien identifique y entienda, también muy acertadamente, como Fals Borda (1979 [1968]), la institución de la independencia político-administrativa, en América Latina, como “revoluciones inconclusas”, precisamente por la perpetuación de la dependencia, porque no hubo, en el período poscolonial, la ruptura del tejido social dominante, reproduciendo el *ethos* colonial aristocrático. “La antigua estructura de valores y el sentido ritual de la sociedad colonial no fueron seriamente afectados” (Fals Borda, 1979 [1968], p. 40). En general, se reproduce la “dialéctica dominante de lo mismo”, que “asesina al otro”, sin embargo, aún con toda su gravedad, ha pasado desapercibida en la filosofía “moderna”, situando a los hombres y a las culturas dentro de sus propias fronteras (Dussel, 1980).

El otro está en la parte “inferior” de la relación, por lo tanto, puede ser aplastado, enterrado, civilizado, invisibilizado, asesinado, esclavizado, oprimido violentamente en diferentes ámbitos de la vida cotidiana, reproduciendo lo que Fanon (2009 [1952]) reconocerá como la miseria de la filosofía inherente al “mundo colonial civilizador”. Ese proceso, en su fase más reciente, puede denominarse desarrollista, implementado como uno de los mecanismos de expansión imperialista durante un largo período de tiempo, pero, sobre todo, desde la Segunda Guerra Mundial, un movimiento internacional liderado por Estados Unidos de América: el hombre es un “capital humano”, generador de ingresos, racional, resultado del capitalismo (Frigotto, 1984).

En general, desde principios del siglo XVI, en América Latina, ha habido impactos de la mercantilización de la vida: cambio climático,

pérdida de biodiversidad, deforestación, contaminación del agua, desigualdades sociales y económicas, ataques a la democracia, expansión de los sistemas de monocultivos, etc. (Lander, 2016).

A partir de los años 2000, se materializa lo que se puede llamar “neodesarrollismo”, profundizando el modelo extractivista colonial (Lang, 2016; Svampa, 2016), actualmente denominado “neoextractivismo” (Acosta, 2016 [2012]; Gudynas, 2016): depredador, agrario-exportador y ligado a la globalización económica. El (neo)extractivismo se forjó con la conquista europea de América Latina —por lo tanto, tiene raíces coloniales—, como mecanismo de saqueo y apropiación “colonial y neocolonial”, proceso y fenómeno reproducido más recientemente en medio de la globalización (Acosta, 2016 [2012]). El “neocolonialismo” identificado, reconocido y explicado de manera muy coherente por Fanon (2005 [1961]), perpetuándose también a través y dentro del Estado colonialista.

Así, hay una “praxis de dominación” histórica y geográficamente continua que se desarrolla bajo una filosofía y práctica de represión, como estrategia imperial (Dussel, 1980), conservadora y expropiatoria (Dussel, 1986). Está directamente vinculada a la expansión dominante y mercantilista de Portugal y España, a partir de 1492 (Dussel, 1997), como ya se mencionó, (in)materializada a través de prácticas económicas, (geo)políticas, culturales y ambientales.

Académica, científica e ideológicamente se produce la alienación de la clase trabajadora, de la que formamos parte como docentes e investigadores. Como intelectuales académicos y reflexivos, muchas veces terminamos reproduciendo la “vieja” separación entre trabajo manual e intelectual, entre teoría y práctica, entre ciencia y conocimiento popular, contribuyendo a favorecer la continuidad de la dominación social, profundizando el abismo entre filosofía y filosofía popular, entre ciencia y conocimientos populares.

El colonialista enfatiza las cosas que lo mantienen separado en lugar de enfatizar lo que puede contribuir a la fundación de una comunidad conjunta. En estas diferencias se degrada al colonizado y se justifica que el colonialista rechace a los súbditos. (Memmi, 1991 [1957], p. 6)

La separación entre trabajo intelectual y trabajo manual crea un abismo entre teoría y práctica, provocando el exilio de la teoría fuera de la práctica y estableciendo formas de actividad de las que necesariamente había que

desterrar la teoría. [...] La conciencia divorciada de la práctica marca la *alienación* en el hombre. (Konder, 2009 [1965], p. 65, énfasis en el original)

Este proceso requiere, por tanto, una opción teórico-metodológica y una postura político-ideológica muy clara y firme a favor de la descolonización de nuestras mentes y prácticas, nuestros conocimientos y métodos, nuestras técnicas y tecnologías, nuestras disciplinas y enseñanzas. Requiere subversión, como resultado de tomar conciencia de nuestra condición de vida, opresión y dependencia, en un amplio movimiento de cambio social, económico, cultural y político, llevado a cabo por la “antiélite” (intelectuales, estudiantes, trabajadores, etc.) (Fals Borda, 1979 [1968]): “El hacer y deshacer el territorio es, ante todo, un proceso que tiene lugar en la mente de las personas y en las representaciones y mediaciones colectivas que le otorgan” (Rullani, 2005, p.120).

“Las revoluciones se hacen [...] mediante la alianza de los más oprimidos con aquellos que son más conscientes de su propia alienación y la de los demás” (Gorz, 2005, p. 71). Los oprimidos también necesitan, en la práctica, construir conciencia, convivir, resistir, luchar y, por supuesto, (in)formarse. Los oprimidos participarán en la lucha cuando sepan quiénes son los opresores, cómo actúan, sus estrategias y objetivos, sus asedios y narrativas (Freire, 2011 [1974]). De esta manera podrán comprender y participar activa y conscientemente en la construcción de su presente-futuro, como sujetos históricos que, de hecho, son contrarios a las narrativas opresivas de la “modernidad” y la “posmodernidad” —ambas llevadas a cabo por discursos y prácticas coloniales—.

Allí el conocimiento-saber es fundamental, como conciencia de clase y de lugar, integrando, (in)materialmente, conocimientos teórico-metodológicos, político-ideológicos y las más diversas prácticas cotidianas, en una “praxis territorial popular decolonial y contrahegemónica” (Saquet, 2017b, 2018a, 2019b, 2021a, 2021b, 2021c). Para producir otro modo de existencia es necesario construir otro territorio, con otra historia, reproduciéndose anclada en nuestras propias culturas y ecosistemas, con sus singularidades, con sus propios y auténticos horizontes culturales (Dussel, 2018). El autogobierno, para los pueblos, toma forma efectiva cuando estos sujetos cuentan con “cuerpos políticos”, en movimientos sociales autoorganizados, muy diferente a lo que ocurre en las democracias representativas (Esteva, 2016).

De esta manera, hay también una “praxis de liberación” que es subversiva del orden dominante, ya sea de clase, de nación, de género, pedagógico y cultural; ocurre bajo una “filosofía de liberación y praxis” (Dussel, 1980), para el pueblo que clama por justicia y respeto, por subversión y vida (Dussel, 1986) en una lucha contra la miseria, la explotación y la injusticia (Dussel, 1997).

Esta praxis es nuestro objeto de estudio y acción, en un movimiento más amplio hacia la construcción de una ciencia popular y territorial basada en el método de Investigación-Acción-Participativa (IAP) y “una concepción territorial relacional/reticular, transtemporal y multidimensional/(in)material, comenzando y avanzando hacia la mejora de las prácticas de cooperación y solidaridad”, como se evidencia en Saquet (2019a, 2019b, 2021a) y se detalla en el capítulo 8.

El hecho es que la praxis determina nuestras reflexiones y acciones, conflictos y colaboraciones, incluida la filosofía que puede sustanciarse como mediación para la liberación, en un movimiento de clase anti hegemónico a favor de los oprimidos, que lucha contra los imperios (Dussel, 1980). Esto requiere reflexión-acción/cooperación políticamente asumida con la gente, trabajando para y con ella. La acción debe ser necesariamente educativa, procedimental, dialógica, reflexiva, participativa, en definitiva, una praxis de reciprocidad comunicativa y liberación (Freire, 2018 [1968]) (figura 1). Esta acción-reflexión es una condición para la liberación popular, más específicamente desde el momento en que los subordinados se dan cuenta de que son poderosos cuando están (des)informados y políticamente movilizadas (Almeida, 2005).

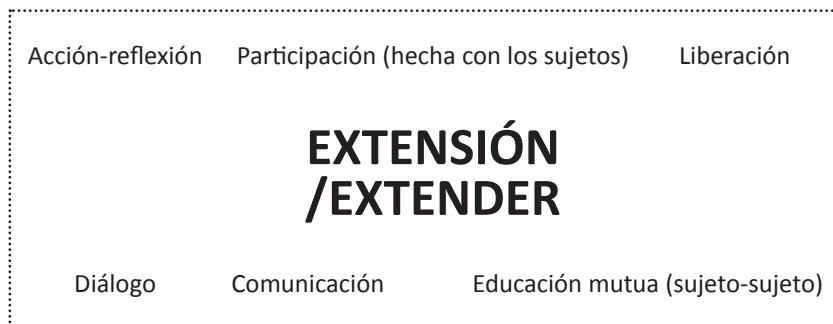
La liberación sólo puede ocurrir cuando enfrentamos, con (un) coraje y perseverancia, consciente y organizadamente, a la intelectualidad burguesa y dogmatizadora, universalizadora y opresiva, perseguidora y manipuladora, sin temor a las amenazas, al control financiero y a su dictadura. La praxis, entonces, es de insurgencia popular, dialógica y reflejada, contraria también al movimiento de acumulación de capital, al Estado burgués y a la degradación de nuestra naturaleza (orgánica e inorgánica).

La “filosofía de la praxis” (Gramsci, 1975c [1932-1935]; Vásquez, 1990 [1977]) presupone, por tanto, un proceso construido en una dialógica entre “cultura popular y alta cultura”: “Es una filosofía que es también una política” y una política que es también una filosofía” (Gramsci, 1975c [1932-1935], p. 1860). Por tanto, la “filosofía de la praxis” se hace

efectiva como una “filosofía popular” presente en un determinado momento y en un determinado espacio, sintetizada durante las diferentes actividades de la vida cotidiana, en el advenimiento de la participación social y el diálogo, la práctica con la reflexión y esta con la práctica (Gramsci, 1975b [1930-1933]).

Figura 1

Representación de la comprensión de extensión como comunicación en Paulo Freire



Nota. Elaboración: Marcos Saquet, julio de 2019. Fuente: Freire (2018 [1968]).

Por lo tanto, creemos que la comunidad es el nivel social y territorial más adecuado para trabajar con la gente en esta perspectiva de investigación-acción/cooperación decolonial. Es dentro de la comunidad donde todavía hay solidaridad y compartir, caridad y cooperación, sinergia y respeto, “seres cercanos a los cercanos”, viviendo su yo y nuestro nosotros con los demás en una efectiva “praxis comunitaria” (Dussel, 1986).). “La vida comunitaria en sí misma es un ejemplo de estos ejercicios de democracia” (Acosta, 2016 [2012], p. 147).

Por supuesto, en las relaciones comunitarias que todavía existen en el campo y en la ciudad, en las zonas urbanas y rurales, muchas decisiones se toman a nivel de barrio, de asociaciones de trabajadores urbanos o rurales, de ONG, de sindicatos de trabajadores (también urbanos o rurales); en estas relaciones hay reciprocidad, como la ayuda mutua para ir al médico, cosechar, plantar, alimentar, organizar fiestas, construir pabellones e iglesias, etc. “El territorio es *cultura* y organización, práctica social y conocimientos compartidos, que se acumulan en el lu-

gar y en las relaciones allí consolidadas” (Rullani, 2005, p. 152, énfasis en el original).

En resumen, esto significa que podemos hablar (sobre) y crear una “geografía comunitaria” (GC), en la que la construcción del conocimiento se produce de manera dialógica, en la interfaz entre escuela (en cualquier nivel)-sociedad local-territorio, en la universidad y en las calles, a través de, por ejemplo, la cartografía social (y muchas otras técnicas participativas): se crean así espacios de diálogo donde, a través de la participación social, se producen conocimientos y soluciones conjuntas (Diez Tetamanti, 2014). Estos espacios de diálogo son también, evidentemente, de convivencia llevada a cabo en el lugar, entre diferentes sujetos que se comunican con miras a proyectar y construir un futuro común.

Así construimos, en el “Projeto Vida na Roça”, espacios de diálogo en el centro comunitario de la ciudad de Jacutinga (Francisco Beltrão), en las “líneas” (principales caminos rurales, con más habitantes), en ASSESOAR y en la Universidad; en el “Proyecto Vida en el Barrio”, en la iglesia y la escuela del barrio São Francisco (Francisco Beltrão), en algunas calles, en la universidad y en el Sindicato de Trabajadores en Comercio; en el “Proyecto Agricultura Familiar y Agroecología”, creamos espacios de diálogo en la universidad, en CAPA-Verê y en los municipios de Itapejara d’Oeste, Salto do Lontra y Verê.

En el sentido más amplio, la geografía comunitaria puede ser el método de estudio geográfico que incluye conceptos, observaciones, valores, memorias, proyectos y grafías que provienen de la comunidad [...]. (Diez Tetamanti, 2014, p. 40)

Esa geografía se fundamenta en los sujetos locales y para ellos, en el anclaje territorial, en la construcción de relaciones de confianza y solidaridad, en la proximidad geográfica, política, cultural y ambiental, en definitiva, en la *coproducción de conocimientos* que, para nosotros, es mucho más apropiado y poderoso para las clases populares que el “diálogo de saberes” y la “traducción” insistentemente defendidos por Boaventura de Sousa Santos.

A nuestro entender, no se trata de “agregar” y “traducir” conocimientos, con nuestros mediadores cognitivos e intenciones académicas y políticas, sino de coproducir conocimientos, como lo hicimos en Saquet y Duarte (1996), Saquet *et al.* (2005), en Saquet *et al.* (2010) y

en Flávio *et al.* (2016). Se trata de la *convivencia* y unidad de diferentes saberes, sabores y colores, entre tradición e innovación, de diálogo y convivencia con los participantes de cada proyecto de investigación-acción participativa realizado.

En nuestros proyectos de investigación-acción participativa, la participación social ha sido fundamental en la teoría y en la práctica, por tanto, con significados (in)materiales, 1) de proximidad e identidad —cultural, política, ambiental y económica—, sin desconocer las disputas, conflictos, contradicciones y poderes que es necesario redimensionar hacia una sociedad más simétrica, resistiendo a la racionalización del capital; 2) (in)formación político-cultural-ecológica, dialógica y orientada a lograr la autonomía en la toma de decisiones: participamos discutiendo y cooperando, enseñando y aprendiendo; cooperamos debatiendo y participando, aprendiendo y enseñando, educándonos para vivir de la mejor manera posible en cada territorio; 3) de praxis de investigación-formación-acción, de cooperación y solidaridad, para satisfacer algunas de las necesidades más graves y urgentes de las personas con las que trabajamos en cada proyecto (Saquet, 2015 [2011], 2013, 2014, 2017b, 2018a, 2019c, 2019b, 2019a, 2021c).

La solidaridad, por lo tanto, necesita asumir, en la vida cotidiana, un sentido voluntario, práctico-crítico y orientado a la emancipación humana (Oliveira; Machado, 2014), para superar situaciones límite a través de la organización colectiva, la participación social, el aprendizaje y las colaboraciones (Zart, 2014).

Las conversaciones serias con compañeros de estudios, buscadores de la verdad como él, elevarán y afinarán su espíritu [...], le darán firmeza y sagacidad, enriquecerán hasta el infinito el libro de su cerebro y le enseñarán a manejarlo con perfecta soltura. (Reclus, 2015 [1905], p. 91)

En este ámbito territorial de la comunidad, una de las iniciativas históricamente establecidas es la ayuda mutua, como tendencia humana reproducida en diferentes condiciones sociales y naturales, especialmente entre campesinos y artesanos, pero también en las ciudades (Kropotkin, 2012 [1902]; Saquet, 2017b, 2019b).

Entendemos que la vida comunitaria es un poder instalado que necesariamente necesita ser reconocido, identificado, representado, comprendido, explicado y, por tanto, valorado en favor de la propia co-

munidad. Se trata de matizar valores cotidianos, como la ayuda mutua. Esto no significa, obviamente, que el Estado sea prescindible, al contrario, necesita actuar de manera mucho más sistemática y contundente con políticas públicas específicas y populares para subsidiar cuantitativa y cualitativamente la creación de huertos comunitarios en las ciudades, el cultivo de arroz, frijoles, patatas, carnes, frutas y verduras, etc. para el consumo diario en diferentes territorios, para financiar proyectos creativos e innovadores vinculados a los conocimientos reproducidos entre familias rurales y urbanas para la producción artesanal de alimentos y utensilios para el hogar, valorando y potenciando conocimientos y técnicas populares entre los propios pueblos.

Quizás el hecho de que el Estado esté constituido (por) y constituyente de las relaciones sociales capitalistas y burguesas, activado por la clase dominante para satisfacer sus intereses (Ramírez Miranda, 2011), sirva como aprendizaje y motivación, cada vez más, para luchar a favor de su democratización y liberación de la burla de la corrupción, la opresión, la manipulación, la dominación, etc. Sabiendo que la democracia es dinámica y está formada por un conjunto de reglas y procedimientos para la toma de decisiones, además de inspirada en la libertad como autonomía para la toma de decisiones (Bobbio, 2018 [1984]), tal vez no sea posible (re)construirla popularmente “desde abajo” (horizontalmente) sin corrupción, falsas representaciones, manipulaciones, coerción y opresión, sin colonización y colonialidad.

CAPÍTULO

2

Marcos Aurelio Saquet

Traducción: Saúl Uribe Taborda / Holger Díaz Salazar

Reflexiones sobre la colonialidad en/de la “modernidad” y la “posmodernidad” y el intelectual burgués

Esta reflexión es parte de nuestro esfuerzo por comprender mejor los efectos nocivos de la “modernidad” en nuestra vida cotidiana, a medida que la “modernidad” se perpetúa, a lo largo de los siglos, a través de diferentes mecanismos de sometimiento, opresión y dependencia (Quijano, 1992), contenidos en el alcance de la “colonialidad”, que, a su vez, está contenida dentro de la “modernidad” (Quijano, 2000; Mignolo, 2014 [2008]; Saquet, 2019a, 2019b), como ya hemos mencionado.

En este aspecto, confirmamos a Mignolo (2003 [2000]), al afirmar que la “modernidad” tiene un “horizonte colonial” construido desde los siglos XV-XVI, ya evidenciado en páginas anteriores, a través del cual se impidió a indígenas y africanos pensar y seguir viviendo a su manera, imponiendo la “modernidad” europea sobre la base de la fuerza, la racionalidad y la religiosidad predominantes en España y Portugal. En este “horizonte colonial” de la “modernidad” occidental hay división de poblaciones y grupos sociales, exterminio, esclavitud, colonización, eurocentrismo, inferiorización y clasificación, de las más diversas (Cecceña, 2006; Quijano, 2006; Maldonado-Torres, 2019). “Modernidad” y colonialidad son procesos que van de la mano, aunque muchas veces se cree que hay una revolución creadora de un mundo nuevo (Camus, 2019 [1951]).

La “modernidad” está directamente vinculada a la subalternización del otro —de culturas distintas a la europea—, llevada a cabo por diferentes mecanismos sociales y territoriales (Walsh, 2007), sirviendo de mediación para la perpetuación de la dominación, la colonización

y la colonialidad, actualmente caracterizadas como “euronorteamericanismo” (Fals Borda, 2012 [1997], 2012 [1981], 2012 [2003]). “La vergüenza y la inhumanidad del hombre blanco es haberlo matado en alguna parte. Y, aún hoy, organizar racionalmente esta deshumanización” (Fanon, 2009 [1952], p. 190).

La “modernidad” tiene un horizonte brutal y restrictivo, además de dicotómico, entre sociedad y naturaleza, conocimiento y práctica, destruyendo la tradición (Raffestin; Bresso, 1982). La “posmodernidad”, como “clímax de la modernidad”, en general, no incorpora al “otro sujeto”, que permanece subalterno en una “colonialidad global” (Palermo, 2015).

Este “horizonte colonial” y la “modernidad” subordinante también están contenidos en la “posmodernidad” (Mignolo, 2003 [2000]; Walsh, 2007; Dussel, 2018; Ballestrin, 2013; Saquet, 2021b). La “modernidad” tiene un horizonte arbitrario, autoritario, tecnológico y científico, en el que la sociedad burguesa es la que más se beneficia de lo que entonces se entiende como progreso (Camus, 2019 [1951]).

Esto hace que la cuestión de la “posmodernidad” sea un proceso muy relevante, ya que no está desligada de la “modernidad”: una está contenida en la otra, como muy bien afirma Dussel (2018). En general, los “modernos” y “posmodernos” contribuyen, dentro y fuera de la universidad a reproducir los “horizontes coloniales” de la “modernidad” explotadora, globalizante, universalizante y academicista.

Muchos aspectos nos llevan a creer que la “posmodernidad” solo es posible ligada a la “modernidad” —con todos sus atributos pluridimensionales—, como afirma Dussel (2018), al entender la “modernidad” como un proceso histórico que no puede ser imitado y reproducido en otras culturas fuera de Europa. Un fenómeno y un proceso extremadamente poderoso como este, no se limita a un territorio, como ya ha sido muy bien demostrado y explicado, sino que sus imperativos e impactos dañinos y crueles, también son muy perceptibles y comprensibles. “La condición colonial no puede cambiarse, excepto eliminando la relación colonial [...]. La rebelión es la única salida a la situación colonial, y los colonizados se dan cuenta de ello tarde o temprano” (Memmi, 1991 [1957], p. 14).

Sabemos que existen diferentes “cortes” temporales para entender la larga duración de la “modernidad”, a veces desde los siglos XV-XVI, a veces desde los siglos XII-XIII y, también, desde el mundo griego y

judío. Nos parece bastante relevante social y científicamente, además de razonable, pensar que la filosofía griega contiene las bases de la filosofía y la ciencia del llamado renacimiento europeo (Feyerabend, 2010 [1987]). Así, la ciencia “moderna” del mencionado renacimiento contiene a la filosofía griega, evidentemente, en su parcialidad: de hecho, hay quienes afirman que Epicuro “resucitó” en el Renacimiento y la Ilustración europeos, como una de las bases del materialismo anglo-francés y alemán, influyendo diferentes pensadores (Foster, 2011 [2000]).

La filosofía greco-judía está directamente relacionada con el cristianismo, o mejor dicho, con la cultura semítica y el helenismo, en palabras de Dussel (1995 [1979]), cultura y filosofía generadas a partir de la expansión indoeuropea y semítico-árabe, con confrontaciones y convivencias, que forman parte de un largo proceso, que tiene como uno de sus resultados, la cristianización del Imperio Romano y, en consecuencia, de la Península Ibérica. “El cristianismo se vio obligado, para extenderse al mundo mediterráneo, a helenizarse, y su doctrina, al mismo tiempo, se flexibilizó” (Camus, 2019 [1951], p. 249).

Las filosofías clásicas helenístico-romanas, salvo algunas excepciones, estaban de hecho vinculadas a los intereses de las clases dominantes esclavistas y justificaban su dominación desde el horizonte de su propio ser. (Dussel, 1980, p. 12)

Esta filosofía greco-judía está también en la base de la ciencia del llamado Renacimiento europeo, con importante influencia de Aristóteles, Heródoto, Platón, Sócrates, etc. (Dussel, 1995 [1979]; Fossier, 2018).

Los cristianos fueron los primeros en considerar la vida humana y la secuencia de los acontecimientos como una historia que se desarrolla desde un origen hacia un fin, en el transcurso del cual el hombre gana su salvación o merece su castigo. (Camus, 2019 [1951], p. 249)

El primitivo movimiento judeocristiano comienza hacia los años 60 d.C., hasta alrededor del 120 d.C., un movimiento apocalíptico y de liberación, hecho helénico, a la “vía griega”, hasta el siglo VI, pero sin desconocer la historia de los judeocristianos, que influyen la cultura romana. Las “grandes culturas”, como la de Mesopotamia (4000 a.C.) y Egipto (3000 a.C.), entre las que estuvo (y está) Israel, junto con la India (2500 a.C.) y China (1500 a.C.), tuvieron impactos diversos e intensos

sobre la reproducción de la cultura. En América, los incas, mayas y aztecas florecieron entre el 300 y el 900 d.C., cada uno también con su singularidad y producciones culturales. En general, son pueblos que se suceden y conviven históricamente, desde los conflictos indoeuropeos y semíticos (Dussel, 1972).

Los indoeuropeos habitaron alrededor del 4000 a.C., al norte del mar Negro y del mar Caspio y tuvieron gran movilidad espacial (principalmente en el último 2000 a.C.), al igual que los celtas, los itálicos, los persas, los alemanes, entre otros pueblos. Todos, de alguna manera, dieron centralidad al cuerpo, en una “antropología dualista”, relacionada también con una dualidad moral, con una concepción a-histórica que separaba el cuerpo divino (eterno) y el terrenal (pasajero). En general, se apreciaba la contemplación, un concepto que no se limitaba a la religión y permeaba la filosofía y la cosmovisión.

Sin embargo, según Dussel (1972), este pensamiento era diferente entre los semitas, originarios del desierto de Arabia, como los acadios, los fenicios, los babilonios y los hebreos. Por tanto, el cristianismo tiene su origen en la cosmovisión semítica, que tiene gran influencia en Occidente. Para los semitas, el hombre tiene una unidad entre la totalidad de la carne y la totalidad del espíritu/vida. Los hebreos también desarrollaron una moral de la liberación, por lo que el cuerpo humano es una posibilidad de libertad como totalidad humana, contemplando lo divino, siendo parte del linaje de Abraham y persistiendo en el movimiento de liberación comprometido con la historia de su pueblo (porque esta es la reproducción del Antiguo Testamento en el Nuevo Testamento, por ejemplo). Existe un fuerte anclaje cultural y político, no necesariamente territorial, ligado a la vida comunitaria y comprometido con los pobres, resultante de una “conciencia histórica” reconstruida y revalorizada secularmente, fuertemente utilizada en la “evangelización en el imperio romano” (desde el Sínodo de Jerusalén, realizada en el 49 o 50 d.C.) (Dussel, 1972).

En este proceso de occidentalización-semitización-evangelización, varios factores contribuyeron a la división ciencia-religión-conocimiento popular, como el crecimiento urbano y mercantil (mercados regionales, especialmente mercados callejeros) en la Edad Media europea, principalmente entre los siglos XII y XIII, junto con actividades vinculadas a escribas, militares, banqueros, comerciantes, administradores señoriales, etc. (Fossier, 2018). La ciudad se fue transformando,

volviéndose más compleja, reuniendo actividades administrativas, políticas, militares, religiosas e intelectuales, así como un lugar para la propiedad privada (Lefebvre, 1991 [1968]).

De hecho, al referirse al renacimiento europeo, Nietzsche afirma — aunque reconoce la fuerza de la reforma religiosa— que, en esa fase, hubo un “espléndido despertar de la manera noble” de valorar la moral. “Ah, la razón, la seriedad, el control de los afectos, toda esa cosa oscura que se llama reflexión, todos esos privilegios y adornos del hombre: ¡como fue alto su precio! ¡Cuánta sangre y horror hay en el fondo de todas las cosas buenas!” (Nietzsche, 1988 [1887], P. 63, énfasis en el original).

Salvo la exageración nietzscheana, que parece común en sus obras, de que “todo lo bueno” está relacionado con la sangre y el horror, parece que la hegemonía de la razón tuvo efectos nocivos para muchas personas, especialmente para las personas consideradas “inferiores” y por lo tanto, sujeto a ser esclavizado y colonizado. En la ciencia “moderna”, el conocimiento y la acción válidos tienen, históricamente, un contenido político y teórico alejado de la práctica social, desconsiderándose normalmente la vida cotidiana y el lugar en la formación educativa y cultural (Duarte, 1996).

Así, la “modernidad”, la “colonialidad”, la “racionalidad” y la “posmodernidad” necesitan pasar por un amplio proceso de descolonización teórico-práctica (metodológica y político-cultural) llevado a cabo en una praxis territorial contrahegemónica (seguridad alimentaria, cultura artesanal, agroecología, agroforestería, pesca artesanal, resistencia indígena, cosmologías, etc.), estudiando para y con nuestro pueblo sencillo y humilde, con autonomía de decisión, participación social, diálogo, reflexión-acción, cooperación y coproducción de conocimiento (Saquet, 2015 [2011], 2018b, 2019b, 2021b).

En Saquet (2013, 2021b) ya hemos destacado lo difícil que es trabajar contra la clase hegemónica, dentro y fuera de la universidad. Esta clase, muy bien organizada en diferentes redes de seguimiento y control, condiciona nuestro trabajo, sobre todo definiendo reglas que los “de abajo” deben seguir para hacer ciencia. Sin embargo, creemos que nuestros discursos deben ser coherentes con nuestras prácticas cotidianas, trabajando para los estudiantes, pero al mismo tiempo, con ellos y, especialmente, con nuestra gente. Encarnar nuestras palabras a través del ejemplo diario es fundamental.

Así, creemos en la espontaneidad, la creatividad, la versatilidad, la libertad de elección de referentes y conceptos, además de valorar el diálogo entre investigador e “investigado”. El intelectual burgués, en cambio, mira y analiza “de arriba a abajo”, posicionándose en la cima de la pirámide que construyó, en un movimiento para reproducir la dominación política, epistémica y territorial.

Grosfoguel (2016 [2013]) ya había destacado adecuadamente que la universalidad de la razón cartesiana sigue muy presente en las universidades occidentalizadas para validar el conocimiento. Reproducimos así teorías, conceptos, métodos y técnicas producidas en otros espacios y tiempos, sumamente diferentes a los que vivimos en América Latina. Predomina una pedagogía de la “dialéctica del abuso del otro” —dentro y fuera de la universidad, insistimos—, considerada un “no ser”, sin conocimientos, memorias, culturas, creatividad, etc., inferiorizando a los pobres, convirtiéndose en una “cosa” a civilizar (Dussel, 1995 [1979]), con una fuerte separación entre trabajo manual e intelectual, ya destacada.

La realidad humana se divide, práctica y teóricamente, en el campo de la “ratio” y, por tanto, en el mundo de la racionalización, de los medios, de la técnica, de la eficacia, y en el campo de los valores y significados humanos, que, paradójicamente, se convierten en el dominio del irracionalismo. (Kosik, 1976 [1963], p. 94, énfasis en el original)

Este fenómeno generalmente está enmascarado, porque [...] ciertos intelectuales colonizados establecieron un diálogo con la burguesía colonialista. (Fanon, 2005 [1961], p. 60)

De esta manera, mientras socializamos en Saquet (2021b) —sin querer incurrir en clasificaciones, solo pretendemos intentar señalar diferentes concepciones de los intelectuales—, los *intelectuales burgueses* (a) se perpetúan, reproduciendo métodos de colonización y colonialidad intelectual para formar discípulos tácticamente entrenados que, a su vez, normalmente continúan la relación dominador-dominado, con su anterior maestro, y sus discípulos, ahora, como formador/dominador/formador, negando al otro como sujeto libre de elegir, como ser que también piensa y comprende, reflexiona y explica. Se producen así geografías críticas —de las más variadas denominaciones—, eurocéntricas y universalistas, reafirmando la epistemología que niega las diferencias, las desigualdades, la dominación, la dependencia, la pobreza, el conocimiento popular, etc.

El intelectual burgués (b) aparece, en los medios, como innovador y/o subversivo, pero trabaja duro para permanecer hegemónico frente a aquellos que considera una amenaza a su hegemonía intelectual y política, formando discípulos, enseñando y ordenando a la gente a hacer lo que les interesa. Pues bien, el *intelectual burgués (c)* normalmente define su tema y problema de investigación a partir de su vida individualizada, teórica y académicamente, sin vínculo directo con las clases populares. “La sistematización del conocimiento así producida termina siendo una abstracción expresada en discursos elaborados en un lenguaje alejado de la simbología inherente a la *territorialidad* distintiva de la comunidad [...]” (Quintero Weir, 2011, p. 98, énfasis en el original).

El *intelectual burgués (d)* construye las más diversas barreras para evitar ser cuestionado y perturbado, para ser reverenciado bajo la máscara de la “modernidad” o la “posmodernidad”, por lo que, normalmente, es imitado bajo el signo del ser, de hecho, preocupado por la teoría crítica y el bienestar de la población. Sin embargo, cuando conocemos a este intelectual, fácilmente nos damos cuenta de que su vida es una vida de apariencias y no tiene nada que ver con el comunismo que propugna ni con la liberación y la emancipación social. ¡Qué actuales son algunas interpretaciones! “Y es cierto que la marcha del intelectual colonizado adquiere a veces aspectos de un culto, de una religión” (Fanon, 2005 [1961], p. 251).

Es más, el *intelectual burgués (e)*, en el mundo académico, practica la contemplación de la realidad reproduciendo sistemáticamente contenidos y referencias temáticas, a menudo de una manera alejada de la realidad de la vida cotidiana. El alumno, por ejemplo, normalmente es entendido como un objeto a enseñar, disciplinar, guiar, pero es difícil trabajar con él sin reconocerlo como un sujeto que piensa y crea, que tiene emociones y conocimientos, sentimientos y razones. Muchos de los que se autodenominan marxistas, por ejemplo, junto con otros “posmodernos”, se sitúan al nivel de la burguesía, son contemplativos, atomizados, disciplinarios, esencialmente teóricos y académicos, globalizadores y eurocéntricos.

CAPÍTULO

3

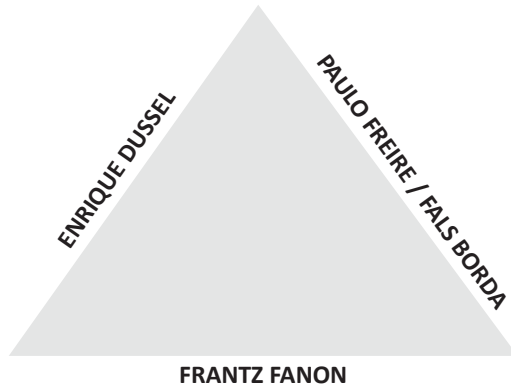
Bases de la praxis de liberación territorial

Así, frente a la opresión y la dominación, nació la “filosofía de la liberación” como resultado de múltiples determinaciones y diferentes procesos, entre ellos el suceso de 1968 (en Medellín), la sociología de la liberación propuesta por Orlando Fals Borda, la pedagogía de la liberación de Paulo Freire, por la filosofía de la liberación de Enrique Dussel y Franz Fanon (figura 2), así como por la colonialidad explicativa de Aníbal Quijano y por la comprensión de la praxis como mediación para comprender y transformar la realidad en favor del otro, es decir, del pueblo, con amor y solidaridad (Dussel, 1995 [1979]; Scarpocchi, 2008; Saquet, 2013, 2017b, 2019b, 2021a, 2021c). Se trata de una “praxis liberadora” contraria a la “praxis dominante” (Dussel, 1995 [1979]; Utrilla-López, 2016) o una praxis revolucionaria contraria a la praxis de manipulación (Kosik, 1976 [1963]).

Esta filosofía es un intento de superar la filosofía universal de la élite “ilustrada” europea y latinoamericana y, al mismo tiempo, la dialéctica dominador-dominado, que piensa y actúa de manera subversiva y popular: parte de la vida cotidiana y la alteridad, del entorno mundial concreto que nos rodea, la práctica de respetar a los demás como sujetos, incluso si son cultural, política y económicamente pobres.

Figura 2

Un triángulo latinoamericano de cuatro dimensiones



Nota. Marcos Saquet, febrero de 2021.

Por tanto, la repetición de manuales y teorías europeas y/o norteamericanas comienza a ser cuestionada, problematizada, rechazada y descolonizada, a partir del entendimiento de que la universidad es, en general, imperialista y dirigida a colonizar y controlar a las masas populares: los alumnos son “recipientes y pasivos” (Torres Guevara, 2016). La pedagogía predominante es la reproducción del conocimiento, la formación, la memorización, el abuso del otro que es deshumanizado, desprestigiado, convertido en objeto.

“La filosofía de la liberación sería la auténtica ‘filosofía de la miseria,’ que tiene como tema a los pobres, a los oprimidos, al no-ser [...]” (Dussel, 1995 [1979], p. 133, énfasis en el original). Filosofía de la praxis, hecha en la praxis popular, que revela la autocreación del hombre como ser natural, social y espiritual, en una unidad hombre-mundo, trabajo-existencia. Por eso, la *cotidianidad* es fundamental, como territorialidades y temporalidades, así como la organización de la vida cotidiana, familiar e individual, con repeticiones, ritmos, acciones, reacciones, contradicciones, disputas, etc., precisamente como un “mundo fenoménico de realidad concreta” (Kosik, 1976 [1963]) de los sujetos en una determinada relación espacio-tiempo-territorio.

En este sentido, la filosofía corresponde al pensamiento vivido en lo cotidiano; por lo tanto, se relaciona directamente con un “estilo

de vida”, con la subjetividad de los sujetos (Kusch, 1970), asumiendo diferentes significados para diferentes grupos y clases sociales. Tal vez, así la filosofía sea heterogénea y transversal y no universal; por lo tanto, directamente vinculada a “pensamientos profundos” (Kusch, 1970), como ocurre con los indígenas, pescadores artesanales, quilombos y campesinos en su vida cotidiana.

El conocimiento geográfico, así entendido, es también filosófico y forma parte de una “praxis contrahegemónica” (PCH), como ya hemos argumentado (Saquet, 2013, 2014, 2017b, 2017a, 2018a, 2018b, 2019a, 2019b). Necesita surgir de los aprendizajes producidos a partir de la negación y confrontación del orden territorial capitalista colonizador y opresivo o de una “geografía de las ausencias” que reconozca, valore y potencie los regresos invisibles histórica y geográficamente, generando otras teorías y métodos para producir una “geografía sentipensante” (GSP) hecha con emoción, cariño y compromiso social (Fals Borda 2015 [1970], 2015 [1979], 2015 [1998]; Quintero Weir, 2011; Mansilla Quiñones *et al.*, 2019; Cichoski y Alves, 2019).

Sentipensar es necesario, pero mucho más allá de nuestros cuerpos e individualidades, intereses y necesidades personales. Trabajar para y con los demás es fundamental, mucho más allá de la formación académica y disciplinar, con compromiso e inmersión social, política y territorial.

[...] Tratamos de vivir con los demás desde su historia, su realidad, compartiendo sus hábitos, experimentando sus problemas, entendiendo sus expectativas, sintiendo su relación con el espacio. (Mejía Ayala, 2021, p. 240)

El cálculo, los silencios insólitos, las segundas intenciones, el espíritu subterráneo, el secreto, todo esto el intelectual abandona al sumergirse entre la gente. (Fanon, 2005 [1961], p. 65)

El sentipensar contiene simultáneamente emoción y razón, cuerpo y alma, como ocurre en la vida cotidiana de los indígenas *Ts’umbal* y *Guaraní* (Sántiz-Gómez, 2015; Chamorro, 1998), así como está presente en nuestra vida cotidiana, en el arte, en la poesía, en la producción de alimentos agroecológicos, así como en la vida de los ribereños (Bartoli, 2018). El sentipensar contiene el espíritu de los sujetos, sus cosmovisiones, sus sensaciones y experiencias (in)materiales, sus ritos y mitos, contribuyendo a caracterizar “territorios (in)materiales” (Saquet, 2020 [2007]).

Por eso hemos insistido históricamente en la construcción de una concepción territorial (in)material, transtemporal, transterritorial, popular y contrahegemónica, que recientemente hemos intentado calificar con aspectos del debate decolonial. Por eso construimos este manifiesto a favor de una “geografía territorial popular (GTP), arraigada o propia, hecha por el pueblo y para él o preferentemente con él”. En este movimiento de construcción, realizado dentro y fuera de la universidad, optamos por dar un nuevo significado a relaciones y redes “transterritoriales”, de cooperación, sinergia, complementariedad e innovación, inicialmente reflejadas por Camagni (1993a, 1993b, 1997a, 1997b), Camagni y Salone (1993), Rullani, Micelli y Di Maria (2000) y ratificados por nosotros anteriormente (Saquet, 2006, 2015 [2011], 2017b, 2019b).

Así, percibir y comprender el territorio y las territorialidades son premisas fundamentales, ver y observar sus formas, pero también las apropiaciones y relaciones entre los sujetos y entre estos y el espacio (Mazo Elorza, 2018). Conocer, entonces, significa ver y sentir, percibir la realidad con emoción, muy diferente de la racionalidad científica “moderna” y de la supuesta subjetividad “posmoderna”. Mientras nos esforzamos por trabajar horizontal y participativamente en las ciencias sociales “modernas”, los dominadores, autoconsiderados de “arriba”, han definido para los de “abajo”, lo que es válido y correcto, lo que es bueno y científico, lo que es filosófico y de opinión, desde la nobleza griega cuando se distinguía de los de “abajo”, los “infelices” y los esclavos (Nietzsche, 1988 [1887]). Esta imposición caracterizó lo que Friedrich Nietzsche llama un “campo de batalla” entre diferentes clases sociales, en particular, basándose en su problemática de argumentación, entre Roma (“fuerte, de los nobles”) y Judea (“débil, de los sacerdotes”), pues la moral “noble” nace de sí misma.

Para nosotros es un saber popular rítmico y cotidiano, que “va y viene”, es decir, no se origina en un objeto externo, está relacionado con la forma en que vivimos diariamente, en estrecha relación con los rituales de sujetos, grupos y clases sociales (condición de su reproducción biológica y social). Este conocimiento es también popular y patrimonio de todos, como afirma Kusch (1970).

La descolonización de mentes y prácticas, es decir, la praxis de dominación, necesita pasar, entonces, por “la praxis de liberación”, como la del *lekil kuxlejal* de los tseltales (Chiapas) producida con capaci-

tación, proyectos de transformación y organización comunitaria, vivir de una manera subversiva, en la teoría y en la práctica. Entonces, una pedagogía teórico-práctica decolonial y contra hegemónica, dialógica y creativa, es esencial para resistir la opresión valorando el conocimiento popular y promoviendo la participación social en un trabajo plural, reflexivo y liberador.

Es en diferentes experiencias territoriales, una “pedagogía de la praxis en el territorio”, educándose unos a otros para vivir relaciones más simétricas y solidarias, cuidando y compartiendo con todos. Estamos en un período de revalorización del lugar y de las prácticas político-culturales: la vida cotidiana es reemplazada como esencia de la construcción participativa de la democracia (Duarte, 1996).

La gente debe ser capaz de compartir con el otro, discutir y proponer. La gente debe tener la posibilidad de hablar, de expresarse y reinventar. Como afirma Fanon, en cada encuentro con los demás, el cerebro multiplica sus asociaciones y descubre un punto de vista más humanizado. (Torres Guevara, 2016, p. 33)

Así, como demostramos y argumentamos en Saquet (2017a, 2018a, 2019a, 2019c, 2021c), la conciencia de clase es esencial y necesita suceder (in)material y totalmente vinculada a la conciencia de lugar, en una praxis territorial decolonial y contra hegemónica. Parece que una comunidad no se forma necesariamente a partir de una lucha de clases; sin embargo, cuando hay conciencia de lugar, hay una tendencia significativa a establecer comunidades rurales y/o urbanas, sin suprimir conflictos y disputas sociales y territoriales.

Creemos que producimos —con muchas dificultades— participativa y dialógicamente, práctica y teóricamente, epistemologías-ontologías otras, a través de pedagogías populares y territoriales co-construidas, de hecho, desde y con el pueblo. Entonces, la conciencia de lugar tiene necesariamente un anclaje territorial, ya que es allí donde vivimos, respiramos, pensamos, comemos, dormimos, trabajamos, interactuamos, etc.

La conciencia de clase y de lugar ocurre cuando el hombre, como sujeto histórico, toma conciencia de sí mismo viviendo en sociedad, como sujeto y objeto, y al mismo tiempo, como clase: en el caso del trabajador, trabajador urbano; en el caso del campesino, trabajador rural. Toma conciencia de su situación económica, histórica y social, como

“autoconocimiento del trabajador como mercancía”: conciencia de clase y revolución se condicionan mutuamente, impregnadas de “ciencia proletaria”. Ser y pensamiento están en unidad y a través de la acción, se puede lograr la revolución proletaria (Lukács, 2018 [1923]). Al pensar ya soy y al ser ya pienso inmediatamente.

Esta conciencia de clase se da en determinadas relaciones espacio-temporales, pero no siempre (in)materializa como una conciencia de lugar, con movilización, implicación, compromiso y cooperación popular, en una praxis anclada en el territorio con emancipación política, como ocurre a través de prácticas agroecológicas y artesanales campesinas (Saquet, 2017b).

La conciencia despierta de los *tseltales* (Chiapas) —recurrimos nuevamente a los aprendizajes indígenas—, centrada en relaciones de confianza, autonomía en la toma de decisiones y trabajo conjunto, producida en diferentes niveles sociales y escalares —especialmente en las familias y en cada comunidad a través de la capacitación y/o formación de capacidades individuales y colectivas (Sántiz-Gómez; Parra Vázquez, 2017)—, manifiesta también la centralidad del anclaje, la solidaridad, la movilización y el compromiso popular. En esta situación, nos parece que necesariamente hay prácticas de lugar y de emancipación política.

El territorio, en el colectivo *ts'umbal*, compuesto por sujetos activos y colectivos, corresponde al *lum k'inál*, es decir, el lugar de la vida cotidiana, caracterizado por sus historias, culturas y *singularidades*, efectuando relaciones de poder entre sí y con sujetos de otros territorios: de esta manera, el territorio es fuente de su fortaleza como grupo social, para luchar por sus derechos ante las transformaciones sociales que se viven en Chiapas (Sántiz-Gómez, 2015).

Esta relación de unidad territorio-cultura significa una identidad potenciada como resistencia política entre los pueblos indígenas, de manera similar a la identificada por otros autores, como Chamorro (1998), al estudiar la cosmología guaraní, reconociendo vínculos profundos entre seres humanos y deidades, como uno de los elementos que los caracteriza como grupo social para reproducirse como tales anclados en su territorio cotidiano.

En este sentido, es fundamental señalar que en el *tseltal* (practicado entre los indígenas de Chiapas), el significado de vivir bien (*lekil kuxinel*) se vive, de acuerdo con la cultura indígena, con su historia, en

una visión integrada de la vida, considerando aspectos familiares, ambientales, económicos y culturales: la búsqueda de una vida plena (*lekil kuxlejal*) está directamente asociada al presente y futuro de las familias indígenas (Sántiz-Gómez y Parra Vázquez, 2017).

Esta cosmovisión está presente en el pasado y presente de muchas tribus indígenas y de manera muy similar, entre los campesinos —muchos de origen indígena—, por ejemplo, en Xochimilco (Ciudad de México), “espacio rural” —de las “chinampas” — reproducidos a través de una fuerte identidad cultural y territorial precisamente debido al largo proceso de ocupación y anclaje, recreando prácticas agrícolas prehispánicas (incluidas relaciones de confianza y solidaridad, redes cortas de comercialización de productos orgánicos) que coexisten con otras actividades mercantilizadas (Ávila Sánchez, 2017). Nuestra investigación empírica también ha revelado que esta identidad todavía está muy presente entre los campesinos que reproducen relaciones y comportamientos comunitarios; más que eso, la vida comunitaria se convierte en un territorio de lucha y resistencia, a través de relaciones familiares muy intensas, a pesar de las tensiones y conflictos que forman parte de la expansión ampliada del capital.

Así entendida y practicada, con un contenido político-cultural contra hegemónico, la identidad tiene también el significado de descolonización, correspondiendo a un fenómeno y proceso de valoración de conocimientos y territorios, y al mismo tiempo, a los temas nodales del desarrollo sostenible, generando formas de democracia participativa a nivel local basadas en la identidad y las redes locales (Minardi, 2019).

El *Proyecto Artesanal de Liberación* (de los *tzeltales* y *purépechas*, de Chiapas y Michoacán-México) también ilustra muy bien la importancia de la identidad político-cultural: entendida como una praxis popular de “psicología de la liberación”, implica aprendizajes y enseñanzas, teorías y prácticas desde una perspectiva propia, dialógica y participativa. Actuamos contra la hegemonía de las grandes empresas, a través de la investigación-acción participativa (metodología intelectual y política), reflexiva y militante, en un proceso de lucha popular. En el activismo hay inserción y compromiso social, estudiando a los oprimidos, a los trabajadores, y trabajando con ellos, opción que hace ética y políticamente el investigador (Utrilla-López, 2015, 2016).

Evidentemente, existen límites y dificultades, así como cuestionamientos respecto del apoyo al Estado-nación por parte de comunidades

que pretenden y luchan por sus territorios, como los pueblos indígenas y sus cosmovisiones que intentan resistir la colonización a favor de la plurinacionalidad y su autonomía (luchan por derechos colectivos y territoriales), como ocurre en Bolivia, desde la pluralidad cultural, en un intento de reorganizar el Estado, sin suprimirlo, con grave riesgo por tanto de su mantenimiento hegemónico neoliberal, monocultural y colonial. Quizás surja una fisura sociopolítica a favor de los pueblos originarios, en un horizonte, de hecho, de descolonización, rompiendo con el monopolio del Estado “moderno” y contrario al neoextractivismo (López Flores, 2016).

Movimientos llevados a cabo, normalmente, por instituciones autónomas y contrarias al Estado burgués y neoliberal, por instituciones de la sociedad civil organizada, como ONG, sindicatos de trabajadores (urbanos y rurales), asociaciones de vecinos (urbanos y rurales), instituciones públicas (como escuelas en diferentes niveles de enseñanza-aprendizaje) que están en la vanguardia de la lucha popular por la libertad, por sus propios gobiernos, con economías y culturas propias o comunitarias, en sus propios territorios. ¡La liberación territorial es posible!

Desde nuestra praxis territorial de investigación acción participativa, intentamos contribuir a co-construir otras (des)implicaciones, es decir, otras relaciones desde la universidad, trabajando con la implicación comunitaria, con la activación de territorialidades, valorando y potenciando la autoorganización popular. En cada proyecto ya realizado, se discutió, definió y llevó a cabo la (des)implicación con los sujetos involucrados, en particular con los campesinos productores de alimentos o con los residentes muy vulnerables de la periferia urbana. A la teoría académica incorporamos la práctica política popular y cotidiana; a la práctica cotidiana incorporamos teorías, técnicas y conceptos académicos. Vivimos la lucha por alcanzar la autonomía de decisión y el bienestar de las clases populares, a través de la interdisciplinariedad, la participación social, las prácticas sustentables y la coproducción de conocimientos, y otras acciones reivindicativas y de conquista popular (Saquet, 2014, 2015 [2011], 2017b, 2018a, 2019a, 2019b).

Así, los procesos de (desarrollo) se “co-construyen localmente”, arraigados en territorios y culturas, así como en la capacidad de cooperación de sujetos que se convierten en partícipes y efectivos de redes compartidas y solidarias de cada territorio y entre diferentes territorios (Grignoli, 2019; Saquet, 2017b, 2018b, 2021a, 2021b).

El desarrollo, aunque mantengamos este nombre, está directamente vinculado a la vida cotidiana en cada espacio-tiempo, a los sujetos y sus diferencias (políticas, género, sexo, religión, color, clase, etc.), identidades, desigualdades económicas, necesidades y deseos, con significados específicos y heterogéneos, pero siempre *vinculados al pueblo*, hechos *por y para él*, a partir de *su* conciencia de clase y de lugar, de su praxis territorial insurgente. Allí donde hay muchos problemas, también hay muchas soluciones.

Creemos, después de mucho trabajo y superando las dificultades impuestas por las fuerzas hegemónicas, que podemos afirmar que la automovilización y la autoorganización territorial son esenciales en esta resignificación de la implicación como ocurre con la implicación del otro, respetado como sujeto histórico que piensa y crea, lucha y conquista. Allí las redes de cooperación y solidaridad implementadas en diferentes niveles escalares de acción política fueron —y son— fundamentales, practicadas en la interinstitucionalidad y la transdisciplinariedad, sin eximir de obligaciones al Estado.

Es evidente que necesitamos ampliar social y territorialmente nuestras experiencias y aprendizajes, en la dirección de la democracia participativa lograda a través de la conciencia de lugar, el reconocimiento de los propios conocimientos, el patrimonio territorial (natural-cultural), las identidades y diferencias, en definitiva, la diversidad y de *autogestión llevada a cabo por los habitantes* de cada lugar y comunidad, desde una perspectiva “autosostenible” y transescalar (“multiverso/pluriverso”) (Magnaghi, 2000, 2006a, 2006b).

Para ello es necesario reconocer, en la praxis cotidiana, que los sujetos tienen la capacidad de producir realidades, a partir de sus necesidades y posibilidades posibles, desde su “dialéctica memoria-utopía” (Zemelman, 2011 [1997]). Utopía significa un horizonte de futuro, que orienta la construcción de opciones posibles basadas en la heterogeneidad, las capacidades, las condiciones y la conciencia (Zemelman, 2011 [1989]). Así, la autoorganización puede asumir el contenido de la praxis territorial de confrontación y lucha. Puede ser contra hegemónico y decolonial; puede ser una mediación para la “reversión” de la política dominante, con un compromiso social colectivo y dialógico y una resistencia popular (Zart, 2014).

CAPÍTULO

4

Marcos Aurelio Saquet

Traducción: Saúl Uribe Taborda / Holger Díaz Salazar

¿Pielas blancas, máscaras “modernas” y “posmodernas”?

Incluso el lector menos atento notará fácilmente nuestra referencia básica, en este capítulo, a la obra monumental de Fanon (2009 [1952]), un texto en el que revela sutil y creativamente las máscaras de los colonizados, impuestas por los colonizadores dentro del “mundo colonial”. Por tanto, el colonizado anhela estar en el lugar del otro, el dominador, ya sea blanco, negro, urbano, rural, heterosexual u otro género, empoderándose, normalmente, a través de las mismas estrategias que el colonizador. De esta manera, contribuye sistemáticamente a perpetuar el dominio colonial de la “modernidad”, dentro y fuera de la universidad. Por lo tanto, para los oprimidos que desean el poder del opresor, la imitación es fundamental, ya sea del lenguaje, retórica, teorías, métodos y concepciones, incorporando y difundiendo arquetipos de colonialidad “moderna” o “posmoderna”.

Además, no es nada nuevo, que histórica y geográficamente, el colonizado, muchas veces convertido en discípulo académico, se encuentre aplastado y, por tanto, no vea ni identifique otras concepciones, referencias, teorías, métodos, se retraiga en sí mismo y en los suyos, en su mundo, “aguas arriba” y “aguas abajo”, normalmente, despreciando su propia creatividad, pero entendiéndose a sí mismos como iguales al colonizador. Sin embargo, la jerarquía permanece sin que el discípulo e imitador se dé cuenta claramente, debido a las máscaras hegemónicas sutilmente disueltas ideológicamente, naturalizadas en la “comunidad científica”. La “esencia colonial”, como afirma Fanon (2005 [1961]), permanece arraigada en el imaginario y las prácticas cotidianas del colonizado, convertido sistemática, intensa y cruelmente en “convicto”. “Fue el colono quien *hizo y sigue haciendo* al colonizado” (Fanon, 2005 [1961], p. 52, énfasis en el original).

Así, respecto del “modernismo” —insistimos, sin querer incurrir en clasificaciones y jerarquías—, identificamos y elegimos obras de diferentes momentos de la producción intelectual de un geógrafo muy importante. Comenzamos con una de sus obras más citadas —Harvey (1993 [1989])—, en la que hay una clara crítica a los “posmodernistas exagerados”, como él los llama, argumentando a favor de la metateoría para comprender, de manera teórica y una interpretación universalista, procesos económicos y políticos cada vez más globales. Una de sus principales elaboraciones teóricas trata de la llamada “compresión tiempo-espacio”, ampliamente difundida en geografía y otras ciencias sociales, directamente relacionada con la “aniquilación” del espacio a partir de las fuerzas hegemónicas del capital que imponen una fluidez cada vez mayor, lo efímero y lo instantáneo, acelerando el tiempo en el espacio “superado” por el movimiento de reproducción ampliada del capital.

Según Harvey (1993 [1989]), existe una economía de flujos de capital centrada en el “desarrollo geográfico desigual”, así como en la fragmentación y la inseguridad, como ocurre a nivel de los movimientos de resistencia social, fuertemente condicionados por este proceso acelerado y ampliado de reproducción del capital a nivel global. Evidentemente —al menos en nuestra lectura de las obras seleccionadas de David Harvey— estos movimientos mencionados están determinados y limitados por los grandes conglomerados transnacionales y el Estado burgués, un hecho de extrema relevancia científica y social.

Esto significa, en términos generales, que entendemos la concepción de David Harvey como economicista, urbano céntrica, universalista y eurocéntrica. En un enfoque que pretende ser una metanarrativa, no identificamos sujetos y ruralidades, ni centralidad alguna para las ciudades pequeñas y medianas: su interpretación se restringe, como en otros de sus trabajos, a las grandes ciudades y a las ciudades industriales y/o comerciales y/o conglomerados y/o financieros vinculados a la llamada “condición posmoderna”. No hay ruralidades y espacios rurales en su concepción, sujetos y saberes, ni personas de carne y hueso, de corazón y emoción.

Además, David Harvey no muestra en lo más mínimo cómo y quién vive el “espacio unificado”, minimiza la importancia de los procesos culturales, suavizadores u homogeneizadores, en nuestra interpretación, el espacio y el uso del tiempo, descuidando sustancialmente la

diversidad y la complejidad (in)material de la vida cotidiana en diferentes espacios y tiempos. Por lo tanto, no identificamos, en este trabajo analizado, ninguna posibilidad viable de autoorganización, lucha, confrontación y resistencia a la acumulación de capital y al Estado burgués.

Esta concepción metateórica es reproducida en Harvey (2005 [2001]), cuando se centra teóricamente en explicar el imperialismo, mediado por el Estado y su relación con el espacio geográfico, argumento construido, principalmente, a partir de procesos geoeconómicos emanados de ciudades como Nueva York, Chicago, Londres y Los Ángeles, entre otros. Es evidente una continuidad en su enfoque economicista, universalista y globalizador, siempre fiel al materialismo histórico y dialéctico, reproduciendo lagunas interpretativas —reconocidas por David Harvey— derivadas de esta opción teórica y política que deprecia la heterogeneidad temporal, espacial, social y territorial.

Esta universalidad bastante incompleta y en diferentes temas inadecuada, también la vemos en una de sus obras más recientes —Harvey (2014 [2012])—, en la que, a pesar del sugerente título *Ciudades rebeldes*, parece que no hay rebeldía y mucho menos posibilidades de revolución en el ámbito rural o basada en la relación campo-ciudad, rural-urbano. Es obvio, profesor David Harvey, que los movimientos de lucha y resistencia tienen mucha fuerza en las ciudades, ya que es allí donde normalmente se encuentran los principales órganos de prensa (los más diversos), la mayoría de la población de los diferentes países, los propietarios de los medios de producción fabril, bancos, gobiernos, etc. Sin embargo, así como está claro que la transformación anticapitalista debe ocurrir en los espacios urbanos, no está desconectada de las áreas rurales.

Sobre este tema no hace falta recurrir a una vasta literatura, pues sabemos muy bien que campo y ciudad, urbano y rural son diferentes, pero no son excluyentes, al contrario, están relacionados por un sinnúmero de territorialidades, en campos de poder, intensos y complejos. Su intento de explicar la rebeldía urbana comienza y termina en lo urbano y esto es impresionante, porque es evidente que, a partir del materialismo histórico y dialéctico, hay inmensos y fructíferos esfuerzos por superar las dicotomías. Su argumento, nuevamente, emana de procesos concentrados y expandidos en las grandes ciudades de Europa y otras como Nueva York, El Cairo, Chicago, Los Ángeles, Shanghai, Beijing y Tokio.

Parece que estamos condenados para siempre a la lógica ampliada y global de reproducción del modo de producción capitalista, parece que todo sucede desde y en virtud de los grandes conglomerados urbano-industriales-financieros-comerciantes y del Estado burgués, caracterizando claramente una concepción analítica urbano céntrica —centrada en las metrópolis especialmente en el hemisferio norte—, universalista y poco original. De hecho, también sin rigor metodológico y vacío de personas, de saberes, de sabores, de tiempos y de territorios; vacío de empirismo y de cualquier mediación viable para lograr autonomía, derechos, mejores condiciones de vida para todos.

David Harvey devalúa e inferioriza a los débiles, las comunidades, la autoorganización y la confianza, desconociendo la existencia de los súbditos de los campos, las aguas y los bosques. Desastrosamente, llega incluso a afirmar que “en todo el mundo hay una clara ausencia de propuestas concretas que sean consensuadas y que busquen reorganizar las divisiones del trabajo y las transacciones económicas [...]” (Harvey, 2014 [2012], p. 226). ¡Y hay quien afirma que la geografía ya no sirve para la dominación y la hegemonía político-económica!

De esta manera, muchas cuestiones pueden problematizarse, como indica Saquet (2022a). Si hay continuidad entre “modernismo” y “posmodernismo”, como afirma David Harvey, ¿quiénes son “modernos” y “posmodernos”, ¿dónde y cómo viven? ¿Por qué y para quién son importantes las “metateorías modernas”? ¿Quién, dónde y cómo vive la inseguridad y el horizonte colonial de la “modernidad” y la “posmodernidad”? ¿Cómo y quién vive en una economía “espacial global altamente unificada”? ¿Quiénes “progresaron, aniquilaron y conquistaron el espacio”, dónde y cómo viven estas personas? ¿Quiénes son los sujetos de los movimientos sociales urbanos, dónde y cómo viven diariamente? ¿No hay sometimiento y rebelión también en el campo y en la relación urbano-rural? ¿Todas las políticas neoliberales favorecen la “maximización de la autonomía local”? ¿Dónde, cuándo, cómo y por qué ocurre esto? ¿Por qué las “fuertes coacciones jerárquicas” son una condición, en el argumento de David Harvey, para el policentrismo administrativo? ¿Es posible una “globalización alternativa”? ¿Quién y cómo puede producirlo? Finalmente, ¿qué significan las “verdades” expuestas por David Harvey, a nivel político-ideológico-cultural? ¿Cómo podemos revolucionar nuestro pensamiento y nuestras prácticas anticapitalistas?

Cuando leemos con la atención y el cuidado necesarios, nos llama la atención la cantidad y profundidad de las limitaciones de concepciones metateóricas y universalistas como la de David Harvey, sin embargo, también ocurren sorpresas cuando comparamos concepciones “modernas” y “posmodernas”, porque en este último también se reproducen una serie de limitaciones teóricas, metodológicas y políticas. A pesar del deseo y el esfuerzo por avanzar cualitativamente en lo que respecta a lo efímero, la singularidad, los cambios culturales, etc., es claro que las “voces” de los sujetos, como propugna el propio Harvey (1993 [1989]), están ausentes, privadas de vida y pensamiento en concepciones “posmodernas”.

Esto se vuelve aún más claro cuando nos involucramos y comprometemos con nuestra gente, desde las calles y los barrios y/o el campo, a través de la investigación-acción participativa: de esta manera, logramos tener otra visión del mundo, de las personas, de la ciencia, educación, universidad, en definitiva, de la vida. Por eso también vemos límites sustanciales en la concepción de Sousa Santos (2006) —a pesar de su enorme importancia internacional—, a través de su “sociología de las ausencias y emergencias” basada en la “ecología del conocimiento”. Para este autor, es posible reconocer y “visibilizar” la diversidad de conocimientos y prácticas que existen en el mundo. Este conocimiento necesita ser “cruzados” o articulados, así como “autoconocidos” a través de la “traducción” (política, emocional e intelectual). Así, “traducción” y “ecología de saberes” van juntos en su construcción teórico-metodológica, en la que las personas se reúnen para conocerse y reconocerse, y algunas “traducen” lo que supuestamente a todos les interesa más. La “traducción” es un mecanismo para sintetizar e interpretar saberes diversos y múltiples, por lo que es central en su argumentación, con el objetivo de hacerlo “inteligible” para facilitar la posible creación de acuerdos entre diferentes movimientos sociales de lucha y resistencia. De esta manera, entendemos que para Sousa Santos (2006), los sujetos son y efectivamente centrales, junto con sus prácticas y saberes orientados a la contrahegemonía popular.

Teóricamente su construcción conceptual es didáctica, hecho que facilita la comprensión de sus argumentos por sujetos con diferentes niveles de formación. Sin embargo, en nuestra interpretación de su obra, también identificamos la reproducción de principios y mecanismos políticos teórico-metodológicos eurocéntricos, globalizadores y universalistas. Podemos

ilustrar nuestra apreciación destacando la continuidad de algunas dicotomías, como entre conocimiento “científico” y “no científico”, “moderno” y “nativo”, a favor de una supuesta “superioridad de la ciencia moderna”.

Además, la insistente argumentación del mecanismo de la “traducción” revela un aspecto importante de su manera de investigar y enseñar a través de la interpretación que unos hacen para otros, en la que no se puede sustraer el contenido ideológico, personal y subjetivo, como afirma el propio autor. Una tendencia que vemos en este tipo de trabajo “traductor”, es la reproducción de otros conocimientos hegemónicos, a través del empoderamiento de otros sujetos —incluso en los territorios de los movimientos sociales. Su defensa del “cruce”, la “agregación” y la “convergencia” de conocimientos refuerza nuestra interpretación sobre los límites de la “traducción”, desconociendo los diálogos y las relaciones horizontales para el aprendizaje mutuo y la coproducción de conocimientos, cómo hemos intentado trabajar en nuestros proyectos de investigación acción participativa.

La “traducción”, por muy cuidadosa que sea, puede ser una trampa a favor de los más voraces y ágiles en términos de argumentos y articulaciones políticas. Para nosotros, es bastante inapropiado con la pedagogía popular, decolonial y contrahegemónica, que tiene importantes raíces en Paulo Freire y Orlando Fals Borda. Otro aspecto muy importante es su continuo argumento a favor de la construcción de una “globalización contrahegemónica”, lo cual, discursivamente, es muy interesante; sin embargo, parece mucho más bien un fetiche que acaba contribuyendo a la continua dominación de las clases hegemónicas y a la dependencia de los oprimidos a nivel internacional, en el que normalmente somos muy frágiles. Tanto es así que el propio argumento de Sousa Santos (2006) está completamente vacío de contenido teórico-práctico respecto de cualquier posibilidad de construcción de esa globalización antes mencionada. De hecho, su propia concepción universalista y eurocéntrica le impide identificar, comprender y orientar cualquier praxis revolucionaria que sea (in) materialmente posible para las clases populares.

Al afirmar que la “modernidad” concibe una “alternativa total” a la sociedad, ratifica la idea de que el socialismo o la globalización, es inevitable, cometiendo el mismo error que la llamada “modernidad del Estado” y la utopía científica de Karl Marx. Si bien Sousa Santos (2007 [2000]) destacó la existencia de múltiples dominaciones y resistencias, termina

centrando su reflexión y argumentación a favor de una “posmodernidad inquietante”, a través de la cual se produce conocimiento multicultural crítico, “elevando” al otro a la condición de sujeto para emanciparse.

La clasificación y jerarquización de sujetos y conocimientos son recurrentes, como fácilmente se puede comprobar en su teorización; por lo tanto, la mayoría necesita ser “elevada” desde la “traducción”. Este último es el “soporte epistemológico” de la emancipación social, objetivo muy insuficiente para una praxis territorial y (a)fectivamente liberadora y decolonial. Sousa Santos (2007 [2000]) reproduce así una de las características esenciales de la ciencia “moderna”, a saber, la centralidad de las teorías universalizadoras y globalizadoras, como si esto pudiera lograrse a través de la “ecología del conocimiento”, de la “traducción” y de otra universidad.

Muchas preguntas quedan completamente abiertas, como es absolutamente normal. ¿Cómo podemos realmente construir sociabilidad para que la gente pueda vivir mejor, con justicia social y conservación del medio ambiente? ¿Qué y quién está interesado en la “traducción” y la reproducción de dicotomías entre conocimiento “moderno” y “nativo”? ¿Cómo se puede reinventar realmente la emancipación popular? ¿Quiénes fueron, entre los siglos XVII y XIX, los que “fermentaron las luces” de la ciencia “moderna”, dónde estuvieron y cómo vivieron? ¿Pueden teorizaciones como la de Boaventura de Sousa Santos, de hecho, contribuir a la lucha de clases y a la emancipación político-cultural en países como América Latina? ¿Cómo y por qué? ¿No es una concepción más ligada a la reproducción de la dominación epistémica y geopolítica, desfavoreciendo las culturas endógenas en favor de la globalización?

En Brasil, una referencia que se ha vuelto obligatoria para muchos —Haesbaert (2004) — revela claramente una opción político-ideológica y cultural que implica el desprendimiento de una concepción esencialmente teórica en relación con la vida cotidiana de diferentes sujetos, grupos y clases sociales, el campo e incluso la ciudad, sus singularidades espaciales y temporales. En su metateoría, identificamos también una concepción eurocéntrica, urbano céntrica y universalista, sin romper — en nuestra interpretación, obviamente— con las concepciones llamadas “modernas”, empezando por su comprensión de “territorio-red” y “multiterritorialidad”: esta última es considerada una característica esencial de la “post o neomodernidad” y se basa en la existencia de “territorios

en red” discontinuos y superpuestos presentes en el movimiento flexible y el “desincrustamiento” y “reincrustación” espacial (Haesbaert, 2004).

Fuini (2017, 2020) también reconoció que Rogério Haesbaert elabora una concepción “posmoderna” del territorio, en la que la “multiterritorialidad” es experimentada por grupos privilegiados, oponiéndose a configuraciones “zonales”. Razonamiento similar realizado más recientemente por Lavor y Santos (2021), reafirmando el “posmodernismo” de la concepción elaborada por Rogério Haesbaert. Según Haesbaert, la sociedad “moderna” sería más territorializada, con fronteras “más definidas”, y la sociedad “posmoderna” contiene “múltiples territorios” o “multiterritorialidades” en una red, por tanto “alargada” (Haesbaert, 2004).

En palabras de Hiernaux-Nicolas (2006), ratificando la coexistencia de “modernidad” y “posmodernidad” —entre muchas otras referencias que podríamos utilizar para mostrar la (dis)continuidad “modernidad”-colonialidad en la “posmodernidad”—, se reproducen identidades fluidas con “nuevas configuraciones”, individualidades e “identidades en red”.

Es interesante señalar, entre muchos aspectos, que uno de los principales referentes de Rogério Haesbaert son Gilles Deleuze y Félix Guattari. Pues bien, cuando revisamos una obra fundamental de estos pensadores franceses, fácilmente notamos que afirman la reterritorialización —de manera complementaria a la desterritorialización— como un proceso de “sociedad moderna”, a diferencia del énfasis “posmoderno” de Haesbaert (2004). Esto también ocurre, por tanto, en relación con la comprensión de la “territorialidad moderna” —compleja, variada y multiescalar (Deleuze; Guattari, 1975 [1972])— y a la “multiterritorialidad” (Haesbaert, 2004), contenidos que son clara e intrínsecamente “moderno/posmoderno” llevados a cabo en el ámbito de la reproducción ampliada y expansiva del capital. Parece justo preguntar, entonces, a Gilles Deleuze y Félix Guattari, para quienes la “máquina social capitalista” es “civilizada”, y a Rogério Haesbaert, a quien le interesa este tipo de clasificación entre “moderno” y “posmoderno”.

La “multiterritorialidad”, por tanto, para Haesbaert (2004), es una mediación fundamental para superar los “territorios zonales” de la modernidad clásica “más territorializada” y disciplinaria. Opción que hay que respetar, evidentemente; sin embargo, insistir en la continuidad de la diferenciación entre “modernidad” y “posmodernidad”, basada en proce-

sos areales y reticulares, disciplinarios e indisciplinarios, continuos y discontinuos, parece insuficiente a la hora de una interpretación crítica. La propia insistencia en la superación de la dicotomía “idealismo” - “materialismo” revela muy bien las raíces eurocéntricas que están en el interior de un pensamiento “moderno”-“posmoderno” colonial, trasplantándose un maniqueísmo tal vez superado entre los pueblos originarios de Abya Yala.

En una primera lectura, ya entendemos cómo se entiende la “modernidad” como vinculada a zonas —especialmente el Estado-nación— y la “posmodernidad” —a diferentes redes y flujos espaciales, en particular, de personas. Los elementos y procesos considerados “modernos” y “posmodernos” coexisten, pero están claramente clasificados académica y racionalmente en función de la vida de sujetos urbanos insertos en redes globales. La narrativa predominante es la de recuperar la subjetividad y la libertad, pero no percibimos ningún signo efectivo, en este tipo de interpretación, de aprehensión y explicación de la subjetividad de los grupos sociales en su vida cotidiana, incluso si los argumentos se refieren a la vida en la ciudad. Se afirma que la “multiterritorialidad” está ligada a una “nueva experiencia y concepción del espacio-tiempo” (Haesbaert, 2004), pero esta novedad no ocurre para muchos en todas partes, involucrados de diferentes maneras e intensidades por la llamada “condición posmoderna”. Nuestra práctica de investigación acción participativa, así como la investigación empírica, revela precisamente un proceso muy diferente, de expropiación y exclusión, pobreza y miseria, en el campo y en la ciudad. ¿Quiénes, dónde y cómo viven las personas que acceden a esta “nueva” experiencia espacio-temporal?

¿Existe realmente el “mito de la desterritorialización”, como afirma Haesbaert (2004)? Si la respuesta es positiva, ¿no lleva consigo este mito, el “mito de la multiterritorialidad” debido a la yuxtaposición “posmodernidad” - “modernidad”? Como los sujetos que acceden a la “multiterritorialidad” se encuentran principalmente en las metrópolis globalizadas, ¿podemos entender enfoques como este como burgueses? Como la “multiterritorialidad” es “más efectiva” en la “posmodernidad”, como afirma Rogério Haesbaert, los sujetos que se encuentran en las diásporas experimentan la llamada “compresión espacio-temporal” —teorizada por David Harvey— en una posmodernidad. ¿Sociedad fordista y “desarraigada”? ¿Quién puede “arraigar”, cómo, dónde y por qué? Y las migraciones que tuvieron lugar a lo largo de la historia,

¿podemos entenderlas como procesos “multiterritoriales modernos o posmodernos”, como señala Rogério Haesbaert?

Aunque este fenómeno de experimentación con diferentes territorios de la diáspora no se considera inherente a la “posmodernidad” evocada para tratar de explicar la superposición de relaciones y redes, así como la posible superación de las “zonas-territorios de la modernidad”, podemos preguntar: ¿la “modernidad racional y disciplinaria” y el Estado “moderno” han perdido fuerza? ¿Dónde, para quién y por qué? ¿Qué necesitamos para reconocer que hay millones de personas, cada año, en todo el planeta, que se encuentran, a diario, en movilidad espacial, en guerras, conflictos religiosos, expropiaciones, en definitiva, en una desterritorialización constante y extremadamente precaria?

Aceptar la clasificación del Estado como “clásico” y principalmente, de las redes como instrumentos “posmodernos” significa asumir el discurso hegemónico de agentes del capital que privilegian las tecnologías de la “modernidad” metropolitana, así como desconocer la existencia histórica de largas y complejas redes de circulación y comunicación, junto con pensamientos, sentimientos y conocimientos cotidianos, desfigurados e inferiorizados en favor de redes largas, flexibilidad, aceleración y sincronía (Saquet, 2022b).

De hecho, vale la pena recordar que clasificar concepciones como teóricas y prácticas como si fueran “verdaderas” es, cuando menos, exagerado y erróneo y puede ser una trampa más que dificulta la comprensión de la unidad de teoría y práctica y la fuerza de los vulnerables; ciertos espacios, sujetos, grupos considerados “reflexivos” son privilegiados y, por tanto, pueden acceder a determinados privilegios. Esto contribuye a invisibilizar culturas y saberes, sabores y colores, experiencias y luchas, reflexiones cotidianas que tienen lugar fuera de los muros académicos.

¿Cómo podemos identificar y saber si el “orden simbólico” de un determinado grupo social, es “más subjetivo”, como afirma Haesbaert (1990)? ¿Cómo podemos identificar y comprender a quienes “habitan la sincronía más que la diacronía”, como recomienda Haesbaert (2004)? ¿Es esto posible dónde, cómo y para quién? ¿Para quién son tantas clasificaciones teóricas y prácticas, “moderno” y “posmoderno”, zonal y en red, “más simbólico” o “más concreto”, clásico o no clásico? ¿Para qué y para quiénes son útiles estas concepciones eurocéntricas y universalistas centradas en los individuos de las metrópolis que activan múltiples

redes y relaciones? ¿Cómo podemos saber si un barrio es “más concreto” o “más simbólico”, para qué y para quién?

Nos parece que esto podría revelar la existencia de un “mito de la multiterritorialidad” para una porción importante de la población, oculto tras una metanarrativa “posmoderna”, que reproduce una racionalidad dicotómica e individualizada, estratégica para los sujetos hegemónicos. Así, perdemos poder académico-científico y político para trabajar para personas que no tienen casa ni techo, trabajo ni tierra, salud ni saneamiento, seguridad ni educación: para estas personas, creemos que la desterritorialización —experimentada, obviamente, en el territorio— no es un mito: es una experiencia de vida trágica y cruel. ¿Cómo perciben y comprenden los habitantes de comunidades rurales (de diferentes municipios y niveles sociales) y de barrios urbanos (de diferentes ciudades y niveles sociales) la (in)materialidad de su vida cotidiana?

Vale la pena señalar que Fuini (2020) también reconoció que la “geografía posmoderna” brasileña, considerada junto con la globalización, no se acerca a quienes apuntan a una teoría vinculada a la lucha popular y la emancipación social. Haesbaert (2004), como muchos geógrafos, entiende el espacio geográfico desde lo general a lo singular, desde lo global a lo local, este último —y lo singular— prácticamente sucumbiendo a las fuerzas globales. El lugar donde vivimos “habla”, es decir, está muy presente en la concepción con la que “leemos” el mundo. La forma en que vivimos quizás “hable” mucho más, revelando quiénes somos políticamente.

Cuanto más leemos a Haesbaert (2004), más nos da la impresión de que su concepción se basa en el fetiche de la igualdad y la libertad para acceder a algo, de la movilidad sin sacrificios ni pérdidas, sin expropiaciones y luchas entre clases y pueblos, sin convivencias (in) materiales. Nuestra investigación empírica de los últimos 25 años: ¡ahora insistimos! —revelan claramente que muchas personas no experimentan un “desintegramiento” y mucho menos, una “ampliación” espacial, a pesar de vivir en un período reciente de intensos cambios sociales y territoriales (Saquet, 2002 [1996], 2003 [2001], 2017b; Saquet *et al.*, 2005; Saquet *et al.*, 2015; Saquet *et al.*, 2020).

Nosotros, en cambio, creemos que el hombre no está para el mercado y para las “desintegraciones”, para “compresiones” y para “territorios en red” y mucho menos para la globalización: todo esto es para

el hombre y no es para todos, en todos los tiempos y espacios (Saquet, 2022a). El hombre no es para el Estado, pero el Estado existe para el hombre, y de la misma manera, el hombre no es para el mercado, pero el mercado existe para el hombre (Acosta, 2008).

Y más, parafraseando a Dussel (2018), reconocemos que muchas veces existe la gestión ideológica del conocimiento y las abstracciones académico-científicas a favor de mantener la dominación social. Se trata de concepciones centradas en el dominio técnico y teórico-conceptual por parte del investigador (Zemelman, 2011 [2005b]) que reproducen, en el ámbito de la cultura occidental, el “impulso colonial” (Cerreti, 1993). De hecho, concepciones como las de David Harvey, Boaventura de Sousa Santos y Rogério Haesbaert siguen inmersas en el para-sí del intelectual que aspira a relaciones y redes largas y globalizadoras, a través de un pensamiento universalista y eurocéntrico —sin desconocer, obviamente, otros “nosotros” hegemónicos del Norte, como Estados Unidos. Nuestra vida diaria revela quiénes somos, cómo vivimos y qué pensamos, y simultáneamente, nuestro pensamiento muestra quiénes somos como sujetos, dónde y cómo vivimos.

No percibimos ningún aporte sustantivo a una posible ruptura paradigmática y político-ideológica en estos trabajos analizados. A nuestro entender, terminan contribuyendo a difundir el fetiche de las mercancías, de las redes amplias y complejas, del acceso igualitario a la “modernidad” y/o “posmodernidad”, de la subjetividad y la libertad, cuando lo que vivimos y percibimos es precisamente la expropiación y la continua desterritorialización-reterritorialización en situaciones de extrema pobreza y desigualdad, vulnerabilidad y riesgo, de falta de libertad para caminar y comer, para expresarse y trabajar, en definitiva, para vivir.

En estas concepciones antes mencionadas, aunque aquí descritas brevemente, parece que no hay sujetos y emociones, intenciones y deseos, necesidades y vulnerabilidades, ritmos y diversidad, ruralidades y apropiaciones, redes cortas de cooperación y solidaridad. Se invisibiliza la heterogeneidad y convivencia temporal, espacial y territorial (social-natural-cosmológica) existente en el espacio-tiempo de nuestra vida cotidiana. Absorbidos por la abstracción universalista y globalizadora, los investigadores oscurecen las masas populares vulnerables de los campos y las ciudades, las aguas y los bosques, así como sus culturas,

sus conocimientos, sus fortalezas potenciales para construir una sociedad más justa y ecológica.

Entendemos que concepciones e interpretaciones como las de David Harvey, Boaventura de Sousa Santos y Rogério Haesbaert no significan un salto cualitativo a favor de las clases populares. Reproducen dicotomías e invisibilidades, eurocentrismo, urbano centrismo y universalismo. Se trata de concepciones realizadas dentro del modo de producción capitalista y que contribuyen a reproducir la “modernidad” o “posmodernidad” capitalista de la globalización, y por tanto, la continuidad de la dependencia secular que se da a nivel internacional. No son, efectivamente, explicaciones dirigidas a la emancipación político-cultural de los oprimidos. Los sujetos empíricos, de la vida cotidiana, de la lucha de clases, de la ruralidad, de los bosques y las aguas, quedan subordinados y sin fuerza política para luchar, sin cuerpos y necesidades, sin pensamiento y emoción.

La aparente lucha “modernismo” versus “postmodernismo”, a pesar de los esfuerzos cualitativos que reconocemos —obviamente— no resulta lo suficientemente esclarecedora y necesaria para, tal vez, orientar la co-construcción de aprendizajes y conocimientos en favor de una praxis territorial popular, decolonial y contra hegemónica. Por el contrario, concepciones “modernas” y “posmodernas” como estas quedan restringidas al nivel teórico y universal, generalizador, eurocéntrico, economicista o culturalista y urbano céntrico, privilegiando a veces el tiempo, a veces el espacio o el territorio, desintegrándolos y oscureciéndolos sujetos, grupos y/o clases sociales, pueblos, temporalidades y ecosistemas, ajenos a la praxis territorial de liberación popular (Saquet, 2022a).

Como preguntamos recientemente (Saquet, 2022b), ¿por qué los y las pos-todo no crean una pos-geografía? ¿Por qué no crean una pos-universidad o una pos-educación? ¿Por qué los “emancipadores” o “libertadores” no utilizan parte de sus experiencias como sujetos globales para vivir y luchar con los miles de millones de pobres de la Tierra? Estamos entendiendo que no hay neutralidad en la ciencia, es decir, su construcción, de tal o cual manera, está imbuida de política, por ser una producción social e (inter)subjetiva que se da desde la vida personal de cada sujeto de investigación, de tu grupo y clase social. Él (o ella) define qué estudiar, cómo, cuándo, los temas, los problemas, los objetivos, etc., considerando tus deseos, sueños, necesidades, urgencias, intenciones.

Por lo tanto, en muchas concepciones, como las discutidas aquí y otras, no existe evidencia empírico-reflexiva para la resolución de problemas económicos y/o políticos y/o culturales y/o ambientales. El conocimiento está marcado por los intereses y el estatus de clase del investigador (Frigotto, 2011 [1995]). Para nosotros, es cada vez más claro que existe una seductora trampa teórica universalista y globalizadora que oscurece los ritmos lentos, los vulnerables, las redes cortas, las sinuosidades de la vida cotidiana popular (urbana y rural), los miserables y oprimidos, en definitiva, las singularidades.

La reproducción de paradigmas hegemónicos parece incluso estar ligada a la necesidad de modernización, colonización y globalización, como señalan Sánchez Albarrán (2014) y Palermo (2015) tajantemente: la violencia epistémica ocurre silenciosamente a través del pensamiento único, considerando formas culturales de subordinación y descalificación de los demás, muchas veces ligada al conocimiento cotidiano.

Las clasificaciones normalmente se generan sin evidencia mínimamente calificadas científica y popularmente, ordenando y jerarquizando prácticas y conocimientos, en función de los intereses del investigador, de sus —legítimos— deseos intelectuales, pero muchas veces completamente desconectadas de la dramática y cruel cotidianidad de las personas. Al parecer, algunos de los “posmodernos” intentan demantelar pensamientos “modernos” considerados reaccionarios y dogmáticos, y algunos “modernos” intentan aniquilar los argumentos “posmodernos”, sin embargo, la colonialidad muchas veces se reafirma con nuevas jergas y modas, otras con trampas y dicotomías, clasificaciones y jerarquías. Así, los sujetos son “representados/expresados” por el (la) intelectual y por su “discurso heliocéntrico”, en el que el “sol de la teoría” ilumina y llena el “espacio vacío” (Spivak, 2010).

Así, para crear una ciencia territorial popular (CTP), como sostenemos, es necesario profundizar en la cotidianidad y la heterogeneidad de cada espacio-tiempo-territorio, conviviendo diferentes sujetos, experiencias de vida, concepciones del mundo, conocimientos, técnicas y tecnologías. Para producirlo es necesario sumergirnos en territorialidades y temporalidades cotidianas, coproduciendo conocimientos y soluciones comunes a problemas muchas veces comunes.

Entendemos que un paradigma efectivamente decolonial y contra hegemónico requiere necesariamente la coproducción de conoci-

miento y la colaboración directa para resolver problemas de las masas populares, en un movimiento teórico, metodológico e ideológico-político in(sub)versivo. Este proceso debe realizarse diariamente, de manera participativa y dialógica, cooperativa y solidaria, con arraigo territorial y con la mayor autonomía posible en la toma de decisiones.

Mito —el engaño— es creer y hacer creer que todos somos iguales, hacer entender que no hay clases sociales; que los opresores están interesados en las causas de los oprimidos; que somos lo suficientemente libres para hacer lo que queramos y cuando queramos, accediendo a redes largas y complejas; que los campesinos son capitalistas; que los hay reflexivos, “ilustrados” y “prácticos”, que imponen visiones del mundo hegemónicas y castran la creatividad responsable. Al fin y al cabo, ¿existen pieles blancas, máscaras “modernas” y “posmodernas” o no?

Por tanto, nos parece claro que, para liberarse, hay que emanciparse de uno mismo, de las máscaras, de los estereotipos, de la subordinación y la opresión, de la alienación política e ideológica, epistémica y cultural, rompiendo drásticamente con la colonialidad arraigada en nuestras mentes y prácticas cotidianas, liberándose de la opresión y el control, así como de la naturalización de la inferioridad. Esa “inferiorización epidérmica” a la que se refiere Fanon 2009 ([1952]), como uno de los mecanismos “modernos” y “coloniales”, necesita ser transgredida y superada en un nivel dialógico, horizontal, respetuoso y solidario.

De hecho, como argumentó Freire (2011 [1974]), cualquier comprometido con la liberación no puede permanecer pasivo ante la violencia de la dominación ni tener miedo de escuchar y vivir con el pueblo. El poder está ahí, en nuestro pueblo, en la masa popular, junto con muchas soluciones a nuestros problemas cotidianos.

Por lo tanto, es vital identificar los “caminos” existentes y co-crear posibilidades (in)materiales para lograr la autonomía de decisión y la emancipación política en el ámbito de la praxis territorial popular y ecológica, activando territorialidades y emociones, sentimientos y deseos, solidaridades y sinergias a favor de clases populares, con autorreflexión y autoevaluación, sin máscaras e idolatrías, con inmersión y compromiso con nuestras personas más vulnerables. Y, para ello, no nos cabe duda de que la ciencia popular territorial, tal como la entendemos a nivel de la praxis cotidiana, es una condición imprescindible.

CAPÍTULO

5

Marcos Aurelio Saquet

Traducción: Saúl Uribe Taborda / Holger Díaz Salazar

Ciencia moderna y ciencia popular territorial, cotidianidad y singularidad

Iniciamos esta reflexión afirmando que la ciencia moderna corresponde a un proceso de “aproximaciones a la verdad”, basado en la empiria y los sucesivos experimentos, como “constelaciones construidas” a nivel de aprendizaje, para luego, con el necesario cambio cognitivo, revelar nuevos horizontes (Lewin, 1965 [1951]). La ciencia es natural y social, apunta a la objetividad a través de la experimentación y la razón y está impregnada de reglas y lógica aceptables para los científicos especializados (Feyerabend, 2010 [1987]).

Estas concepciones pueden ampliarse, afirmando que la ciencia también se produce teórica y metodológicamente, así como a través del conocimiento popular, utilizando una diversa gama de técnicas y procedimientos de investigación, como los que hemos llevado a cabo mediante procedimientos concomitantes y escalonados, que se resumen a continuación: 1ª fase: Investigación bibliográfica y documental sobre el tema y cuestiones de estudio. 2ª fase: Recolección y análisis de datos secundarios (IBGE, SEAB, DESER, IPARDES, gobiernos municipales, ministerios nacionales, etc.). 3ª fase: Continuidad de la investigación bibliográfica, documental y mapeo de datos secundarios. 4ª fase: Realización de entrevistas en dos fases principales: exploratoria y “definitiva”; transcripción de los mismos con los respectivos análisis; aplicación de cuestionarios. 5ª fase: Representación cartográfica de datos primarios y las principales redes creadas por los sujetos con los que trabajamos, caracterizando municipios, barrios y comunidades rurales. 6ª fase: En el caso de investigación participante: debate de datos y análisis conjun-

to utilizando diferentes técnicas cualitativas, elaborando un informe en un lenguaje más sencillo e ilustrado, dirigido a las instituciones y sus sujetos; elaboración de textos académicos para socialización y debate en eventos científicos, así como para publicación; realizar actividades de discusión, planificación, investigación y cooperación dentro y fuera de la universidad. 7ª fase: Redacción del informe final con los resultados de la investigación y síntesis analíticas realizadas. 8ª fase: En el caso de la investigación-acción participativa: discusión y definición de las acciones a realizar en cada proyecto, con nuestra implicación directa, en el debate y en la lucha por exigir las mejoras elegidas por los sujetos de cada proyecto; seguimiento y evaluación de las acciones realizadas.

Es un movimiento que implica necesariamente identificación, observación, descripción, tabulación, sistematización, análisis e interpretación, a través del pasado, presente y futuro: este último también está necesariamente contenido en el proceso de investigación-participante y acción-participativa.

En la ciencia “moderna”, la imposición de concepciones racionales, normalmente separadas de las realidades locales, ha hecho que la investigación, la enseñanza y el debate sean áridos y carentes de sentido para muchas personas, “domesticando formalmente” la diversidad cultural. Así, histórica y geográficamente, hay conocimientos que fueron “simplemente” ignorados, desmantelados, inferiorizados, enterrados y considerados sin validez científica, en el abrumador movimiento de expansión territorial y reproducción ampliada del capital a nivel internacional, como intentamos argumentar en capítulos 1, 2, 3 y 4.

Según Grosfoguel (2008, 2016 [2013]) —creemos que también vale la pena insistir en esto—, esto ocurre en un proceso que comienza con la obra y concepción de René Descartes, fundamental para sustituir la universalidad del Dios cristiano por la Universalidad de la razón cartesiana, todavía muy presente en las universidades occidentalizadas para validar el conocimiento. La “modernidad” europea, de hecho, se extendió a lo largo de los siglos, con Nicolás Copérnico, Galileo Galilei, Isaac Newton, Francis Bacon, Émile Durkheim, Max Weber, Karl Marx, Martin Heidegger, Friedrich Hegel, etc.

Como resultado, nuestro trabajo en la universidad occidentalizada se reduce básicamente a aprender estas teorías que surgen de la experiencia y los problemas de una región particular del mundo [...] y

“aplicarlas” en otras ubicaciones geográficas, incluso si las experiencias espacio/temporales de estos son completamente diferentes a aquellos [...]. (Grosfoguel, 2016 [2013], p. 27, énfasis en el original). En sus fuentes, ignoran evoluciones similares que ocurrieron en el pensamiento o existieron, en culturas de otros continentes, como las de la América indígena, África y Asia. (Fals Borda, 2013 [2007], p. 41). En las ciencias humanas no sólo sería imprudente, sino también inmoral y tiránico, “aniquilar” puntos de vista individuales porque no encajan en marcos generales de “poder explicativo creciente” (Feyerabend, 2010 [1987], p. 46, énfasis en el original).

En este sentido, la separación entre contemplación e imitación (científica) y acción/cooperación (popular), entre teoría académica y práctica cotidiana tiene un resultado nocivo y cruel ya entre los griegos, pues significó esclavitud a través del trabajo “práctico” realizado por los esclavos frente al trabajo filosófico realizado por la aristocracia de la época (Lefebvre, 1995 [1969]). Filosofía y ciencia especializada, metódica y racional (Feyerabend, 2010 [1987]).

¡Y como la imitación se difunde rápidamente! Para ilustrar, muy brevemente, acudimos a Callai (2020), en un texto intrigante, en el que el territorio, el lugar y el mundo se convierten en sujetos, infringiendo que todos ellos son parte de un mismo “mundo globalizado”, así, el “lugar tiene poder” en detrimento de las clases sociales: allí, las resistencias son meras “lagunas abiertas” de dominación. Parece que efectivamente no hay producción de bienes, dependencia, extorsión entre oprimidos y combatientes, sino más bien una “función simbólica”, a través de un “valor simbólico y funcional”. Contradicciones, conflictos, poderes (in) materiales, coacciones, desigualdades y diferencias se pierden y son inmerecidas en otra concepción más que aplana el espacio, el territorio y la vida cotidiana. ¡Y, para los explotados, el conocimiento es una “herramienta” de enseñanza-aprendizaje “simbólica”! ¡La escuela queda reducida a un mero “instrumento conceptual” de resistencia!

En esta modernidad-colonialidad-racionalidad, el otro es cosificado, un destinatario que debe ser educado, civilizado (vuelto “*chic*”). “Obstacularizar la comunicación es transformarlos [a los hombres] en casi una ‘cosa’ y esa es tarea y objetivo de los opresores, no de los revolucionarios” (Freire, 2011 [1974], p. 172, énfasis en el original). La

creación, visibilización y humanización de otros, que quedan alienados de ser educados, se impiden mediante diversas y creativas estrategias.

Escisión entre racionalidad e irracionalidad, rota, según Kosik (1976 [1963]), en el siglo XX, por la dialéctica, integrando conocimiento racional y significados humanos o visiones del mundo. Considerando, en pleno siglo XXI, la continua devaluación e inferiorización de los conocimientos populares, más especialmente de los indígenas, campesinos y afrodescendientes, de sus técnicas, sus ritmos y sus formas de vida, cabe preguntarse: ¿cómo podemos identificar, comprender, explicar y valorar estos temas y su conocimiento cotidiano? ¿Es posible trabajar con ellos a partir de la ciencia que producimos en las escuelas, especialmente en las universidades públicas?

Quién sabe, Lisboa (2006) tiene “razón” cuando afirma que las iniciativas de economía solidaria se encuentran en una “transición paradigmática-civilizadora”, hacia nuevos patrones de producción, organización y vida cotidiana, confrontando los intereses de la reproducción del capital. Nos parece claro que la concepción de ciencia influye directamente en la tecnología y las técnicas, en la educación y la (des)implicación o desarrollismo, en la participación popular o en la perpetuación de su ingenuidad, desinformación y dependencia.

En este contexto de reflexión, a partir de la Geografía y de nuestra trayectoria de docencia, investigación y cooperación, hicimos un análisis comparativo entre ciencia “moderna” y ciencia de divulgación (¡qué atrevimiento!): se trata de una primera síntesis, que necesita ser mejor debatida y calificada, producida a partir de los principales elementos y procesos del territorio, entendidos en una concepción histórico-crítica, multidimensional y reticular, enfocado en la praxis de cooperación y desarrollo territorial con los sujetos, principalmente campesinos, afrodescendientes e indígenas, incluidos, por supuesto, los sencillos y humildes trabajadores de las ciudades.

Nos referimos al “pueblo-masa” sacrificado, subordinado, proletario, rústico (sertanejo, caboclo, criollo, caipira, gaucho), antagónico, dispar, estratificado, oprimido, sufriente, de origen tupi, lusitano, mameluco (brasileño) y africano —introducidos en Brasil a partir de 1538 (la Bula del Papa Pablo III, de 1537, declaró “hombres” a los indígenas (Galeano, 2019 [1978])— italianos, alemanes, japoneses, polacos, etc. (Ribeiro, 2015 [1995]), un pueblo formado por personas que piensan

y crean, tienen deseos y necesidades, sentimientos y comportamientos, que están hundidos en desigualdades e injusticias, manipulaciones y opresiones, subordinaciones y alienaciones.

Entonces, trabajar con este pueblo, enseñando y aprendiendo con él, corresponde a una de las formas en que podemos contribuir a su emancipación político-cultural, a mejorar sus condiciones de vida cotidiana, en un “hilo” de praxis vinculado a saberes emergentes y subversivos (Fals Borda, 1981). Este conocimiento se hereda culturalmente y se transmite de generación en generación, contribuyendo a la resolución de problemas cotidianos, en un movimiento más amplio que podemos llamar ciencia popular, ya aludido en la Introducción de este libro. Necesitamos un pensamiento que no se limite a la capacidad de procesar información y al uso de técnicas [...]. Tenemos que [...] romper con el estereotipo del intelectual limitado a gestionar la acumulación universal de conocimiento (Zemelman, 2011 [2005a], p. 278).

No se trata de abandonar a Karl Marx, Antonio Gramsci, Elisée Reclus, Piotr Kropotkin, Claude Raffestin porque son blancos y europeos. Lo que necesitamos es intentar dialogar de manera horizontal y respetuosa, potenciando los aprendizajes de otras latitudes y longitudes, intentando superar efectivamente la colonialidad transterritorial perpetuada durante siglos. Entonces sí, podremos coproducir conocimiento con otros intelectuales y activistas, de manera muy especial con los sujetos que “estudiamos”, con quienes vivimos y compartimos la experiencia de la vida cotidiana. De esta manera, haremos ciencia popular, con inmersión y compromiso social, cooperación y solidaridad, con teorías y procedimientos propios, con soluciones únicas para cada territorio y para las clases populares.

Creemos que el pensamiento no puede llevarse a cabo sólo en el nivel de la abstracción académica, por refinada y crítica que sea, ya que simultáneamente tiene consecuencias históricas, (in)materiales, geográficas, antropológicas, epistémicas, empíricas, prácticas, político-ideológicas y populares. No hay neutralidad en nuestro pensar y ser cotidiano. Hay ciencias (no siempre teorizadas) en las prácticas y prácticas en las ciencias. La ciencia, entonces, es un movimiento político de confrontación (MPC), de prácticas de movilización e (in)formación (PMI), de acciones solidarias y cooperativas (ASC) y de investigación-acción par-

tipicativa (IAP), que resulta en una ciencia territorial popular (CTP) (Tabla 1), que pueden o no reflejarse académicamente.

Y, cuando no se tiene en cuenta la dialéctica ciencia-cultura, se produce una reducción del logos a la razón científica (Zemelman, 2011 [1998]). Entonces, la ciencia se vuelve neutral y objetiva, fragmentada y especializada, siendo uno de sus principales propósitos ocultar los intereses imperialistas (Bonilla *et al.*, 1972). Se trata de una praxis dominante, que separa análisis y síntesis, trabajo manual y espiritual, práctica y pensamiento, contribuyendo a mistificar la realidad (Moreno y Quaini, 1976), como se muestra en el capítulo 1.

Tabla 1

Un aporte al debate sobre contenidos científicos, con base en la Geografía

	Ciencia Moderna (Cm)	Ciencia Territorial Popular (CTP)
Naturaleza inorgánica	<ul style="list-style-type: none"> - Predomina la dicotomía sociedad-naturaleza. - Fragmentaciones de la naturaleza y la sociedad. - Especialización en las investigaciones académicas. - Tierra: recurso de algunos. 	<ul style="list-style-type: none"> - Unidad sociedad-naturaleza. - Especialización e integración en la naturaleza y la sociedad. - Interdisciplinaridad o pluridimensionalidad y transdisciplinaridad. - Tierra: madre de la vida, regalo en los sistemas lunar y solar.
Sujetos, relaciones y clases sociales	<ul style="list-style-type: none"> - Neutralidad de la ciencia y de los investigadores. - Predominio de la crítica y la denuncia. - Centralidad dada a las relaciones capital-trabajo o a los procesos culturales y simbólicos o incluso ambientales. - Eurocentrismo y colonialismo: teorías, métodos y conceptos aplicados a diferentes realidades históricas y geográficas. - Producida sobre sujetos y clases, aunque muchas veces los sujetos sean invisibilizados frente a la retórica, la investigación bibliográfica y los datos secundarios. - Fetiche de la igualdad, la libertad y la globalización. 	<ul style="list-style-type: none"> - Posicionamiento político por parte del investigador dirigiendo su investigación para y/o con el pueblo, en diferentes procesos de implicación y compromiso social. - Pluridimensionalidad de las relaciones: E-P-C-A. - Predominio de la crítica, denuncia y acción por la transformación social a favor del pueblo y su liberación territorial. - Colaboración decolonial, dialógica y participativa. - Integración de los saberes académicos y populares en/de la vida cotidiana. - Construida con los sujetos de cada territorio a partir de sus necesidades y anhelos, sus experiencias y aprendizajes, para contribuir a romper la asimetría de las relaciones sociales y la conservación ambiental.

	Ciencia Moderna (Cm)	Ciencia Territorial Popular (CTP)
Mediadores (in)materiales	<ul style="list-style-type: none"> - Relación sujeto-objeto en los procesos de investigación y docencia. - Tecnologías “modernas” y “posmodernas”. - Estado burgués. - Geopolítica del conocimiento colonial, eurocéntrico y universalista. - Distintas técnicas de investigación reconocidas académica y científicamente. 	<ul style="list-style-type: none"> - Relación sujeto-sujeto en procesos de investigación, docencia y cooperación. - Praxis: investigación participativa y acción participativa — reciprocidad y apoyo mutuo. - Técnicas cualitativas y dinámicas que faciliten la participación de los sujetos populares. - Conocimientos populares valorados y calificados en pro de la mejora de las condiciones de vida del pueblo.
Prácticas (in)materiales espaciotemporales	<ul style="list-style-type: none"> - <i>Rankings</i> y clasificaciones de la producción científica y de la formación académica (pregrado y posgrado). - Competencia y disputa entre grupos de estudio organizados en forma de pirámides y programas de posgrado. - Hegemonía de grupos y apropiaciones patrimonialistas en universidades: centralización del poder. - Concentración de los recursos financieros. - Predominio de la investigación básica: el investigador se conforma con la crítica y la denuncia. - Algunas manifestaciones callejeras: protestas y demandas. 	<ul style="list-style-type: none"> - Praxis territorial de cooperación y solidaridad con los sujetos de las clases populares a partir de sus utopías y saberes. - Resistencia, confrontación y lucha contrahegemónica en procesos de anclaje territorial. - Valorar las relaciones de proximidad, confianza, comunidad, participación popular en la toma de decisiones (logro de autonomía), conciencia de clase y lugar, sostenibilidad. - Grupos de investigación-cooperación organizados horizontalmente: investigación participativa y acción participativa (compromiso político, comunicación diferenciada, diálogo, acción-reflexión-acción, etc.).
Identidades	<ul style="list-style-type: none"> - Extremadamente atomizado, dominante y hegemónico: comandos jerárquicos para vigilar y castigar. - Mercantilizada o familiar o político-ideológica. - Muchos son enterrados, inferiorizados, silenciados y asesinados, cuando los sujetos no se dejan coaccionar y oprimir, disciplinar y ordenar. - Formación predominantemente disciplinar y discipular en torno a teorías eurocéntricas, universalistas y globalizadoras. 	<ul style="list-style-type: none"> - Son mediaciones y procesos de resistencia, confrontación y lucha político-cultural contra los agentes del capital y el Estado burgués (universidad-sociedad). - Renovarse constantemente a través de la integración social. - Hay una centralidad en la conciencia de lo incompleto: la (in)formación continua y popular. - Se potencian como sinergia, compartición, solidaridad y cooperación en la praxis territorial decolonial. - Puede construirse y cualificarse en la movilización y lucha contrahegemónica a partir de singularidades territoriales.

	Ciencia Moderna (Cm)	Ciencia Territorial Popular (CTP)
Redes	<ul style="list-style-type: none"> - Son competitivos, jerárquicos y dominantes, predominantemente espacialmente amplios: nacional, internacional y global. - Están enfocados a la globalización y la virtualidad, centrados en grandes proyectos de investigación. - Las redes de territorios en competencia son evidentes. 	<ul style="list-style-type: none"> - Son predominantemente de corta e intermedia, con contenido de reciprocidad, en proyectos de investigación-cooperación más localizados espacialmente. - Valorización del arraigo y proximidad territorial, de la relación directa con el pueblo en los procesos de movilización, lucha y resistencia político-cultural. - Hay énfasis en los territorios en redes de cooperación y solidaridad.
Territorio	<ul style="list-style-type: none"> - Objeto de estudios. - Concepto y/o categoría analítica para recortar el espacio y comprenderlo. - El espacio de los movimientos sociales, por tanto, se estudia sin implicación y convivencia por parte del investigador: predomina la investigación sobre los movimientos contestatarios y reivindicativos, así como sobre otros procesos territoriales. - Predomina el uso del enfoque cartesiano, eurocéntrico y colonial: materialista, idealista o híbrido. - Concepción crítica y multiescalar, principalmente para el reportaje académico y científico. - También existen enfoques llamados posestructuralistas o posmodernos, eurocéntricos y universalistas. 	<ul style="list-style-type: none"> - Objeto de estudios y reordenamiento de las relaciones de poder a partir de su aprehensión y explicación realizado con la participación de los sujetos más vulnerables. - Concepto y/o categoría analítica y, al mismo tiempo, orientación para la cooperación en procesos (de desarrollo) territoriales locales, ecológicos, populares y culturales. - Espacio de (in)formación, movilización, confrontación, lucha y resistencia a los agentes del capital y del Estado burgués = espacio de praxis de liberación. - Enfoque hecho para y/o con la gente, para trabajar con sujetos a través de la investigación-participativa. - Perspectiva decolonial y contrahegemónica: multidimensional (E-P-C-A), con énfasis en procesos político-culturales y ambientales, heterogeneidad en unidad: sujetos, grupos, clases, pueblos, identidades, diferencias, desigualdades, aguas, bosques, fauna, etc. - Concepción histórico-crítica, reticular, transtemporal, transmultiescalar y popular.

	Ciencia Moderna (Cm)	Ciencia Territorial Popular (CTP)
Implicación territorial	<ul style="list-style-type: none"> - Se entiende de forma economicista y racional. - Envasado (por) y dirigido a la clase dirigente, con reparto de migajas a los más humildes y sencillos, del campo y de la ciudad (trabajadores sociales). - Exógeno con severos impactos territoriales: dominación del hombre/sociedad sobre la naturaleza. - Vinculados al Estado burgués y a políticas inadecuadas para el pueblo y la conservación y preservación del medio ambiente. - Concentrado y centralizador. - Degradantes, explotadoras y expropiadoras, enfocadas a tecnologías de punta, inserción en el mercado internacional, uso de insumos químicos, flexibilidad productiva, etc. 	<ul style="list-style-type: none"> - Se entiende con contenido (in)material o multidimensional: E-P-C-A. - Coevolutivo, en el que el territorio, con toda su complejidad, diversidad y singularidad, es patrimonio de la humanidad (en la teoría y en la práctica cotidiana). - Endógena, solidaria, comunitaria, participativa, creativa, propositiva, dialógica y reflexiva. - Se habla, se debate, se vive y se vive a nivel local, por gente del campo y de la ciudad. - Es ecológico, hecho de redes cortas de cooperación y solidaridad, de productos artesanales y típicos, en una praxis territorial de liberación. - Es popular, de resistencia y lucha contrahegemónica, con autonomía de decisión.

Nota. Elaboración propia de Marcos Saquet, enero-mayo 2019; enero-marzo 2021.¹

La razón “moderna” se ha reproducido desde el llamado Renacimiento europeo, a través de la llamada Ilustración y la constitución de la “universidad moderna con base kantiano-humboldtiana”, a principios del siglo XIX, bajo la hegemonía de las ciencias naturales que sirvieron para fundamentar las ciencias sociales, encaminadas al hombre “moderno” a intervenir racionalmente en el Estado Moderno” y en sus colonias (Maldonado-Torres, 2006). Ahí están los fundamentos de la ciencia “moderna” y dominante, occidental y especializada, ligada al capitalismo y al colonialismo intelectual (Fals Borda, 2006 [1980]) que poco a poco invisibiliza y entierra los conocimientos astronómicos de los mayas, las técnicas arquitectónicas de los aztecas, etc. (Galeano, 2019 [1978]).

1 Inspiración para la interpretación: Fals Borda (1978, 1981, 2011 [1967], 2013 [2001], 2013 [2007], 2015 [1979]); Freire (2018 [1968], 2018 [2008], 2011 [1996], 2011 [1974]); Kropotkin (2012 [1902]); Bonilla *et al.* (1972); Fanon (1974); Dussel (1980); Gramsci (1975a [1929-1932], 1975b [1930-1933], 1975c [1932-1935]); Grosfoguel (2009); Saquet (2017b, 2018a, 2018b, 2019a, 2019b, 2019c, 2021a, 2021b, 2021c).

Cuando nos topamos con la historia y la geografía, la antropología y la sociología de los derrotados y los invisibles, de los esclavizados y los muertos, durante el llamado renacimiento de los muy pocos privilegiados y la iluminación también a partir de raros especímenes biológicos europeos y blancos, nos damos cuenta de cuán consistente es Franz Fanon cuando afirma que la opulencia europea deriva de las espaldas de los esclavos, de su sangre y del suelo y subsuelo de las colonias, donde los hombres fueron “animalizados” por las fuerzas imperialistas (Fanon, 2005 [1961]).

El concepto de una ciencia fuera de la “cultura” [...] se convirtió en la última justificación de la legitimidad de la distribución del poder en el mundo moderno. El cientificismo ha sido la forma más sutil de justificación ideológica de los poderosos, ya que el universalismo se presenta como ideológicamente neutral [...]. (Wallerstein, 2007, p. 99, énfasis en el original)

Cuando profundizamos un poco en la historia de la filosofía y la ciencia, pronto nos damos cuenta de que la ciencia europea en el siglo XVI fue un “arma” utilizada en la expansión del modo de producción capitalista: este siglo fue especial para la astronomía y la cartografía (Nicolás Copérnico [1473-1543], Gerard Mercator, Giordano Bruno [1548-1600] etc.); la tecnología militar había sufrido cambios sustanciales (con cañones, mosquetes, infantería, etc.). De hecho, Ptolomeo y Euclides, en la Antigüedad, ya habían logrado avances en matemáticas y medidas; En el siglo XIII, otros occidentales “recibieron” los textos de Aristóteles traducidos. Poco a poco, improvisamos otra forma de entender las experiencias cotidianas, basada precisamente en las matemáticas, la cuantificación y la precisión (Crosby, 1999).

Hacia 1400 llegó a Florencia procedente de Constantinopla una copia de la *Geographia* de Ptolomeo [...]. Con el comercio y el capital italianos, las noticias de *Geographia* se dirigieron al oeste, a Iberia, cuyos navegantes, serpenteando a lo largo de la costa de África y sondeando las grandes distancias del Atlántico, necesitaban cartas para viajes que iban mucho más allá de los puntos de referencia terrestres conocidos [...]. (Crosby, 1999, p. 101, énfasis añadido)

La obra de Ptolomeo proporciona reglas para trazar, con cierto rigor, una superficie curva sobre otra plana, mediante un tablero de aje-

drez, facilitando las representaciones cartográficas de la época. Con la expansión del comercio entre campesinos y ciudadanos europeos, entre 1000 y 1340, las redes de circulación de personas, información y bienes se expandieron lentamente, especialmente entre los siglos XI y XV, formando redes entre asentamientos dispersos (Quaini, 1973). Estas son las redes desterritorializadoras centrales en la reterritorialización de múltiples territorialidades y temporalidades.

El Estado comienza a estructurarse en medio de la reproducción de la dominación social llevada a cabo por la Iglesia de Roma. En ese período también hubo un “semillero de jurisdicciones” (reinos, baronías, ducados, obispados, comunas, universidades [el siglo XII fue un período de conquistas en la enseñanza universitaria europea, rescatando la erudición, la lógica y la formalidad de la escritura], etc.), pero carecían de una organización político-administrativa centralizadora en medio de la expansión de la economía monetaria en Europa (Crosby, 1999).

Cada vez más, el conocimiento es contenido formalizado que no pertenece a las personas, está integrado en la inteligencia general y a menudo, es tecno-científico y se materializa en la maquinaria del capital. El conocimiento, por otra parte, se compone de experiencias, prácticas y hábitos culturales y no es necesariamente un conocimiento formalizado (aunque siempre tiene alguna forma): puede permanecer en el nivel de la experiencia, aprendido en la práctica a través de costumbres reproducidas históricamente (Gorz, 2005).

Esto no quiere decir que el conocimiento sea una especie de fase superior del conocimiento, al contrario, creemos que están integrados, a pesar de la separación que hace André Gorz. El saber está, necesariamente, en el conocimiento, y éste, en el saber. El saber-hacer del salami y del queso, del vino y de la cerveza puede considerarse, a la vez, conocimiento y saber, aunque no esté formalizado académica y científicamente. Y nos parece que el propio autor citado señala esta comprensión que hemos destacado: “El conocimiento se aprende cuando la persona lo ha asimilado hasta el punto de olvidar que tenía que aprenderlo” (Gorz, 2005, p. 32). El conocimiento es cultural, difuso, indivisible, está en relaciones sociales y sociedad-naturaleza, o, mejor dicho, relaciones socio-naturales-cosmológicas que, al mismo tiempo, son también espacio-temporales y territoriales. Por tanto, también existen conocimientos que pueden entenderse como inteligencias. “La inteligencia es insepara-

ble de la vida afectiva, es decir, de los sentimientos y emociones, necesidades y deseos, miedos, esperanzas o expectativas del sujeto” (Gorz, 2005, p. 78).

De esta manera, el futuro no encuentra sus raíces en la normatividad de los discursos ni en el sujeto divorciado de la realidad (Zemelman, 2011 [2005a]). Y a partir de nuestra opción teórico-metodológica y política, hay centralidad en la noción de “acción-compromiso” (Fals Borda, 2015 [1979]), también llamado “método acción-estudio”, que implica la implicación del investigador (a) en los procesos sociales locales estudiados, su inserción y su compromiso, en la investigación y la acción, como práctica intelectual y política. El investigador es, por tanto, un militante, y esta es una de las formas de trabajar con los sujetos populares, de acuerdo con los intereses populares, rechazando la explotación de los “investigados” (Bonilla *et al.*, 1972).

Una de las inconsistencias lógicas de la geografía moderna es que basa su propia objetividad científica en la intención de generar una descripción objetiva y exhaustiva de los lugares o incluso una descripción válida para cualquier tipo de apropiación del espacio. (Dematteis, 1985, p. 19)

El estudio-acción tiene como objetivo comprender la condición histórico-social de los trabajadores, campesinos e indígenas, grupos explotados, con miras a contribuir a la conciencia y la lucha de clases (Fals Borda, 2015 [1979]). Se resume en investigación-acción-reflexión, en una relación dialéctica de ayuda mutua, como lo hicimos en el “Projeto Vida na Roça” (PVR), en el “Projeto Vida no Bairro” (PVB) y en el Proyecto Agricultura Familiar agroecológica en los municipios de Verê, Itapejara d’Oeste y Salto do Lontra (Sudoeste de Paraná), como estrategia de inclusión social y desarrollo territorial” (USF/AGROEC), a través de recolección de datos-análisis-debates conjuntos-análisis-debates -definiciones-planes de trabajo-acciones-enfrentamientos-reflexiones etc.

Producimos a lo largo del tiempo, conocimiento popular con los sujetos de cada proyecto y para ellos, considerando sus saberes y la ciencia académicamente producida: sensibilización y comunicación, formación y socialización, lenguaje y acción, reflexión y debate, solidaridad y confianza suceden simultáneamente en un movimiento compuesto por prácticas y ciencia (Saquet, 2015 [2011], 2017b, 2018a, 2019a, 2019b), aquí resumido en la relación MPC-PMI-ASC-IAP=CTP.

De hecho, Bonilla *et al.* (1972) refuerzan la “vieja” máxima de Karl Marx, al afirmar que no basta con conocer la realidad, es necesario transformarla a través de una ciencia popular, en la que el investigador tiene alguna implicación directa con lo investigado. Entonces, las decisiones sobre investigación y acción deben tomarse en conjunto, en una relación sujeto-sujeto: ahí sí, hay un avance teórico-metodológico y político-cualitativo considerado a favor de las masas populares, fortaleciendo y calificando la conciencia de clase y construyendo una “ciencia propia y popular”, para calificar política e intelectualmente, en la teoría y en la práctica (Fals Borda, 2015 [1970]).

Esta ciencia, aunque singularmente geográfica —en nuestro caso—, necesita ser interdisciplinaria y popular, con una “experiencia participativa horizontal”, investigando y actuando, es decir, construyendo espacios para “diálogos de aprendizaje mutuo” (Fals Borda, 2015 [1998]) con nuestra gente. Esta es una forma que ya ha demostrado ser bastante fructífera en nuestros proyectos de investigación-acción participativa, que trabajan contra la colonialidad y la hegemonía de la clase dominante, contra los “nobles” que todavía reproducen divisiones y crueldades dentro y fuera de la universidad. Por tanto, estamos en el “camino” de la ciencia “popular” y territorial.

Creemos, por tanto, que la revolución pasa necesariamente por un cambio radical en el hombre, en su pensamiento y en su práctica cotidiana. La subversión y la confrontación son determinaciones fundamentales, como procesos de reconstrucción de la sociedad, en los que el investigador se compromete conscientemente con las transformaciones populares (Fals Borda, 2011 [1967]). El investigador no es mágico ni milagroso. Necesita involucrarse, eligiendo política y científicamente los temas a estudiar, los grupos sociales, en una praxis de resistencia, confrontación y lucha territorial (para y en el territorio).

Además, si la dominación requiere de una intensa y eficaz red de comunicación, lo mismo ocurre en la lucha y la resistencia decolonial, como ocurrió en la “dialéctica de la liberación” en Argelia, donde la radio se convirtió en un medio de resistencia frente a presiones psicológicas y militares de los franceses (Fanon, 1974).

Durante la lucha de liberación, gracias a la creación de una *Voz de Argelia Combativa*, el argelino experimenta y descubre concretamente la existencia de otras voces, que contrastan con su antiguo silencio y con la voz

excesivamente amplificada del dominador. (Fanon, 1974, p. 71, énfasis en el original)

En esta dialéctica de Frantz Fanon existe la necesidad de interactuar a favor de la libertad para uno mismo y para los demás, liberándose cada día de la opresión y la colonización, la subordinación y la dependencia. Entonces se libera (in)materialmente de relaciones de alteridad y exterioridad, de proximidad y cooperación, de confianza y solidaridad, de luchas de clase y lugar.

En la investigación-acción participativa, obviamente, las técnicas y procedimientos no pueden restringirse a los convencionales, es decir, investigación bibliográfica, recolección y procesamiento de datos primarios (entrevistas y cuestionarios) y secundarios, representación cartográfica, etc. Es necesario comunicarse en sentido dialógico, por lo que la convivencia con ellos es fundamental, además de la realización de talleres, conversaciones y otras técnicas utilizadas en dinámicas de grupo. Las técnicas y procedimientos pueden cambiar de proyecto a proyecto, como lo hicimos en la relación PVR-PVB-USF/AGROEC, de acuerdo con cada relación espacio-temporal, con los objetivos y temas de cada proyecto, pero manteniendo y/o matizando principios rectores y prácticas fundamentales, especialmente en lo que respecta a la participación popular en la investigación y la acción.

Se teoriza con acciones y se actúa teorizando, experimentando la sabiduría y la cultura popular de cada territorio; las contradicciones, desigualdades y diferencias son reconocidas y consideradas activos para el aprendizaje, la lucha, la resistencia y la descolonización, precisamente lo contrario de lo que se hace a través de concepciones universalistas, economicistas y globalizadoras que homogeneizan espacios, tiempos, territorios, sujetos, grupos, pueblos y clases sociales.

Es evidente que la escuela se desarrolla en una sociedad de clases antagónicas, como espacio mediador para la reproducción de las relaciones de producción capitalistas: contiene, en sí misma, una “improductividad productiva” para el capital, actuando también como lugar de lucha por las contradicciones sociales (Frigotto, 1984). Sin embargo, tener acceso al conocimiento que se puede adquirir en la escuela para educar a los trabajadores sobre la conciencia de clase, como argumentó Gaudência Frigotto, es bastante insuficiente.

La gestión de los procesos de investigación y acción o de desarrollo deben ser realizados por los sujetos locales, de cada proyecto, fundamentada de manera interdisciplinaria y transdisciplinaria (Ramírez Miranda, 2015). Y la perspectiva geo-histórica, que destacaremos más adelante, es bastante adecuada para orientar la comprensión de esta problemática de los desarrollos (implicaciones y compromisos) resultantes de múltiples factores sociales y ambientales (Quaini, 1973; Moreno y Quaini, 1976), orientando la construcción participativa de una sociedad más justa y ecológica.

El conocimiento, la sabiduría y la ciencia son interdisciplinarios, interinstitucionales, populares, dialógicos, reflexivos, prácticos, creando conocimiento para comprender problemas complejos, identificando diferentes factores económicos, políticos, ambientales y culturales (Legorreta Diaz y Márquez Rosano, 2011). De esta manera podremos producir soluciones solidarias, ecológicas y cooperativas. El enfoque es interdisciplinario, popular, histórico-crítico, relacional y de proyección de futuro, combinando teoría y acción, ciencia y práctica (Fals Borda, 2011 [1967], 2015 [1979]; Bonilla *et al.*, 1972).

Por tanto, comprender la problemática relacional de la territorialidad permite encontrar una interfaz (¡no es la única!) entre ciencia y vida cotidiana, entre práctica y conocimiento, como instancia de solución de problemas (Raffestin, 1987). “Gritar y llorar se convierte paulatinamente en una actitud crítica, cognitiva y práctica que se puede denominar ‘actitud decolonial’” (Maldonado-Torres, 2006, p. 126, énfasis en el original).

Lo importante es reconocer que en estas tierras existen memorias, experiencias y prácticas de sujetos comunitarios que practican estilos de vida no inspirados en el concepto tradicional de desarrollo y progreso, entendido como la acumulación ilimitada y permanente de riqueza. (Acosta, 2016 [2012], p. 96)

Entendemos que dentro y fuera de la escuela, es sumamente necesario respetar a las personas, sus elecciones, sus saberes, sus trayectorias culturales y construir con ellos conocimientos, enseñando y aprendiendo, cooperando en proyectos de desarrollo territorial. Los procesos de enseñanza-aprendizaje, de desarrollo y batalla por la autonomía en la toma de decisiones deben construirse con los sujetos y no para

ellos (Freire, 2011 [1974]; Saquet, 2020 [2007], 2009, 2013, 2014, 2015 [2011], 2017b).

La escuela, desde esta perspectiva, se entiende como “un territorio vinculado a otros territorios por las territorialidades y redes” (Saquet, 2013, 2014, 2017b, 2019b, 2019a), y esta es una manera de intentar desenmascarar dominaciones, coacciones, intelectualismos burgueses; la política vulgar y la centralización ejercida por unas personas que se creen las únicas que pueden interpretar, crear, proponer, decidir. Una escuela más humana es posible, como mediación fundamental para crear y cualificar la conciencia de transformación vinculada a las necesidades de las personas de cada tiempo y territorio.

La escuela puede ser y afectivamente un espacio de resistencia político-cultural, para conocer y transformar el territorio a través de la investigación-acción participativa, a partir de la identidad local y los conflictos: de los territorios “pensados” y “vividos”, un territorio “posible” a partir de sueños individuales y comunitarios, dentro y fuera de la escuela (Gómez *et al.*, 2021).

El territorio, como detallaremos en el capítulo 6, precisamente por su polisemia y elasticidad, es más amplio y complejo que el objeto de estudios y análisis del poder y las diferentes redes, como prevalece en gran medida en las ciencias humanas. En un enfoque territorial, cuando en realidad es histórico-crítico, reticular, multidimensional y decolonial, se reconoce y considera una interpretación centrada en la cooperación con los sujetos más humildes y simples, para el logro de la autonomía en la toma de decisiones, para la práctica de participación popular (en investigaciones y acciones) y de conservación de la naturaleza (como patrimonio de todos).

Por tanto, el desarrollo territorial no se da en procesos exógenos y capitalistas, grandes empresas agroindustriales, financieras y comerciales, es decir, está directamente relacionado con las pequeñas y medianas empresas, con producción artesanal (alimentos, vestimenta, herramientas de trabajo, etc.), con reciprocidad (cooperación-solidaridad-confianza), con agroecología, con productos típicos, con redes cortas de producción y comercialización, con divulgación científica, saneamiento, educación, salud, seguridad, etc. de calidad para los pueblos, (in)materializándose como una praxis territorial de investigación-cooperación participativa, liberadora y contrahegemónica. La reciprocidad contiene,

por tanto, relaciones de cooperación y solidaridad entre diferentes sujetos, en el campo y en la ciudad, en diferentes iniciativas de autoorganización, confrontación, batalla y contrahegemonía popular y territorial.

Esto significa que la resolución de los problemas del pueblo puede darse, obviamente, a partir de concepciones epistemológicas y/u ontológicas hechas desde afuera y sobre los movimientos sociales, por ejemplo, así como para los movimientos (subsidiando sus acciones), sin embargo creemos que es más coherente y necesario, dada la gravísima situación de vida de nuestro pueblo, trabajar con sujetos y movimientos sociales de resistencia, confrontación, lucha y contrahegemonía política, cultural, económica y ambiental.

Nosotros escribimos este texto estando dentro de un movimiento social, temporal, espacial y territorial, en virtud de nuestra opción metodológica y política de trabajar con sujetos: lo dirigimos especialmente a campesinos (productores de nuestros alimentos) y ciudadanos simples y humildes de la periferia urbana, también trabajadores.

Por lo tanto, este texto está dirigido a la población urbana y rural y a quienes tienen la sensibilidad y el compromiso —en la práctica— con la revolución político-cultural a favor de nuestro pueblo. Por esta razón, también consideramos importante resaltar que existen diferentes formas y niveles de militancia, desde la de seguimiento y participación en las manifestaciones populares (en particular, las manifestaciones callejeras, partidistas o no), pasando por las de observación participante hasta las más complejas, integrales y comprometidas, como la que se realiza a través de la investigación-acción participativa desde una perspectiva de ciencia popular y territorial, como intentamos argumentar.

[...] La investigación activa no se contenta con acumular datos como ejercicio epistemológico, descubrir leyes y principios de una ciencia pura, ni escribir tesis o disertaciones. [...] En la investigación activa trabajamos para armar ideológica e intelectualmente a las clases explotadas de la sociedad, para que asuman conscientemente su papel como actores de la historia. Éste es el destino final del conocimiento, validando la praxis con compromiso revolucionario. (Fals Borda, 2015 [1979], p. 283)

Compromiso revolucionario y praxis efectiva que no percibimos en la ortodoxia y el dogmatismo, “moderno” y “posmoderno”, en definitiva, en la intelectualidad académica disfrazada detrás de hermosos y

apasionantes discursos publicados en diferentes idiomas, universalizantes, confusamente escritos a través de una espléndida retórica que también ayuda a disimular la falta de claridad, compromiso y convivencia popular.

Que la formación y/o cualificación de la conciencia es esencial, ya lo sabemos muy bien todos —académicos y activistas marxistas, junto con algunos campesinos y trabajadores—, pero nuestro compromiso necesita (in)materializarse en convivencia, solidaridad cotidiana y co-participación en la construcción del conocimiento.

El camino adecuado de acción, ciencia y cultura [...] pasa por la formación de una ciencia nueva, subversiva y rebelde, comprometida con la necesaria reconstrucción social, autónoma respecto de la que aprendimos en otras latitudes, que hasta ahora ha fijado las reglas del juego científico [...]. (Fals Borda, 2012 [1981], p. 149)

Movimiento hecho de luchas y resistencias, de interdisciplinariedad y participación popular, por supuesto, como estamos insistiendo, en la interfaz sociedad-naturaleza, universidad-sociedad-territorio, ciencia-saber popular, tiempo-espacio-territorio, conciencia-praxis territorial contrahegemónica.

Pensar que no está comprometido con la realidad histórica, que es la única realidad que nos ha tocado vivir, es un pensamiento sofista, inauténtico y solidario con el *statu quo*, con la dominación y el asesinato de los pobres. (Dussel, 2017 [1973], p. 12; énfasis en el original)

Por tanto, la inteligencia creativa asume centralidad, en una mediación para producir conocimientos más útiles para “apoyar alternativas populares”, que tienen potencial en el sujeto social consciente, “rescatando” sus anhelos, necesidades y decisiones (Zemelman, 2011 [1989]). A partir de la centralidad del sujeto histórico, es necesario romper con la tendencia a entender la realidad como una simple externalidad, abandonando la relación sujeto-objeto y trabajando en el nivel de la dialéctica sujeto-contexto (Zemelman, 2011 [2002]).

Por lo tanto, solo cuando se supere la dualidad —teórica— entre filosofía y ciencia específica, entre metodología y conocimiento de los hechos, se podrá abrir el camino para la anulación intelectual de la dualidad entre pensamiento y ser. (Lukács, 2018 [1923], p. 401)

Creemos que, en la vida cotidiana, ciencia y filosofía no están separadas, de manera similar a lo que ocurre en la relación arte-filosofía. Se produce arte filosofando y se puede filosofar artísticamente. Política y sentido común se mezclan, como nuestra reproducción biológico-social-espiritual. ¿El capataz y su equipo (albañiles, carpinteros, fontaneros, electricistas, pintores, etc.) no discuten, dialogan y planifican qué hacer, cómo y cuándo? ¿No tienen un sistema de trabajo para construir el trabajo que están haciendo? ¿O el carpintero no tiene una forma específica y sistemática de entender su tarea y trabajar?

Los artesanos también son sujetos político-culturales, producen ropa, instrumentos musicales, alimentos, danzas, en definitiva, cultura y conocimiento, técnicas y tecnologías que revelan sus historias y memorias, creatividad e identidad, practicadas con paciencia y meditación, como lo hacen los artesanos *Kamsá* en sus talleres, caracterizando una “pedagogía centenaria” (Barrera Jurado, 2016).

Así, como ya hemos mostrado en Saquet (2021b), la “ciencia popular territorial es un movimiento de praxis (CTPMP)”, de producción simultánea de conocimientos, pensamientos y acciones, un proceso de investigación participativa y de acción participativa (necesariamente popular y territorial). Existe, por tanto, también un pensamiento popular, teórico-práctico (Fals Borda, 2012 [2003]).

La ciencia popular, como su nombre lo indica, debe estar al servicio de las clases populares y concebirse con ellas, contra la dominación imperialista, “moderna”, “posmoderna” y oligárquica: los grupos de base son sujetos, no objetos a ser explorados por el investigador. Es una ciencia del presente y del futuro, realizada con la implicación del investigador, participando desde dentro del proceso estudiado, de enseñanza y aprendizaje, intentando contribuir a que la demanda y la lucha sean continuas y autónomas.

Es necesario investigar y actuar —además de investigar— de manera sistemática y horizontal, generando soluciones cocreadas, compartidas, autoconocimiento y autovaloración. Así, cuando se presenten otros problemas o situaciones de vulnerabilidad, ya estaremos en marcha, co-creando soluciones, ya tendremos experiencias para producir otras soluciones, acumulando conocimientos, sobre todo cualitativos. Investigo durante y después de la acción; pienso durante y después de la investigación. La reflexión es constante, como lo son las sistematizaciones, las

discusiones, la recolección de datos, las transformaciones territoriales, etc., en un solo proceso de praxis (teórico-práctico): el conocimiento es transversal/pluridimensional, transterritorial y transtemporal.

Entonces, la ciencia popular territorial bien puede co-construirse desde el pensamiento indígena, afrodescendiente, campesino y obrero, coproduciendo conocimiento para uno mismo y para los demás, como comunidad anclada en su territorialidad, produciendo su propio presente-futuro “desde dentro” de la comunidad, con conocimiento colectivo generando soluciones colectivas. Es un proceso intersubjetivo y dialógico entre los sujetos (social-natural) y su integración en el mundo, comprendiéndolo sin desconectarse/desconectarse de él (Quintero Weir, 2011).

Por tanto, la ciencia popular es necesariamente subversiva en relación con el orden dominante, vinculada al conocimiento popular y al conocimiento empírico-práctico, con el “sentido común” culturalmente reproducido (Fals Borda, 2012 [1997]). Está en el extremo opuesto a la ciencia entendida y practicada como “culto al objeto”, en la que el hombre endurece y mecaniza (Kusch, 1962).

La divulgación científica se realiza en la vida cotidiana, considerando imprescindibles las singularidades de cada tiempo-espacio-territorio. Existe un poder patrimonial para nuestra praxis territorial decolonial y contrahegemónica (PTDCH), contribuyendo directamente a la solución participativa y creativa de los problemas de los pueblos. Es en el nivel de la vida cotidiana, como ya sabemos, donde el pensamiento y el conocimiento, la teoría y la práctica, la ciencia y la filosofía están en unidad, aunque sean diferentes.

El “pensamiento cotidiano” está relacionado con múltiples actividades, es heterogéneo y puede ser, al mismo tiempo, popular y científico, teórico y práctico. “Conocimientos cotidianos” significa también los conocimientos que los sujetos experimentan y necesitan interiorizar para vivir (Heller, 1991 [1970]): se reproducen geográfica e históricamente, se aprenden y se enseñan, formando parte de la cultura, como el momento de plantar y cosechar para indígenas y campesinos, ritos y mitos, el arte de la construcción de albañiles y carpinteros, lenguajes cotidianos, fitoterapia, la alimentación de tal o cual producto según las vitaminas que contienen: el conocimiento puede ser popular y científico a la vez.

La vida cotidiana es el espacio-tiempo-lugar esencial, pues contiene un sinfín de elementos y momentos, exterioridades y alteridades, ritmos y territorialidades, inmersos en un proceso temporal y territorialmente más extenso y complejo. En la vida cotidiana, como demostramos en Saquet (2002 [1996]), hay capital *versus* trabajo, dominación y extorsión, deseo y no deseo, satisfacción y frustración, tristeza y alegría: el hombre, al reproducirse como tal, reproduce su naturaleza y la sociedad, que normalmente les niega su libertad y su humanización, ambas fetichizadas en el cada vez más globalizado mundo de las mercancías.

Como afirmó acertadamente Thompson (1981 [1978]), “el ser es pensamiento” y “el pensamiento se vive”; el ser se influencia e influye en otros seres, y ésta es una concepción coherente para superar los “imperialismos teóricos académicos” y las concepciones centradas en uno mismo, como si la investigadora/investigador fuera el centro de la vida y de una determinada argumentación teórico-conceptual.

Para nosotros, nada se piensa y se hace que no sea a través de la (in)materialidad y el movimiento histórico cotidiano, la coexistencia y la superposición/simultaneidad, la heterogeneidad y la singularidad, que pueden ser sintetizados por nuestra concepción de temporalidades y territorialidades, mediaciones procedimentales-relacionales necesarias para la reproducción de nuestra vida cotidiana. Son mediaciones cognitivas y prácticas entre territorio y sociedad, sin desprenderse nunca de la naturaleza que está en nosotros y alrededor de nosotros (Raffestin, 1993 [1980]; Dematteis, 1999; Saquet, 2020 [2007], 2009, 2015 [2011], 2017b, 2019a, 2019b, 2021c, 2021a).

CAPÍTULO

6

Marcos Aurelio Saquet

Traducción: Saúl Uribe Taborda / Holger Díaz Salazar

El territorio: concepto, realidad y categoría de praxis transdimensional, cosmológica, transtemporal y transescalar

Como analizamos en el capítulo anterior, el territorio es un concepto y/o categoría polisémica e interdisciplinaria, con gran difusión en diferentes países y áreas del conocimiento. Como sabemos, es una relación espacio-temporal en la que destacan las relaciones sociedad-naturaleza, con sus contradicciones, rupturas, continuidades, ritmos, singularidades y universalidades. Es, así, el lugar-territorio por excelencia de nuestra vida cotidiana, asumiendo un significado teórico-práctico y político muy especial a favor de la praxis territorial de liberación.

De esta manera, territorio y territorialidad son simultáneos, y la territorialidad es condición y resultado del proceso ininterrumpido de territorialización, por lo tanto, lo acompaña y es esencial en la formación de cada territorio; por tanto, partimos de la premisa de que significa la “interfaz biosocial” (in)materializada en el tiempo y el espacio a través de relaciones “multilaterales”, simétricas y disimétricas, relaciones “varias y múltiples” temporales y permanentes (Raffestin, 1977).

La territorialidad tiene significados multidimensionales, especialmente el de la unidad de las relaciones que realizan los hombres, a través de diferentes mediadores, con la exterioridad y la alteridad. Las relaciones (sociales-naturales-espirituales/cosmológicas) son el contenido del territorio y la territorialidad, efectivas como desigualdades y diferencias, relaciones cercanas y lejanas, cooperación y solidaridades, identidades y conflictos, apropiaciones y dominaciones, hegemonías y

contrahegemonías, colonialidad y decolonialidad, formando “nodos” y redes de diferente naturaleza, extensión, significado y duración (Saquet, 2020 [2007], 2015 [2011], 2018b, 2019b, 2021b).

La territorialidad es cotidiana y efímera, histórica y duradera; en él hay heterogeneidad y simultaneidad, movimiento transtemporal y superposiciones, intersecciones y “nudos” (in)materiales, junto con sucesiones y fases, resistencias, luchas (entre [las] y “dentro” de las clases sociales) y confrontaciones hechas en la praxis (discontinuo), en diferentes situaciones de apropiación, resumidas en dos niveles (Saquet, 2015 [2011], 2019b, 2022b): i) tales como dominación, control, propiedad, posesión, entrega, delimitación, resistencia, confrontación, gestión, etc., realizado directa y/o indirectamente, espacialmente cercano o distante; ii) como uso, gestión, injerencia en la naturaleza (dentro y fuera del hombre) y en el espacio construido a través de diferentes conocimientos, técnicas y tecnologías, reproduciendo constantemente el tiempo-espacio-territorio.

Reconocemos que existen apropiaciones (in)materiales en/del territorio que sustentan el dominio (in)material del espacio, que a su vez influye en diferentes formas de apropiación y producción territorial, junto con resistencias y confrontaciones políticas, culturales, económicas y ambiental. También pueden ocurrir diferentes niveles/gradientes/intensidades de apropiaciones, dominaciones, resistencias y contrahegemonías, sin embargo, creemos que estos procesos son simultáneos en el tiempo y el espacio (por supuesto, hay una cuestión escalar fundamental a considerar), siempre (in)material, sistemático/continuo y temporal/discontinuo. Hay apropiaciones y controles temporales, concomitantes con otros más estables, como los definidos por el Estado, y también hay apropiaciones que ocurren a nivel de representaciones, como argumenta coherentemente Raffestin (1993 [1980], 1984).

Cuando no separamos el tiempo del espacio —en el movimiento de espacialización, desespacialización y reespacialización [EDR]—, de las temporalidades y de las territorialidades —procesos que están en unidad y son simultáneos—, fácilmente advertimos que existe una extraordinaria heterogeneidad de ritmos, relaciones y condiciones cotidianas de los trabajadores ocupados, desempleados, pescadores, quimbolas, campesinos, indígenas, capitalistas urbanos y/o rurales, etc.

Muchos ni siquiera han oído hablar del fordismo o del posfordismo y de la acumulación flexible, y evidentemente, tampoco han vivido estos procesos, aunque muchas veces están en movimiento en el espacio, experimentando, en algunas situaciones concretas, la aceleración del tiempo y/o su lentitud (Flávio, 2011; Eduardo, 2014; Braga, 2015; Saquet, 2003 [2001], 2017a, 2017b, 2021b).

De esta manera, podemos entender que desterritorialización y reterritorialización son concomitantes en el ámbito más general de la territorialización (DRT). La desterritorialización y la reterritorialización pueden coexistir en el tiempo y el espacio, pueden ocurrir en el mismo lugar o entre diferentes lugares —y la escala, nuevamente, es esencial—, sin separarse del espacio y el tiempo. Una determinada relación espacio-temporal puede (in)materializarse como territorio, pero este último no ocurre separadamente del tiempo y el espacio (Saquet, 2003 [2001], 2020 [2007], 2017b).

La desterritorialización es entendida con un profundo significado teórico-práctico-vivenciado de colonización, subordinación, dominación, expropiación, expoliación, concentración y centralidad que se revela en la pérdida de territorio, notablemente de las clases sociales populares y de los pueblos originarios (también de clase) que, incluso en la movilidad espacial —análisis que parece predominar en la geografía brasileña cuando se trata de desterritorialización, destacando la dimensión espacial—, todavía experimentan el tiempo, el espacio y el territorio, pero normalmente viven en condiciones de extrema vulnerabilidad, pobreza o miseria, en el campo y en la ciudad.

La reterritorialización corresponde a la reconstrucción del territorio de la vida cotidiana, en el mismo o en otro lugar, en el mismo o en otro tiempo (período), a través de diferentes mediadores, económicos, políticos, culturales y ambientales, técnicos y tecnológicos, científicos y populares, cosmológicos y rituales, efímeros y duraderos, y eso sí, con mayor o menor calidad de vida.

El proceso de reterritorialización puede darse en condiciones extremadamente vulnerables (económicas, políticas, culturales y ambientales). Así, como ya hemos argumentado y demostrado en Saquet (2003 [2001]), los procesos de desterritorialización y reterritorialización —en el centro de la amplitud y complejidad de la territorialización [DRT],

ya resaltada— son simultáneos y pueden ocurrir en el mismo tiempo y espacio, entre diferentes temporalidades y espacialidades, por tanto, en diferentes niveles escalares y en un mismo espacio-tiempo.

De esta manera, el territorio se (re)produce social-naturalmente-espiritualmente/cosmológicamente (transdimensionalmente), transtemporal y transterritorialmente, plural y transversalmente, y significa movimiento en/del tiempo y en/del espacio, resultado y condición de su propia existencia como tiempo-espacio-territorio, cuya síntesis está en el hombre, como ser social-natural-espiritual/cosmológico: los tiempos y los espacios suceden simultáneamente, en espiral, singular y universalmente (Saquet, 2000, 2005, 2020 [2007], 2015 [2011], 2017b, 2019a, 2019b, 2021c).

El territorio, en la concepción ahora sostenida, es producto de tejidos sociales y naturales, la intersección de muchas historias, memorias y proyectos de vida, las relaciones de sus habitantes, en los que la identidad es plural, compartida y condición de gobernanza social (Rullani, 2005). Consideramos necesariamente el alcance socio-territorial de sinergias y contradicciones, conflictos y disputas, continuidades y discontinuidades, emociones y sensaciones, en una praxis dialógica, participativa, decolonial y popular.

El territorio es complejo y producido en diferentes escalas, con historias y geografías e innovaciones acumuladas, por los sujetos y sus cosmovisiones, necesidades, culturas, afectos e intereses (Rullani, 2005; Saquet, 2020 [2007]). Se produce por la coexistencia de mallas, “nodos” y redes (invariantes territoriales) —o por “fenómenos socio-territoriales” (Quaini, 1977; Dematteis; Magnaghi, 2018)— en el proceso de TDR, en el que se pierde autonomía o se gana la toma de decisiones a través de sinergias (Raffestin, 1993 [1980], 1984, 1987; Dematteis, 1988; Saquet, 2020 [2007], 2015 [2011], 2017b, 2021a).

En el movimiento TDR hay simultáneamente duración y ruptura, sociedad y naturaleza, cosmología y ritos, técnicas y tecnologías, colores y sabores, o mejor dicho, transtemporalidades y transmúltiescalariades o “transterritorialidades”, es decir, una heterogeneidad fantástica de relaciones, singularidades y universalidades, conocimientos contextualizados y generalizados, identidades locales y redes distintas (Rulla-

ni, 2003, 2005; Saquet, 2015 [2011], 2020 [2007], 2017b, 2021a, 2021b, 2021c; Destro; Pesce, 2014; Raffestin, 1984, 1986, 2016; Mazzini, 2021).

Por lo tanto, es importante resaltar, que consideramos el supuesto de que, en nuestra vida cotidiana, existe una “relación triangular” entre diferentes sujetos y territorios. En cada territorio, los sujetos, sus redes y organizaciones político-culturales-ambientales son centrales en los procesos de conquista social y ecológica, reterritorializándose en “nodos” y redes vividas por los sujetos “en un sistema tridimensional sociedad-espacio-tiempo” (Raffestin, 1993 [1980]).

Así, la territorialidad, siempre presente en el movimiento TDR, se experimenta durante este proceso bajo diferentes condiciones sociales y naturales, espaciales y temporales, locales y transescalares; está en el producto territorializado, así como en la desterritorialización, como “totalidad de relaciones biosociales y multilaterales de múltiples” sujetos, en contextos “socio-históricos y espacio-temporales” (Raffestin, 1993 [1980]). De hecho, esta triangulación que nos parece fundamental fue destacada recientemente por Bozzano (2012), al reflexionar sobre la “trialética” entre historicidad, espacialidad y sociabilidad, a partir de algunos argumentos de Henri Lefebvre, Edward Soja, Rocío Rosales Ortega y Claudia Tomadoni.

Soja (1993 [1989]), en una rápida ilustración, basada en la dialéctica “socio-espacial”, destaca que la composición de la realidad se basa en relaciones de producción, que, a su vez, son simultáneamente sociales, temporales y espaciales, por lo tanto, inseparables entre sí: el espacio socialmente producido contiene relaciones sociales y espaciales, como ya es muy conocido, por ejemplo, en la geografía brasileña.

Estamos entendiendo sucintamente la “trialética” a partir de una noción del propio Claude Raffestin —“campo de poder”—, en la que actúan invariablemente en todos los lugares y tiempos que conocemos —empíricamente o no—, todos los días, minutos y segundos, fuerzas sociales y naturales, locales y universales, cosmológicas, espaciales y temporales. El “campo” es un espacio-tiempo de vida formado por relaciones, tensiones, comportamientos, convivencias, en definitiva, corresponde a un “campo de poder” o “campo de fuerzas” (individuo, grupo) político, sociales y personales (Lewin, 1965 [1951]).

Sin embargo, nuestra práctica de investigación-cooperación ha revelado que las concepciones de Claude Raffestin y Giuseppe Dematteis son más completas y apropiadas, dadas nuestras cuestiones de reflexión, investigación y colaboración, debido al carácter reticular y multidimensional de las relaciones de poder y de las identidades, destacando la transmultiescalaridad de territorialidades, redes y territorios (Raffestin, 1977, 1993 [1980]; Dematteis, 1964, 2009; Magnaghi, 2000, 2009).

El conflicto es parte de nuestra vida cotidiana y con el paso de los años se vuelve feroz, y puede ser violento, debido a la superposición de intereses y territorialidades, generados y generando resistencias y enfrentamientos ante los diferentes problemas vividos cotidianamente, en el campo y en la ciudad (Trench, 2017). Al mismo tiempo, el conflicto es un componente fundamental para la inclusión de los sujetos en los procesos de toma de decisiones, cuando se entiende como un instrumento de participación, para explicar y comprender la vitalidad de las diferencias y el debate (Deriu, 2009).

De esta manera, el conflicto, junto con las contradicciones y los enfrentamientos, puede ser una sinergia a favor de la cooperación y la solidaridad, una potencia a trabajar popular y territorialmente para valorar y calificar la participación de los distintos sujetos. Por tanto, nuestra comprensión del territorio es social, natural y temporal, multidimensional, teórico-práctica y contrahegemónica; es relacional y sensible, científico y popular, para actuar a través de una praxis territorial centrada en la clase y colocar la conciencia en el ámbito de lograr la autonomía en la toma de decisiones y preservar la naturaleza. En el territorio y en la conciencia el espacio está ahí, siempre presente, junto con el tiempo, histórica y geográficamente.

Entonces el territorio es un contexto, “territorio-lugar” conectado a territorios-lugares por múltiples relaciones que (in)materializan en diferentes redes transmultiescalares (Salvatori, 2003; Saquet, 2020 [2007], 2017b, 2017a, 2018b, 2019b). Es un espacio-tiempo-lugar vital para la praxis decolonial y contrahegemónica. Entonces, ¿podemos inferir que la “trialeética” es temporal, territorial y social, y simultáneamente, espacial, natural y social? ¿Puede darse una “trialeética” entre conocimiento situado-comunicación-liberación, como señala Paulo Freire?

De ahí que tal vez podamos pensar en la unidad sujeto-objeto/sujeto y teoría-práctica de nuestra vida cotidiana, en la praxis territorial del movimiento de liberación, en la ciencia y la filosofía popular, en la “polilética”, como un proceso multidimensional, transtemporal, transterritorial, transmúltiescalar, y necesariamente, revolucionario, como intentaremos reforzar en los capítulos 7 y 8, y metodológicamente, en el libro II.

CAPÍTULO

7

Marcos Aurelio Saquet

Traducción: Saúl Uribe Taborda / Holger Díaz Salazar

Patrimonio territorial: concepto, realidad y categoría para la coproducción de conocimientos y bienestar comunitario

Como muestra Saquet (2021a), para comprender la importancia del patrimonio territorial es fundamental tener claro qué entendemos por (des)implicación, y evidentemente, por territorio, como ya se ha destacado. Creemos en el poder de los sujetos (in)formados de manera popular y participativa, respetuosa y dialógica, es decir, en la praxis territorial decolonial, luchando por alcanzar el “desarrollo como liberación” (Gutiérrez, 1983 [1972]), como la conquista de decisiones autónomas para superar el dominio de grupos oligárquicos, capitalistas y de la burocracia autoritaria, que impiden la expansión de la ciudadanía popular (Legorreta Díaz; Márquez Rosano, 2011).

Debe entenderse aquí que libertad no es sinónimo de intensificación de individualidades, competencia, no significa agresión y opresión “en nombre” de la libertad de expresión, conquista y dominación. Corroboramos así el argumento de Gustavo Gutiérrez cuando destaca el “proceso de construcción comunitaria de la libertad”: este es multiescalar y resultado de una praxis plural, a diferencia del argumento economista de Sen (2000 [1999]), para el cual el propio mercado laboral puede ser liberador, al mismo tiempo puede ser opresivo y subordinante.

Sí, es posible alcanzar autonomía y libertad a través del trabajo, pero cabe preguntarse: ¿quién, ¿cómo y por qué puede experimentar el “desarrollo como libertad” argumentado por Amartya Sen? Algunas libertades, sí, son mediaciones para el diálogo y para que las personas se cuiden, se disfruten, pero urge comprobar con más cuidado teórico-metodológico y político cómo sucede esto, para quién y para qué. La libertad

no siempre es garantía de transparencia y seguridad social, de acceso a servicios de salud, saneamiento, educación, vivienda y otras oportunidades. La libertad de uno significa, en la praxis de la dominación capitalista, una falta de libertad para muchos. Mucho más que la superación de la pobreza, lo que estamos viviendo en América Latina es la perpetuación y aumento de la vulnerabilidad, las privaciones, la violencia, la usurpación, en definitiva, la colonización y la colonialidad extremas.

Por lo tanto, es necesario superar cualitativamente, de manera comprometida y urgente, concepciones universalistas y globalizadoras como la de Sen (2000 [1999]). Trabajar a favor de la liberación y la libertad requiere carisma y respeto, caridad y diálogo, participación y compartir, solidaridad y cooperación, cocreación decolonial y contrahegemónica, para que las personas puedan hablar, discutir y definir la dirección de su propio destino. “Desarrollo como liberación” significa el proceso de lucha y conquista de la libertad de hombres/mujeres, clases sociales, pueblos y países, en relación con la dominación y opresión históricamente llevadas a cabo, resultante de una revolución social para superar la dependencia económica, política y cultural (Gutiérrez, 1983 [1972]). Por tanto, estamos ante otra concepción de (des)implicación, como indicamos en la Introducción a este libro.

Por tanto, no es imposible coincidir con Acosta (2016 [2012]), cuando afirma que Amartya Sen no cuestiona el capitalismo y la producción de valor concomitante. Amartya Sen acaba ratificando la racionalidad del mundo “moderno”. No nos parece humano que tengamos que aceptar, a menudo en condiciones precarias y forzadas, el empleo asalariado como condición para la libertad.

También es importante señalar que muchos investigadores ortodoxos tienen una concepción economicista, globalizadora y eurocéntrica del desarrollo (=desarrollismo), como Mézáros (2011): el desarrollo se basa en la propiedad, la libertad y la igualdad, igualmente inalcanzables para la gran masa trabajadora. Por tanto, Mézáros (2011) y Sen (2000 [1999]), entre muchos otros, parecen no darse cuenta de que las contradicciones de este movimiento deben entenderse en sus singularidades de espacio y tiempo, ecosistemas y personas, a nivel de lugares y sociedades locales, territorios y tiempos (natural-sociales), desigualdades y diferencias.

Y es por eso que no hay en sus argumentaciones siquiera una clara argumentación vinculada a la praxis cotidiana de transformación social y emancipación política de los distintos grupos, clases sociales y pueblos. ¿Es posible lograr un poder político “cooperativamente compartido” a nivel global? ¿Cómo se puede hacer esto? ¿Por quién? Y más aún, ¿quiénes histórica y geográficamente disfrutaron y/o gozan de los avances alcanzados con el capitalismo? ¿Dónde, cómo y por qué sucedieron/den? ¿Quiénes viven, en su día a día, en libertad e igualdad entre sí? ¿Quiénes son, dónde están y cómo se reproducen los dueños de la tierra, el agua, la biodiversidad, los bancos financieros y otras grandes empresas? ¿Quién destruye el medio ambiente, por qué, cómo y dónde sucede esto?

Nos parece cada vez más claro que concepciones como las de István Mészáros y Amartya Sen se construyen “dentro” y “desde dentro” de la racionalidad del capital, la “modernidad” europea y la colonialidad —como las concepciones que comentamos en el capítulo 4—, por lo que todavía están muy lejos de una comprensión más completa y adecuada de la vulnerabilidad (económica, política, cultural y ambiental) de miles de millones de personas, porque siguen siendo universales, esencialmente teóricas y demasiado globalizantes. También están muy lejos de la construcción solidaria, cooperativa, ecológica, participativa y emancipadora hecha con “cuerpos” y “almas”, ciencias y emociones, tecnologías y cosmologías, de, para y con el pueblo, según sus deseos y necesidades, con la vida cotidiana y la singularidad territorial.

Por lo tanto, nuestra comprensión del patrimonio territorial como concepto, realidad socio-natural-cosmológica y categoría para la coproducción de conocimiento y bienestar comunitario es fundamental, como orientación inicial para la investigación-acción-participativa y la praxis territorial, teniendo como objetivo con miras a lograr la mayor autonomía y liberación posible. El patrimonio territorial es natural y social, histórico y cultural, contiene sujetos y conocimientos, técnicas y tecnologías, lenguajes y memorias, ecosistemas, aguas y suelos, otros animales y bosques, por lo tanto, no es recurso ni capital, se (in)materializa como un bien común.

Este patrimonio está formado por bienes territoriales, naturales y sociales, paisajísticos e identitarios, materiales y simbólicos comunes (Dematteis; Magnaghi, 2018; Pastor, 2020). Saberes y sabores, ecosistemas, técnicas, tecnologías (cuando se adaptan a los territorios), clases

populares, diferentes momentos de la vida cotidiana, precipitaciones, cosmologías son parte de los territorios y de nuestro patrimonio. Y, por otra parte, pensamos y trabajamos diferente a Haesbaert (2020), cuando propone la idea del “cuerpo-territorio” de la Tierra.

Estamos a favor del territorio-patrimonio de la humanidad (integrando, en teoría y práctica, humanos y no humanos, en la enseñanza, la investigación y la acción): i) como lugar y *hábitat*, casa y hogar, coevolutivo natural, económico, política y culturalmente; ii) el territorio-patrimonio como espacio de (in)formación, movilización, lucha y enfrentamiento frente a la opresión y la colonización, la miseria y la explotación, en una concepción práctico-teórica y popular, es decir, centrada en la praxis territorial decolonial y contrahegemónica, realizada de manera participativa y popular, compartiendo conocimientos y compartiendo experiencias entre diferentes sujetos (Saquet, 2017a, 2017b, 2019a, 2019b, 2021a, 2022b).

Y es en él y desde él, el territorio/patrimonio, que el campesinado lucha por reproducirse como clase a través de relaciones de trabajo familiar, producción diversificada, redes cortas de comercialización, prácticas agroecológicas y artesanales, cooperación y solidaridad, afrontamiento y toma de decisiones autónomas —un proceso similar también ocurre con afrodescendientes e indígenas en diferentes espacios y tiempos. De esta manera, el desarrollo es propio de cada espacio-tiempo-territorio, se experimenta, se vive en medio de la complejidad y la diversidad, la singularidad y la cotidianidad, las temporalidades y las territorialidades (Saquet, 2003 [2001], 2019b, 2021a, 2021b).

Esta herencia es coevolutiva, está en nosotros, en nuestros cuerpos y mentes, en nuestras acciones y reacciones, en nuestra sangre y músculos, en definitiva, en la naturaleza-sociedad-espiritualidad/cosmología que vivimos cada día desde nuestra gestación. Este movimiento ininterrumpido pasa por nuestra formación personal y familiar centrada en una cultura católica, carismática y popular, con sinceridad y espontaneidad, autoorganización, lucha y enfrentamiento frente a la opresión, la corrupción, el favoritismo, la injerencia, la apropiación privada de lo público, discriminación, degradación ambiental, amateurismo, etc.

Nuestro pueblo reproduce, diaria e incesantemente, en diferentes espacios y tiempos, sus territorios de vida, a través de una cultura particular diversa y heterogénea, que forma parte de la complejidad

social-natural-espiritual. Hay saberes y tradiciones, técnicas y tecnologías, reflexiones y prácticas, jerarquías y horizontalidades, muchas veces reproducidas con innovaciones y con conciencias, que contradictoriamente, también necesitan ser matizadas, lo que puede suceder con nuestra colaboración sistemática, participativa, respetuosa, dialógica, coproduciendo conocimientos más útiles para las causas populares.

Esto significa que hay otras categorías y dimensiones de nuestras vidas que todavía necesitamos conocer mejor, como la ancestralidad milenaria genética y cultural (social y cosmológica) —categoría en la que se profundizará en un futuro próximo—, que se reproduce en cada cuerpo y en las relaciones entre uno mismo, cada día, aunque muchas veces no logremos percibir esta transmutación antigua y universal. De hecho, aquí es donde encaja lo “universal”, como la energía que constantemente fusiona y condiciona nuestra reproducción como seres vivos.

Como bien sabemos, no vivimos aislados, desconectados del movimiento más general de la sociedad, la naturaleza y el cosmos: vivimos en una maraña de hábitos y costumbres, ascendencias y actualidad, ritos y mitos, contradicciones y energías reproducidas transterritorial y transtemporalmente. También es imprescindible reconocer este complejo heterogéneo, formado por el amor, el odio, la observación, las disputas, el tacto, la memoria, el razonamiento, la simpatía, el conocimiento, la empatía, los pensamientos, las desigualdades entre clases sociales (Heller, 1991 [1970]). Nuestros cuerpos son (in)materiales o multidimensionales (sociedad-naturaleza-espiritualidad/cosmología) y están en una antigua coevolución: nuestros padres tuvieron que caminar un largo camino (en el tiempo y el espacio; biológica, social y espiritualmente) hasta que fuéramos concebidos en un determinado espacio-tiempo-territorio.

Entonces, realizar la revolución territorial y popular significa, en primer lugar, reconocer esta transtemporalidad y transterritorialidad, co-construir el presente y el futuro sin desconectarse del pasado, a través de una revolución político-cultural y ambiental, iniciando —no sólo— desde una base muy bien anclada en el territorio, en la proximidad y la reciprocidad, en la confianza y en los ecosistemas, en definitiva, en nuestro patrimonio.

Los procesos económicos, para responder a los deseos esenciales de las personas y su bienestar, deben provenir de las condiciones, expe-

riencias y prácticas de la vida cotidiana, es decir, de los territorios locales y su patrimonio (Dematteis y Magnaghi, 2018). La (des)implicación realizada con sinergias colaborativas se fundamenta en el patrimonio territorial, su conservación y preservación, así como en la valorización dirigida a los habitantes de cada lugar a partir de su heterogeneidad cotidiana.

La civilización, desde ahora necesaria, no podrá separar, ya sea en clases o en el individuo, al trabajador y al creador; así como la creación artística no piensa en separar forma y contenido, espíritu e historia. (Camus, 2019 [1951], p. 355)

De esta manera, “la experiencia práctica es una categoría indispensable” (Thompson, 1981 [1978]), que, a pesar de ser diferente, no está ajena a la reflexión académica y científica. Somos (y estamos en) tiempo y espacio, sociedad y naturaleza, simultáneamente. Es evidente que algunos aspectos (social-natural-espiritual) pueden destacarse respecto de otros, sin embargo, siempre vivimos la idea y la materia de manera concomitante: en la Tierra, de manera más específica; en el cosmos, de manera más general. En la vida cotidiana existe la (in)materialidad pulsante de la vida social-natural-espiritual/cosmológica y por tanto, transtemporal y transterritorial en/del ciclo TDR (tabla 2).

Tabla 2

Un resumen de nuestra comprensión del patrimonio desde la perspectiva del proceso TDR y nuestra praxis popular

Patrimonios (in)materiales	Territorialización (cambios y continuidades)	Desterritorialización (cambios y continuidades)	Reterritorialización (cambios y continuidades)
Edificios			Coexistentes y transtemporales
Paisajismo			Coexistentes y transtemporales
Económico, político y cultural (EPC)			Coexistentes y transtemporales
Naturales			Coexistentes y transtemporales
Cosmológicos y ancestrales			Coexistentes y transtemporales

Patrimonios (in)materiales	Territorialización (cambios y continuidades)	Desterritorialización (cambios y continuidades)	Reterritorialización (cambios y continuidades)
Singulares			Coexistentes y transtemporales
Contextuales			Coexistentes y transtemporales
Otros			Coexistentes y transtemporales

Nota. Elaboración Marcos Saquet, noviembre de 2021.

Por lo tanto, es fundamental resaltar que la coproducción de conocimiento es mucho más poderosa y apropiada para la vida cotidiana popular y nuestra praxis de investigación-acción que la “traducción” y el diálogo o la “ecología del conocimiento” propugnada por Sousa Santos (2006, 2007 [2000]). Hacemos mucho esfuerzo, en las aulas, en los barrios, en los establecimientos rurales y en las instituciones de los movimientos sociales, trabajando en la integración teoría-práctica-teoría o práctica-teoría-práctica, del conocimiento popular y académico, involucrando en cada proyecto de cooperación realizada, por lo menos algunos habitantes de cada lugar, en investigaciones y acciones.

Así, (in)formamos, aportamos a la lucha y las demandas, es decir, a la gestión territorial a través de una comunicación que consideramos popular, respetuosa y dialógica, contribuyendo a fortalecer la capacidad organizativa de cada comunidad urbana y/o rural. La pluridimensionalidad, por lo tanto, es diferente de la multidimensionalidad: la primera significa necesariamente multidisciplinariedad, pero avanzando desde allí en dirección a la transversalidad, tema que trabajaremos en el libro II.

CAPÍTULO

8

La praxis territorial de liberación como objeto de los estudios de Geografía

Inicialmente es importante resaltar que este texto fue publicado originalmente en Saquet (2021a). En esta ocasión, compartimos una versión revisada y actualizada, quizás didácticamente más clara para nuestro potencial lector. Creemos firmemente, ante la gravísima situación de vida de nuestro pueblo, que necesitamos cohabitar, convivir y cooperar con personas de las clases populares, asumiendo en la praxis territorial, nuestra responsabilidad social como servidores públicos.

De esta manera podemos crear una Geografía en/de la praxis, en las comunidades, con nuestros pueblos, en un movimiento decolonial y contrahegemónico, como ya hemos demostrado teórica, metodológica y empíricamente en trabajos anteriores (Saquet, 2015 [2011], 2017b, 2018a, 2018b, 2019a, 2019b, 2019c, 2021c; Saquet y Flávio, 2015; Saquet *et al.*, 2012; Saquet *et al.*, 2005; Saquet y Bozzano, 2020; Saquet y Ramírez-M., 2021).

En esta dirección, sugerimos investigar e interpretar críticamente las diferentes praxis existentes, en el campo y en la ciudad, especialmente las emancipadoras de liberación popular, lucha, confrontación y resistencia frente a la opresión, subordinación, dependencia, dominación social (económico, político, cultural y ambiental) y territorial. Sin embargo, esto no es suficiente, es más que necesario que estemos dispuestos a cooperar con el pueblo, directa y/o indirectamente, como ocurre en nuestros proyectos de investigación-acción participativa.

En este sentido, creemos que estamos contribuyendo humildemente a la construcción de una concepción de investigación-acción pluridimensional/(in)material (social-natural-espiritual/cosmológica o E-P-C-N/A), histórico-crítica y relacional/reticular, orientada a la coo-

peración con las personas en cada proyecto de investigación y acción, como se indica al principio de este libro. Parafraseando a Reclus (2015 [1905]), se trata de una perspectiva geográfica que se hace y rehace todos los días. De esta manera, junto con Raffestin (1977), nos enfrentamos a una “geografía de la territorialidad” cotidiana, que intentamos ampliar y calificar en Saquet (2015 [2011], 2017b, 2019b), como una mediación fundamental para la lucha y conquista de la autonomía en la toma de decisiones, así como la conservación ambiental y cultural.

Nuestro foco, entonces, como ya hemos dicho, está en la “praxis de liberación”, necesariamente subversiva del orden opresivo, colonial y hegemónico (Dussel, 1980). Y estamos demostrando esta praxis en un sentido social-natural-espiritual/cosmológico y revolucionario. El objeto de estudios es esta praxis, mediación fundamental para la construcción de una sociedad más justa y ecológica, centrada en la cooperación y la solidaridad para el bienestar social y ecológico de todos.

Así, podemos realizar: i) estudios de la praxis (desde fuera y sobre ella), en un enfoque crítico de la denuncia centrado en la relación sujeto-objeto; ii) estudios para la praxis, subsidiando de alguna manera la resistencia, la lucha y el enfrentamiento popular; iii) estudios en la praxis, realizados con los propios sujetos del pueblo, centrados en la relación sujeto-sujeto (Saquet, 2021a).

Estas concepciones destacadas en los puntos “ii” y “iii”, con los que estamos trabajando, no se limitan a contemplar, imitar, comprender, criticar y denunciar; tampoco son globalizadores ni universalistas. Están compuestos por hombres, mujeres y otros géneros de carne y hueso, con razón y emoción, pensamiento y sentimiento, conviviendo lo más posible con la gente —dentro y fuera de la universidad—, en un movimiento (in)material que también lo consideramos decolonial y contrahegemónico. “La praxis [...] es reflexión y acción de los hombres sobre el mundo para transformarlo” (Freire, 2011 [1974], p. 52).

Transformarlo en la dirección presente-futuro de una sociedad más justa y ecológica, menos desigual y más solidaria, por tanto, no estamos ante ninguna transformación. Por tanto, esta praxis no es asumida por el intelectual y academicista burgués, porque es incoherente con su cosmovisión y su vida cotidiana. Y para asumir y (a)fectivamente esta praxis popular y territorial, es necesario in(sub)vertir paradigmas,

teorías, técnicas de investigación, es necesario encontrarse y hablar con la gente, convivir para reflexionar y actuar con ella.

Es la praxis de liberación, en el sentido de subversión, confrontación y conquista de la autonomía de decisión, insurrección y lucha contra los agentes del capital y del Estado burgués, contra la corrupción, la concentración de la riqueza, la centralización del poder, contra el racismo, sexismo, contra la degradación ambiental y la vida humana. Los problemas estudiados, buscando su resolución, son los más graves y urgentes para el pueblo, en una y efectiva Geografía de la praxis de insurgencia, resistencia, confrontación y lucha.

La praxis de liberación y la Investigación-Acción-Participativa (IAP) son un movimiento social, son una ciencia popular y territorial, un proceso permeado por una filosofía de vida específica. La praxis es también, necesariamente, un objeto de estudio, un concepto y/o categoría y mediación fundamental para la construcción de una sociedad más justa y ecológica, implementada como una praxis territorial de liberación (también territorial).

Creemos que, de esta manera, debemos rechazar de manera clara y sistemática las concepciones meramente contemplativas y academicistas, aunque sean reflexivas y críticas, pues muchas veces se convierten en discursos sin un compromiso efectivo y constante con el pueblo. Es otra forma de hacer ciencia y de vivir, de enseñar-aprender-cooperar, como filosofía de vida (Fals Borda (2008 [1999])), quién sabe, (in)materializando una Geografía popular y comunitaria (GPC) de, por y con el pueblo, en un proceso continuo de subversión, descolonización y contrahegemonía.

Esto significa que creemos que experimentamos una “geografía de proximidad” (Sanz, 2014; Saquet y Meira, 2017; Saquet, 2017b) espacial, organizativa, política, cultural, hecha con arraigo, inmersión social, compromiso y cooperación territorial, a través de redes cortas de comercialización, solidaridad, cooperación y confianza. Praxis y vida cotidiana son simultáneas, como la relación universidad-sociedad local, teoría-práctica, materialidad-inmaterialidad, ciencia-saber popular: no hay separación. Las acciones de investigación y cooperación en sí mismas son parte de la construcción y capacitación de la conciencia de clase y se ubican en medio de las contradicciones y la lucha de clases, contribuyendo directamente a la solución de los problemas populares a nivel de cada territorio.

El investigador también es investigado y el investigado también es investigador, contribuyendo a la recolección y análisis de datos primarios, en la representación e interpretación del territorio. Y esta es una elección y una posición incompatible con la supuesta neutralidad de la ciencia “moderna”, con los sistemas y subsistemas, con la modelización, con las clasificaciones de áreas, con las dicotomías naturaleza-sociedad y universidad-sociedad, teoría-práctica (Saquet, 2021a). Si no es así, nos parece que la filosofía y la ciencia pierden parte de su significado político.

Es necesario reconocer y valorar, entonces, las diferentes “visiones del mundo”, en cada tiempo y espacio, concibiendo conocimientos a-teóricos y teóricos, analizando las diferentes manifestaciones culturales (discursivas y no discursivas) (Mannheim, 1952). Nuestra mente está en constante movimiento entre lo teórico y lo a-teórico, mezclando diferentes categorías de distintos orígenes. El hecho de que un proceso sea a-teórico no significa que sea irracional, como ocurre, por ejemplo, en el arte y la música (Mannheim, 1952). Hay entonces, pensamientos y significados, prácticas no teorizadas y prácticas teorizadas, que se confunden e influyen en nuestro pensamiento, en una interacción entre lo teórico y lo no teórico. Puede que ahora esté teorizando, pero no siempre sucede esto cuando escribo, enseño, colaboro, dirijo, respiro, sin embargo, eso no significa que haya dejado de comparar, observar, describir, delimitar, pensar (Saquet, 2021a).

Así, en cada “cosmovisión”, hay experiencias que tienen una misma totalidad, son prácticas vinculadas a conocimientos a-teóricos (en los que las experiencias vividas están integradas y no separadas por disciplinas) en un campo cultural que necesita ser teorizado o vuelto científico popularmente, a través de la co-construcción del conocimiento. Así, la ciencia y la filosofía popular son fundamentales para identificar y aprehender las “visiones del mundo” de los hombres, lugares y tiempos, espacios y territorios, como vamos argumentando a lo largo de este texto.

“Ahora nadie educa a nadie, ni nadie se educa a sí mismo: los hombres se educan en comunión, mediados por el mundo” (Freire, 2011 [1974], p. 96). Por una interacción dialógica, respetuosa y coparticipante de enseñanza y aprendizaje, compartiendo conocimientos y culturas, inquietudes y problemas, historias y recuerdos, colaboraciones y soluciones. Esta praxis es, sin duda, fuente de conocimientos, experiencias, vidas, aprendizajes, sufrimientos, alegrías, creación e invención.

Las costumbres, creencias y cosmologías pueden ser muy útiles para determinadas sociedades, en determinados espacios y tiempos, pero no para otras. Cultura y ciencia son diferentes, sin embargo, no se excluyen mutuamente: una es parte de la otra. Todos podemos inventar, crear y mejorar, son características inmanentes a la mente de los hombres como naturaleza-sociedad-cosmología: de ahí el reloj, las máquinas, las cervezas, las energías, las arquitecturas, los (in)materiales, teórico-prácticos, racionales-irracionales.

En la vida cotidiana existen experiencias prácticas teóricas y a-teóricas, así como la coexistencia de ambas: los elementos y procesos a-teóricos se mezclan, y ambos pueden o no reflejarse académica y popularmente. Nuestra concepción es que hay filosofías y al menos una filosofía de/en la vida cotidiana popular —destacada en el capítulo 1— vinculadas al tiempo presente/ahora, sin desconectarnos del pasado-futuro y al espacio del aquí, sin desconectarnos de la transmultiescalaridad. Concepción popular práctica-(a)teórica (ir)racional o (in)material (de formas y significados), discontinua en el tiempo y el espacio. Entonces, para nosotros, esta es la filosofía popular que contiene un movimiento hecho de prácticas y prácticas en movimiento transterritorial y transtemporal (Saquet, 2021a).

Este movimiento se da dentro y fuera de las escuelas: hay un proceso de conocer, aprender y enseñar (Freire, 2018 [2008]). Filosofía y divulgación científica, juntas, son fundamentales para enfrentar y luchar en una praxis territorial de liberación contrahegemónica y decolonial; por tanto, la divulgación científica, en los términos que proponemos, es un movimiento político-cultural de cooperación y solidaridad realizado en la IAP histórica y transmultiescalar.

Allí, en esta concepción, el tiempo histórico es entendido como un flujo continuo, en el que la definición de períodos, inicios y finales es relativa y aproximada; el tiempo es duración y movimiento; discontinuo, con saltos y superaciones en esa perspectiva dialéctica trabajada por Lefebvre (1995 [1969]). Entonces, en geografía, es necesario considerar la relación diacronía-sincronía y reconocer la relación pasado-presente-futuro formada por una miríada de procesos dialécticos y coexistencias: los procesos son históricos y relacionales/reticulares. El movimiento es relacional, procedimental, resultado y condición de la (in)materialidad de nuestra vida cotidiana y territorial.

El tiempo presente, pasado y futuro indica movimiento histórico y simultaneidad, es decir, significa transtemporalidad procesual y coexistente/relacional. La transtemporalidad procesual corresponde a fases, sucesiones, períodos y momentos históricos. La transtemporalidad coexistente se traduce en relaciones y situaciones concomitantes, similares o diferentes, es decir, en ritmos, transmúltiescalaridades y trans-territorialidades que suceden en el mismo o entre diferentes lugares, al mismo tiempo o entre diferentes tiempos. Vivimos múltiples temporalidades al mismo tiempo, pasadas, presentes y futuras, así como múltiples territorialidades simultáneamente, locales y en diferentes niveles escalares (Saquet, 2000, 2003 [2001], 2005, 2020 [2007], 2009, 2015 [2011], 2017b, 2018b, 2019b).

Y es por eso también, sin caer en el egocentrismo y/o el antropocentrismo, que el “retorno al territorio” se ha revelado, a partir del aprendizaje que hemos tenido en nuestros proyectos de investigación-acción participativa, como una condición fundamental de la vida del hombre en la Tierra, como reconstrucción (reterritorialización) para producir otras civilizaciones, valorando los “patrimonios comunes” (bosques, ciudades, paisajes, infraestructuras, escuelas, agua, alimentos, identidades, etc.), refundando identidades y solidaridades, en una sociedad sostenible anclada en las sociedades locales y sus territorios (Magnaghi, 2000, 2013, 2015; Dematteis y Magnaghi, 2018; Saquet, 2017a, 2017b, 2018b, 2019a, 2019b).

Este retorno está contenido en el “resurgimiento del territorio” en diferentes espacios y tiempos, a partir de los problemas científicos, sociales, ambientales, económicos y políticos de cada país, un debate que se está extendiendo transnacionalmente de forma “transcontextual” (Rullani, 1997). Este resurgimiento es práctico y teórico, académico-científico y político, vinculado a la revalorización del territorio en el ámbito de procesos (de desarrollo) locales y/o regionales, valorando los conocimientos sedimentados en la sociedad local y su complejidad (Rullani, 2003).

Y el resurgimiento del territorio se da, en general, como categoría geopolítica y multidimensional (política, ambiental, social, económica, cultural), desde los años 1960-70, hasta los años 2000, cuando destaca la producción de conocimiento territorial en diferentes niveles escolares, permeando fuertemente muchas políticas públicas en diferentes países: el territorio comienza a asumir centralidad y mayor importancia en diferentes

ámbitos de la vida en sociedad, especialmente cuando se incorpora a la vida cotidiana fuera de las escuelas (Bustos Velazco y Molina Andrade, 2019).

Este proceso fue denominado anteriormente por Dematteis (1981 [1979]) “descubrimiento del territorio”, en un movimiento de “renacimiento del territorio” estrechamente relacionado con el “renacimiento de la comunidad” (Magnaghi, 2000). En perspectivas histórico-críticas, relacionales (y transescalar), pluridimensionales y fuertemente ligadas al involucramiento local y/o regional, territorio y comunidad están, necesariamente, en unidad dialéctica: optar por una concepción similar o como esta significa mucha empíria y convivencia, inserción y compromiso social, obviamente, además de investigaciones de datos secundarios y reflexiones teórico-metodológicas. En la comunidad hay cooperación y solidaridad y al mismo tiempo, conflictos y disputas. Así, la revalorización del territorio ocurre socialmente, es decir, con los atributos inherentes a los conflictos sociales y territoriales, como consistentemente identificó Vergara Figueroa (2016).

Luego, lentamente hay una redefinición del desarrollo: éste se entiende cada vez más —especialmente desde los años 1990— como “desarrollo de y en los lugares”, culminando en un fructífero y actual debate sobre el “regreso al territorio” (Becattini, 2009, 2015; Magnaghi, 2015; Becattini y Magnaghi, 2015; Magnaghi, 2018; Saquet, 2017b, 2018a, 2018b, 2019b), a través del “redescubrimiento del territorio” (Rullani, 2003, 2005; Governa, 2005): desarrollo —para nuestros involucramientos e implicaciones— es un concepto, categoría analítica, realidad compleja y forma parte de procesos de praxis territorial con base popular y ecológica.

En última instancia, el “retorno al territorio” debe ocurrir como un proyecto y proceso científico y popular en una tendencia coevolutiva y sustentable para vivir a través de la autoorganización, experiencias comunitarias, justicia social y sostenibilidad. Allí, la movilización y la lucha son esenciales para la gestión democrática y participativa del territorio, oponiéndose a la homogeneización de la globalización económica basada también en identidades locales (Botia Flechas y Preciado, 2019).

Con ello se producen redes de investigación y cooperación, orientadas a nivel internacional, a la investigación participativa o investigación-acción participativa, contribuyendo a revalorizar y recalificar las singularidades territoriales. A partir de las problemáticas y competencias de cada lugar, los sujetos se incorporan a procesos endógenos

sin desconectarse de redes diferentes —de desarrollo centrado en cada patrimonio territorial y de autoorganización— sin descuidar la centralidad del Estado.

De la larga y continua investigación empírico-reflexiva que ya hemos realizado, queda muy claro que es en el territorio donde se dan las movilizaciones sociales, la (in)formación, la lucha, la confrontación y la resistencia popular, por lo tanto, es un espacio-tiempo estratégico para nuestra reproducción biológica y social. El territorio es producto y condición de lucha y desarrollos con participación y decisión popular, donde los sujetos tienen saberes, prácticas, experiencias, dificultades, necesidades, pensamientos, representaciones, (re)construyendo sus territorios de vida cotidiana inmediata. Y son estos territorios de vida popular los que están en el centro de nuestra atención académica y política, como objeto de estudios y coproducción solidaria.

Cuando entendemos el desarrollo de una manera nueva y sin modas ni dogmas, podemos identificar y comprender el desarrollo de los guaraníes, los mayas, los aztecas, los incas, las familias de pescadores, los quilombos, los campesinos, los trabajadores, en sus ecosistemas y en sus sociedades locales, cada uno con sus propias técnicas y tecnologías, con sus conocimientos y pensamientos, sus creencias y rituales, cosmovisiones e identidades, diferencias y desigualdades. Están los poderes, en cada territorio, que necesitan ser identificados y mapeados, comprendidos y explicados, reordenando las relaciones de poder y las relaciones sociedad-naturaleza hacia una sociedad más justa y ecológica. Estamos en un proceso de contrapunto del desarrollismo y la reducción del desarrollo a unas políticas públicas de bienestar muy mal diseñadas e implementadas “de arriba a abajo” en países como Brasil (Saquet, 2019b, 2021a).

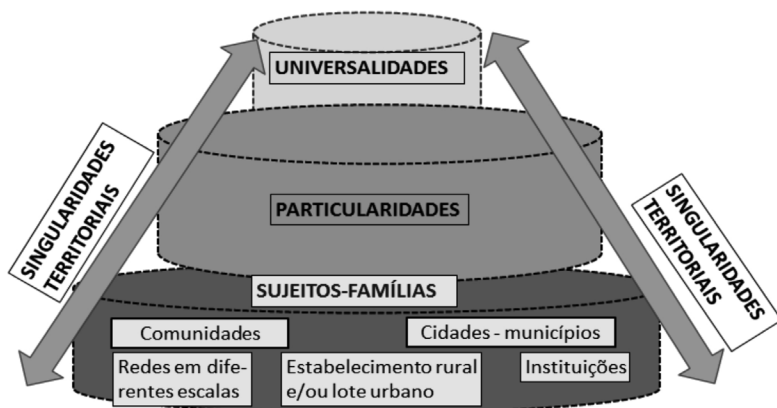
En definitiva, para co-construir esta (des)implicación con la praxis territorial de liberación, es necesario un método único de estudio y cooperación, diálogo y participación social. Nuestra opción es la investigación-acción participativa, tema que se detallará en el libro II. Sin embargo, como ya hemos indicado, para la centralidad metodológica en nuestra opción teórica y política, es necesario resaltar algunos aspectos, como sigue. La investigación bibliográfica y documental siempre es relevante, junto con la recolección, procesamiento y análisis de datos secundarios, sin embargo, desde nuestra perspectiva, la investigación

empírica es fundamental, más importante aún, cuando se realiza de manera participativa y cualitativa, con convivencia y cohabitación.

En nuestros proyectos de investigación-acción-participativa esto se evidencia con un fuerte arraigo, por parte de cada equipo de trabajo, todos interinstitucionales e interdisciplinarios. Esto se revela en la atención brindada a los sujetos y sus familias (urbanas y/o rurales), sus establecimientos y comunidades rurales, sus viviendas y lotes urbanos, calles y barrios, ciudades y municipios, ampliando la escala de análisis para facilitar la comprensión de las relaciones de totalidad consideradas fundamentales en cada proyecto (figura 3).

Figura 3

Transversalidad escalar (transterritorial) en nuestra investigación y acción territorial



Nota. Saquet (2021).

A lo largo de los años, hemos invertido mucho tiempo y energía en esta perspectiva que consideramos transversal, aprendiendo a través de la investigación-acción-participativa y con el arraigo territorial realizado con inmersión y compromiso político con los sujetos de cada proyecto. Anclaje evidenciado en nuestros proyectos y también por otros investigadores, como Bini (2010), Sanz (2014) y Harguindeguy (2014), siempre fundamental en la co-construcción del desarrollo, valorando y potenciando sinergias locales, relaciones de pertenencia y reconocimiento, así como la proximidad político-cultural y las relaciones de

confianza que ya existen entre los sujetos de los barrios urbanos y/o comunidades rurales donde hemos operado a lo largo de los años.

El “conocimiento situado y propio” es fundamental para comprender y explicar la heterogeneidad y la vida cotidiana, contribuyendo efectivamente a romper con el “colonialismo intelectual”, político-económico y cultural, a partir de nuestras historias y memorias (Tobasura Acuña, 2014). “La producción de conocimiento es en sí misma parte y expresión de esta lucha [de clases]” (Frigotto, 2011 [1995], p. 45, énfasis nuestro).

A nuestro entender, se trata de una praxis territorial popular, decolonial y contrahegemónica en la que participamos directamente a través de la investigación-acción-participativa, caracterizando una geografía territorial de alimentación agroecológica y autonomía de decisión, reconociendo la diversidad comunitaria y municipal, las singularidades urbanas y rurales, dentro del movimiento agroecológico, conformado por prácticas y ciencias.

Esta praxis territorial sucede en la vida cotidiana urbana y/o rural, investigando y trabajando con sujetos. En este proceso de unidad sociedad-universidad, la participación local es esencial, pues define el contenido político y consciente de una concepción que va más allá del nivel del discurso: se producen sinergias entre participación social, identidad, poderes y autoorganización, a partir de necesidades y sueños de la población local.

En esta Geografía territorial, popular y decolonial (GTPD), el reconocimiento del otro como sujeto es fundamental, por eso creamos, en el curso de la investigación y la acción, relaciones de confianza y reconocimiento mutuo como personas que piensan, sienten, tienen necesidades, ritmos, territorialidades, diferencias y desigualdades, constituyendo espacios de diálogo en los diferentes municipios (Saquet, 2019b). Esto se da a través de una concepción no eurocéntrica, en la que se fomenta la creatividad, la interacción social y el respeto al “ritmo del territorio” y sus gentes, reafirmando la existencia del otro en la heterogeneidad, entregándose a la alteridad para comprender la diversidad (Mejía Ayala, 2021).

A partir de nuestra praxis de investigación-acción-participativa, entendemos que la divulgación científica también es efectiva como praxis contra (el eurocentrismo y el universalismo)-hegemónico, ligada —

obviamente— a las personas de cada territorio y lugar, en el tiempo y el espacio (Saquet, 2019, 2020, 2021). Para hacerlo efectivo, es necesario descolonizar nuestras mentes (desaprender) y nuestras prácticas, reaprendiendo a través de la reflexión-acción-convivencia, con inmersión, arraigo, confianza y compromiso político, in(sub)virtiendo ciencias, teorías, metodologías de investigación, conceptos, en definitiva, comprensión y transformación social en un continuo movimiento territorial, decolonial y contrahegemónico hecho para y con nuestro pueblo.

Así, cuando optamos por una concepción popular y territorial de la investigación y la acción, cuando estamos en una praxis decolonial y contrahegemónica, es necesario pensar y cooperar desde el lugar de los sujetos marcados por la “herida colonial”, intentando efectivamente contribuir a la construcción de relaciones que respeten la diversidad cultural y sus formas de conocimiento (Palermo, 2015). Cuestionar y criticar es necesario, interpretar también es militar; sin embargo, necesitamos co-construir conocimiento para nuestra gente más simple, humilde y vulnerable, que normalmente no está en una universidad. Entonces sí, podremos contribuir a la liberación popular a través de nuestra investigación y otras acciones en la práctica cotidiana.

De esta manera, “solo” hay orientación y aprendizaje constante. La participación necesita ser de los investigadores y de aquellos que están siendo investigados, en la investigación y en la acción/cooperación. Decir a los demás lo que se necesita (¡o se debe!) hacer, basándose en verdades falsas, es cómodo, opresivo y muy tranquilizador. Somos personas y por tanto, trabajamos para y con ellas. Para nosotros, por tanto, la metodología de la investigación es fundamental, junto con nuestras acciones, dentro y fuera de la universidad, como lo evidencia Saquet (2013, 2014, 2015 [2011], 2018a, 2018b, 2019a, 2019b, 2021a).

Referencias bibliográficas

- Acosta, Y. (2008). *Filosofía latino-americana y democracia en clave de derechos humanos*. Nordan-Comunidad.
- Acosta, A. (2016 [2012]). *O bem viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos*. Autonomia Literária: Elefante.
- Almeida, J. C. (2005). *Teologia da solidariedade: uma abordagem da obra de Gustavo Gutiérrez*. Loyola.
- Ávila Sánchez, H. (2017). Cooperación y solidariedades en las prácticas agrícolas urbanas y periurbanas en México. In: Saquet, M. y Alves, A. (org.), *Processos de cooperação e solidariedade na América Latina* (pp. 201-216). Consequência.
- Ballestrin, L. (2013). América Latina e o giro decolonial. *Revista Brasileira de Ciência Política*, 11, 89-117.
- Barrera Jurado, G. (2016). Consumismo, espectáculo y despojo de creación: luchas por las autonomías artesanales del pueblo Kamsá. In: López Flores, Pavel y Garcia Guerreiro, Luciana (org.), *Pueblos originarios en lucha por las autonomías: experiencias y desafíos en América Latina* (pp. 165-189). Buenos Aires: CLACSO: El Colectivo: CIDES-UMSA.
- Bartoli, E. (2018). Entre o urbano e o ribeirinho: territorialidades navegantes e Sistemas Territoriais em Parintins (AM). *Espaço Aberto*, 8(2), 169-185.
- Becattini, G. (2009). *Ritorno al territorio*. Il Mulino.
- Becattini, G. (2015). *La coscienza dei luoghi*. Il territorio come soggetto corale. Roma: Donzelli.
- Becattini, G. y Magnaghi, A. (2015). Coscienza di classe e coscienza di luogo. In: Becattini, G. (org.), *La coscienza dei luoghi* (pp. 115-222). Donzelli.
- Bignante, E., Dansero, E. y Loda, M. (2015). Geografia e cooperazione allo sviluppo: prospettive e agende di ricerca. *GEOTEMA*, XIX(48), 5-24. Bologna.
- Bini, V. (2010). Dopo il globale? Sistemi agroalimentari locali nella regione dell'Atacora (Benin). In: Bini, V. y Ney, M. (org.), *Piatto pieno, piatto vuoto*. Prodotti locali, appetiti global (pp. 85-99). Franco Angeli.
- Bobbio, N. (2018 [1984]). *O futuro da democracia. Uma defesa das regras do jogo*. Paz e Terra.
- Bonilla, V., Castillo, G., Fals Borda, O. y Libreros, A. (1972). *Causa popular, ciencia popular*. Publicaciones de La Rosca.

- Botia Flechas, C. y Preciado, J. (2019). Resiliencia comunitaria: defensa del agua y del territorio en la cuenca del río Sumapaz, Colombia. *Revista Perspectiva Geográfica*, 24(1), 13-34.
- Bozzano, H. (2012). *Territorios posibles: procesos, lugares y actores*. Lumiere.
- Braga, L. (2015). *As temporalidades que caracterizam a agricultura familiar no município de Marmeleiro/PR*. Tese (Doutorado em Geografia)-Programa de Pós-Graduação em Geografia, UNESP, Presidente Prudente.
- Bustos Velazco, E. y Molina Andrade, A. (2019). *Concepciones de territorio en profesionales de las ciencias de la tierra*. Editorial Universidad Distrital F. J. de Caldas.
- Callai, H. (2020). Território: um conceito e um conteúdo da geografia escolar. In: Garrido Pereira, M. (org.), *El poder del territorio: conocimiento para la transformación de los espacios educativos* (pp. 25-52). PIIT/GEPED/GEOPAIDEA.
- Camagni, R. (1993a). Le reti di città in Lombardia: introduzione e sintesi della ricerca. In: Camagni, R., De Blasio, G. (org.), *Le reti di città. Teoria, politiche e analisi nell'area padana* (pp. 21-52). Franco Angeli.
- Camagni, R. (1993b). From city hierarchy to city networks: reflections about the emerging paradigm. In: Lakshmanan, T. y Nijkamp, P. (org.), *Structure and change in the space economy* (pp. 66-87). Springer Verlag.
- Camagni, R. (1997a). Luoghi e reti nelle politiche di competitività territoriale. In: Camagni, R. y Capello, R. (org.), *Strategie di competitività territoriale: il paradigma a rete* (pp. 167-179). SEAT.
- Camagni, R. (1997b). Città in Europa: globalizzazione, coesione e sviluppo sostenibile. In: *Presidenza del Consiglio. Sviluppo del territorio europeo*. Roma: Dpto. Politiche Comunitarie.
- Camagni, R. y Salone, C. (1993). Elementi per una teorizzazione delle reti di città. In: Camagni, R. y De Blasio, G. (org.), *Le reti di città. Teoria, politiche e analisi nell'area padana* (pp. 53-67). Franco Angeli.
- Camus, A. (2019 [1951]). *O homem revoltado*. Record.
- Ceceña, A. E. (2006). Uma versão mesoamericana da América Latina. In: Novaes, A. (org.), *Oito visões da América Latina* (pp. 223-240). Ed. SENAC.
- Cerreti, C. (1993). Tra “mania di predestinazione” e “sindrome penitenziale”. Qualche riflessione su colonialismo e geografia. *Centro Italiano per gli studi storico-geografici*, 1(3), 11-16.
- Chamorro, G. (1998). *A espiritualidade guarani: uma teologia ameríndia da palavra*. SINODAL.

- Cichoski, P. y Alves, A. (2019). A pesquisa-ação na obra de Orlando Fals Borda: contribuições para repensar o desenvolvimento rural. *Revista Campo-Território*, 14(34), 61-85.
- Cirqueira, J. y Sposito, E. (2019). *Geograficidade: modo de ser, experiência e prática espacial*. Appris.
- Crosby, A. (1999). *A mensuração da realidade: a quantificação e a sociedade ocidental 1250-1600*. Editora Unesp.
- Dansero, E. (2008). Geografia e cooperazione allo sviluppo. Prospettive di ricerca. In: Bignante, E., Dansero, E. y Scarporochi, C. (org.), *Geografia e cooperazione allo sviluppo. Temi e prospettive per un approccio territoriale* (pp. 9-26). Franco Angeli.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1975 [1972]). *L'anti edipo*. Capitalismo e schizofrenia. Einaudi.
- Dematteis, G. (1964). Alcuni relazioni tra l'ambito territoriale dei rapporti sociali e i caratteri della casa rurale. In: Congresso Geografico Italiano, 19. Como. *Atti [...]*. Como, 1964. v. III, pp. 239-253.
- Dematteis, G. (1981 [1979]). Il "terreno" come lotta di classe: la "scoperta" del territorio nel 1968-69. In: Canigiani, F., Carazzi, M. y Grottanelli, E. (org.), *L'inchiesta sul terreno in geografia: geografia democratica* (pp. 135-144). Giappichelli.
- Dematteis, G. (1985). *Le metafore della terra. La geografia umana tra mito e scienza*. Feltrinelli.
- Dematteis, G. (1988). Valorizzazione e trasformazioni territoriali. Problemi teorico-metodologici con riferimento all'Italia Centro-Settentrionale. In: Leone, U. (org.), *Territorio e sviluppo negli spazi periferici: valorizzazione e sviluppo territoriale in Italia* (pp. 44-69). Franco Angeli.
- Dematteis, G. (1999). Sul crocevia della territorialità urbana. In: Dematteis, G. et al. (org.), *I futuri della città - Tesi a confronto* (pp. 117-128). Franco Angeli.
- Dematteis, G. (2009). Conurbazione disgregata e sistemi locali territoriali. In: Bonora, P. y Cervellati, P. L. (org.), *Per una nuova urbanità* (pp. 44-59). Diabasis.
- Dematteis, G. y Magnaghi, A. (2018). Patrimonio territoriale e corallità produttiva: nuove frontiere per i sistemi economici locali. *Scienze del Territorio*, 6, 12-25.
- Deriu, M. (2009). Passaggio a Nord-ovest. Alla ricerca di radici e ragioni per co-progettare con gli abitanti. In: Bonora, P. y Cervellati, P. L. (org.), *Per una nuova urbanità* (pp. 166-189). Diabasis.
- De Rubertis, S., Belligiano, A. y Labianca, M. (2018). Partecipazione e identità territoriale. Il caso di Castel del Giudice (Molise). *Geotema*, 56, 48-54.

- Destro, A. y Pesce, M. (2014). *Il racconto e la scrittura. Introduzione alla lettura dei vangeli*. Carocci.
- Diez Tetamanti, J. (2014). Cartografía social y geografía comunitaria. In: Diez Tetamanti, J. et. al. (org.), *Hacia una geografía comunitaria* (pp. 25-42). EDUPA.
- Duarte, V. (1996). *Construindo escola na roça. Escolas comunitárias de agricultores*. ASSESOAR/GRAFIT.
- Dussel, E. (1972). *Caminos de liberación latinoamericana*. Latinoamérica Libros.
- Dussel, E. (1980). *Filosofia da libertação*. Loyola; Editora UNIMEP.
- Dussel, E. (1986). *Ética comunitária*. Vozes.
- Dussel, E. (1995 [1979]). *Introducción a la filosofía de la liberación*. Nueva América.
- Dussel, E. (1997). *Teologia da libertação. Um panorama do seu desenvolvimento*. Vozes.
- Dussel, E. (2017 [1973]). *Para una ética de la liberación latinoamericana*. Siglo XXI, Tomo 1.
- Dussel, E. (2018). ¿Son posibles muchas modernidades? Un diálogo sur-sur. In: López Nájera, Verónica (org.), *De lo postcolonial a la descolonización: genealogías latinoamericanas* (pp. 138-153). UNAM.
- Eduardo, M. (2014). *Transformando terra em território: construção e dinâmica do sistema local territorial agroecológico em Francisco Beltrão, PR*. Tese (Doutorado em Geografia)- UNESP, Presidente Prudente.
- Esteva, G. (2016). La hora de la autonomía. In: López Flores, Pavel y Garcia Guerreiro, Luciana (org.), *Pueblos originarios en lucha por las autonomías: experiencias y desafíos en América Latina* (pp. 29-58). CLACSO: El Colectivo: CIDES-UMSA.
- Fals Borda, O. (1979 [1968]). *As revoluções inacabadas na América Latina (1809-1968)*. Global.
- Fals Borda, O. (1981). La ciencia y el pueblo: In: Grossi, F., Gianotten, V. y Wit, T. (org.), *Investigación participativa y praxis rural* (pp. 19-47). Mosca Azul.
- Fals Borda, O. (2006 [1980]). Aspectos teóricos da pesquisa participante: considerações sobre o significado e o papel da ciência na participação social. In: Brandão, C. R. (org.), *Pesquisa participante* (pp. 42-62). Brasiliense.
- Fals Borda, O. (2008 [1999]). Orígenes universales y retos actuales de la IAP (Investigación Acción Participativa). *Peripecias*, 110, 1-14.

- Fals Borda, O. (2011 [1967]). Ciencia y compromiso: problemas metodológicos del libro *La subversión en Colombia*. *Revista Colombiana de Sociología*, 34(2), 169-180.
- Fals Borda, O. (2012 [1981]). ¿Es posible una sociología de la liberación? In: Herrera Farfán, N.; López Guzmán, L. (org.), *Ciencia, compromiso y cambio social. Textos de Orlando Fals Borda* (pp. 149-154). El Colectivo-Lanzas y Letras-Extensión Libros.
- Fals Borda, O. (2012 [1997]). La ciencia y el pueblo: nuevas reflexiones sobre la investigación-acción (participativa). In: Herrera Farfán, N. y López Guzmán, L. (org.), *Ciencia, compromiso y cambio social. Textos de Orlando Fals Borda* (pp. 301-319). El Colectivo-Lanzas y Letras-Extensión Libros.
- Fals Borda, O. (2012 [2003]). La investigación participativa y la geografía. In: Herrera Farfán, N. y López Guzmán, L. (org.), *Ciencia, compromiso y cambio social. Textos de Orlando Fals Borda* (pp. 327-331). El Colectivo-Lanzas y Letras-Extensión Libros.
- Fals Borda, O. (2013 [2001]). Kazyadu: registro del reciente despertar territorial en Colombia. In: Fals Borda, Orlando, *Socialismo raizal y el ordenamiento territorial* (pp. 137-218). Desde Abajo.
- Fals Borda, O. (2013 [2007]). Hacia el socialismo raizal y otros escritos. In: Fals Borda, Orlando. *Socialismo raizal y el ordenamiento territorial* (pp. 35-136). Desde Abajo.
- Fals Borda, O. (2015 [1970]). La crisis, el compromiso y la ciencia. In: Moncayo, V. (org.), *Una sociología sentipensante para América Latina* (pp. 219-252). Ciudad de México: Siglo XXI; Buenos Aires: CLACSO.
- Fals Borda, O. 2015 [1979]. Cómo investigar la realidad para transformarla. In: Moncayo, V. (org.), *Orlando Fals Borda: una sociología sentipensante para América Latina* (pp. 253-301). México, DF: Siglo XXI; Buenos Aires: CLACSO.
- Fals Borda, O. (2015 [1998]). Experiencias teórico-prácticas. In: Fals Borda, Orlando. *Una sociología sentipensante para América Latina* (pp. 303-366). Siglo Veintiuno, CLACSO.
- Fals Borda, O. y Mora-Osejo, L. E. (2013). La superación del eurocentrismo: manifiesto por la ciencia. In: Fals Borda, Orlando, *Socialismo raizal y el ordenamiento territorial* (pp. 219-230). Desde Abajo.
- Fanon, F. (1974). *Dialéctica de la liberación*. Pirata.
- Fanon, F. (2005 [1961]). *Os condenados da terra*. Editora UFJF.
- Fanon, F. (2009 [1952]). *Piel negra, máscaras blancas*. Akal.
- Feyerabend, P. (2010 [1987]). *Adeus à razão*. Editora Unesp.

- Flávio, L. C. (2011). *Memória e território: elementos para o entendimento da constituição da cidade de Francisco Beltrão (PR)*. Tese (Doutorado em Geografia)-Programa de Pós-Graduação em Geografia, UNESP, Campus de Presidente Prudente.
- Flávio, L. C. et al. (2016). *Resgatando saberes: cultivo e uso de plantas medicinais*. Unioeste.
- Foster, J. (2011 [2000]). *A ecologia de Marx: materialismo e natureza*. Civilização Brasileira.
- Fossier, R. (2018). *O trabalho na Idade Média*. Vozes.
- Freire, P. (2011 [1974]). *Pedagogia do oprimido*. Paz e Terra.
- Freire, P. (2011 [1996]). *Pedagogia da autonomia*. Saberes necessários à prática educativa. Paz e Terra.
- Freire, P. (2018 [1968]). *Extensão ou comunicação?* Paz e Terra.
- Freire, P. (2018 [2008]). Educação popular na América Latina: contextualização e possibilidades nos processos de transição. In: Freire, P., *Pedagogia do compromisso* (pp. 199-260). *América Latina e educação popular*. Paz e Terra.
- Frigotto, G. (1984). *A produtividade da escola improdutiva*. Autores Associados.
- Frigotto, G. (2011 [1995]). A interdisciplinaridade como necessidade e como problema nas ciências sociais. In: Jantsch, A. y Bianchetti, L. (org.), *Interdisciplinaridade: para além da filosofia do sujeito* (pp. 34-59). Vozes.
- Fuini, L. (2017). Construções teóricas sobre o território e sua transição: a contribuição da Geografia brasileira. *Cuadernos de Geografía: Revista Colombiana de Geografía*, 26(1), 221-242.
- Fuini, L. (2020). Teorias sobre o território na geografia brasileira. In: Sposito, E. y Claudino, G. (org.), *Teorias na geografia: avaliação crítica do pensamento geográfico* (pp. 199-243). Editora Consequência.
- Galeano, E. (2019 [1978]). *As veias abertas da América Latina*. L&PM.
- Gómez, F., Bustos, E. y Reyes, J. (2021). La escuela rural, un espacio socialmente construido de posible resistencia territorial: miradas del territorio desde el papel de una docente rural. *Territorios*, 44, 1-27.
- Gorz, A. (2005). *O imaterial: conhecimento, valor e capital*. Annablume.
- Governa, F. (2005). Sul ruolo attivo della territorialità. In: Dematteis, G. y Governa, F. (org.), *Territorialità, sviluppo locale, sostenibilità: il modello Slot* (pp. 39-67). Angeli.
- Gramsci, A. (1975a). *Quaderni del carcere*. Einaudi, v. I (1929-1932).
- Gramsci, A. (1975b). *Quaderni del carcere*. Einaudi, v. II (1930-1933).
- Gramsci, A. (1975c). *Quaderni del carcere*. Einaudi, v. III (1932-1935).
- Gramsci, A. (1992). *Poder, política e partido*. Brasiliense.

- Grignoli, D. (2019). La co-creazione dello sviluppo locale. In: Grignoli, D. y Bortoletto, N. (org.), *Dal locale al globale e ritorno: nuovi paradigmi e nuovi modelli di azione* (pp. 25-38). Franco Angeli.
- Grosfoguel, R. (2008). Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 80, 115-147.
- Grosfoguel, R. (2009). Apuntes hacia una metodología Fanoniana para la decolonización de las ciencias sociales. In: Fanon, F., *Piel negra, máscaras blancas* (pp. 261-284). Akal.
- Grosfoguel, R. (2016 [2013]). A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. *Revista Sociedade e Estado*, 31(1), 25-49.
- Grosfoguel, R. (2018). Para uma visão decolonial da crise civilizatória e dos paradigmas da esquerda ocidentalizada. In: Bernardino-Costa, J., Maldonado-Torres, N. y Grosfoguel, R. (org.), *Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico* (pp. 55-77). Autêntica.
- Gudynas, E. (2016). Transições ao pós-extrativismo. In: Dilger, G., Lang, M. y Pereira Filho, J. (org.), *Descolonizar o imaginário* (pp. 175-212). Fundação Rosa Luxemburgo.
- Gutiérrez, G. (1983 [1972]). *Teologia da libertação: perspectivas*. Vozes.
- Haesbaert, R. (1990). Filosofia, geografia e crise da modernidade. *Terra Livre*, 7, 63-92.
- Haesbaert, R. (2004). *O mito da desterritorialização. Do “fim dos territórios” à multiterritorialidade*. Bertrand Brasil.
- Haesbaert, R. (2020). Do corpo-território ao território-corpo (da Terra): contribuições decoloniais. *Geographia*, 22(48), 75-90.
- Harguindeguy, L. C. (2014). *Economía solidaria: local y diversa*. El Colegio de Tlaxcala.
- Harvey, D. (1993 [1989]). *A condição pós-moderna*. Loyola.
- Harvey, D. (2005 [2001]). *A produção capitalista do espaço*. Annablume.
- Harvey, D. (2014 [2012]). *Cidades rebeldes*. Martins Fontes.
- Heller, A. (1991 [1970]). *Sociologia de la vida cotidiana*. Península.
- Hiernaux-Nicolas, D. (2006). ¿Identidades móviles o movilidad sin identidad? In: Lemos, A., Silveira, M. y Arroyo, M. (org.), *Questões territoriais na América Latina* (pp. 163-175). CLACSO, USP.
- Konder, L. (2009 [1965]). *Marxismo e alienação*. Expressão Popular.
- Kosik, K. (1976 [1963]). *Dialética do concreto*. Paz e Terra.
- Kropotkin, P. (2012 [1902]). *Apoio Mútuo: um fator de evolução*. Deriva, A Senhora.

- Kusch, R. (1962). *América profunda*. Fundación Ross.
- Kusch, R. (1970). *El pensamiento indígena y popular en América*. Fundación Ross.
- Lander, E. (2015). ¿Conocimiento para qué? ¿Conocimiento para quién? Reflexiones sobre la universidad y la geopolítica de los saberes hegemónicos. In: Palermo, Z. (org.), *Des/decolonizar la universidad* (pp. 41-67). Ediciones del Signo.
- Lander, E. (2016). Com o tempo contado: crise civilizatória, limites do planeta, ataques à democracia e povos em resistência. In: Dilger, G., Lang, M. y Pereira Filho, J. (org.), *Descolonizar o imaginario* (pp. 215-253). Fundação Rosa Luxemburgo.
- Lang, M. (2016). Introdução: alternativas ao desenvolvimento. In: Dilger, G., Lang, M. y Pereira Filho, J. (org.), *Descolonizar o imaginario* (pp. 24-44). Fundação Rosa Luxemburgo.
- Lavor, P. y Santos, A. (2021). Crítica da leitura haesbaertiana ao materialismo (dialético). *Revista de Geografia*, 38(2), 461-483.
- Lefebvre, H. (1991 [1968]). *O direito à cidade*. Moraes.
- Lefebvre, H. (1995 [1969]). *Lógica formal. Lógica dialética*. Civilização Brasileira.
- Legorreta Diaz, M. del C. y Márquez Rosano, C. (2011). Democracia, desigualdad y política ambiental en México. In: Pérez Villalba, E. y Baca Moral, J. (org.), *Análisis de políticas públicas para el desarrollo agrícola y rural* (pp. 247-280). Universidad Autónoma Chapingo.
- Lewin, K. (1965 [1951]). *Teoria de campo em ciência social*. Livraria Pioneira.
- Lisboa, A. (2006). Significado e perspectivas da economia solidária. In: Zart, L. y Santos, J. (org.), *Educação e sócio-economia solidária* (pp. 65-72). Ed. UNEMAT.
- López Flores, P. (2016). Disputa por la autonomía indígena y la plurinacionalidad en Bolivia: resistencias comunitarias al neoextractivismo y al Estado nación. In: López Flores, Pavel y Garcia Guerreiro, Luciana (org.), *Pueblos originarios en lucha por las autonomías: experiencias y desafíos en América Latina* (pp. 113-138). CLACSO, El Colectivo, CIDES-UMSA.
- Lukács, G. (2018 [1923]). *História e consciência de classe*. WMF Martins Fontes.
- Magnaghi, A. (2000). *Il progetto locale*. Bollati Boringhieri.
- Magnaghi, A. (2006a). Gli atlanti del patrimonio e lo 'statuto dei luoghi' per uno sviluppo locale autosostenibile. In: Bertocin, M. y Pase, A. (org.), *Il territorio non è un asino. Voci di attori deboli* (pp. 23-51). Franco Angeli.
- Magnaghi, A. (2006b). Dalla partecipazione all'autogoverno della comunità locale: verso il federalismo municipale solidade. *Democrazia e Diritto*, 3, 1-13.

- Magnaghi, A. (2009). Il progetto della bioregione urbana policentrica. In: Bonora, P. y Cervellati, P. L. (org.), *Per una nuova urbanità* (pp. 72-86). Diabasis.
- Magnaghi, A. (2013). Riterritorializzare il mondo. *Scienze del Territorio*, 1, 47-58. Firenze.
- Magnaghi, A. (2015). La lunga marcia del ritorno al territorio. In: Becattini, G. (org.), *La coscienza dei luoghi* (pp. VII-XVI). Donzelli.
- Maldonado-Torres, N. (2006). Pensamento crítico desde a subalternidade: os estudos étnicos como ciências descoloniais ou para a transformação das humanidades e das ciências sociais no século XXI. *Afro-Ásia*, 34, 105-129.
- Maldonado-Torres, N. (2008). La descolonización y el giro des-colonial. *Tabula Rasa*, 9, 61-72.
- Maldonado-Torres, N. (2018). Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas. In: Bernardino-Costa, J., Maldonado-Torres, N. y Grosfoguel, R. (org.), *Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico* (pp. 27-53). Autêntica.
- Maldonado-Torres, N. (2019). Da colonialidade dos direitos humanos. In: Sousa Santos, B. y Martins, B. (org.), *O pluriverso dos direitos humanos: a diversidade das lutas pela dignidade* (pp. 87-110). Autêntica.
- Mannheim, K. (1952). On the interpretation of *weltanschauung*. In: Mannheim, K., *Essays on the sociology of knowledge* (pp. 33-83). Routledge and Kegan Paul.
- Mansilla Quiñones, P., Quintero Weir, J. y Moreira-Muñoz, A. (2019). Geografía de las ausencias, colonialidad del estar y el territorio como sustantivo crítico en las epistemologías del Sur. *Utopía y praxis latinoamericana*, 24(86), 148-161.
- Martínez Assad, C. (2010). Las fronteras de la Revolución en Chiapas. In: Fenner, J. y Lisbona Guillén, M. (org.), *La Revolución mexicana en Chiapas un siglo después* (pp. 31-58). UNAM.
- Mazo Elorza, F. (2018). Desterritorialización y planeación en el barrio Santo Domingo Savio del municipio de Medellín. In: González Serna, Aura *et al.* *Lectura territorial del oriente cercano antioqueño* (pp. 143-162). UPB.
- Mazzini, M. (2021). *O ciclo TDR como instrumento analítico-representacional para um desenvolvimento local: experimento metodológico na vila de Itaúnas (ES)*. Dissertação (Mestrado)-Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo, UFES.
- Mejía Ayala, W. (2017). Espacialidad, tradición indígena y turismo sostenible: mirada sistémica de la cacería Sápara en Ecuador. *Revista Perspectiva Geográfica*, 22(2), 13-27, Bogotá.

- Mejía Ayala, W. (2021). Problemáticas y retos del conocimiento del otro: una apuesta metodológica construida desde el caso del Pueblo Sápara-Ecuador. In: Suzuki, J., Borges, V. y Bitelli, F. (org.), *Da Geografia à Amazônia: reflexões críticas para pensar a América Latina* (pp. 233-282). FFCLH, USP.
- Memmi, A. (1991 [1957]). *The colonizer and the colonized*. Beacon Press.
- Mészáros, I. (2011). *Estrutura social e formas de consciência II: a dialética da estrutura e da história*. Boitempo.
- Mignolo, W. (2003 [2000]). *Historias locales/diseños globales*. Akal.
- Mignolo, W. (2014 [2008]). El pensamiento des-colonial, desprendimiento y apertura: un manifiesto. In: Mignolo, W. (org.), *Interculturalidad, descolonización del Estado y del conocimiento* (pp. 61-88). Del Signo.
- Minardi, E. (2019). Locale e globale: gli effetti di ritorno della globalizzazione silenziosa. In: Grignoli, D.; Bortoletto, N. (org.), *Dal locale al globale e ritorno: nuovi paradigmi e nuovi modelli di azione* (pp. 15-24). Franco Angeli.
- Moreno, D. y Quaini, M. (1976). Per una storia della cultura materiale. *Quaderni Storici*, XI(1), 5-37.
- Moura, G. Goulart. (2019). Construção da crítica a Oceanografia Clássica: contribuições a partir da Oceanografia Socioambiental. *Ambiente e Educação*, 24(2), 13-41.
- Nates Cruz, B., Velásquez López, P. A. y García Alonso, M. (2017). *La territorialización de la memoria en escenarios de posconflicto: Caldas, 1990-2015*. COLCIENCIAS, CNMH, Universidad de Caldas, RETEC.
- Nietzsche, F. I(988 [1887]). *Genealogia da moral*. Brasiliense.
- Oliveira, R. y Machado, I. (2014). A socioeconomia solidária, a justa trama da Univens. In: Zart, L. y Vailant, C. (org.), *Incubação em economia solidária: empreendimentos em redes e resistência camponesa* (pp. 65-88). UNEMAT Ed.
- Palermo, Z. (2015). Itinerario. In: Palermo, Z. (org.), *Des/decolonizar la universidad* (pp. 15-39). Ediciones del Signo.
- Pastor, G. (2020). Paisajes y dispositivos de patrimonialización diferencial. Convergencias y divergencias entre actores y percepciones. In: Escobar Ocampo, L., Montoya Arenos, C. y Patiño Zuluaga, E. (org.), *Lecturas de la singularidad territorial a partir del paisaje cultural* (pp. 67-83). UPB.
- Quaini, M. (1977). La scoperta dell'America e la nascita della geografia moderna. In: Convegno Internazionale di Studi Colombiani, 2. Genova. *Atti [...]*, 75-88.

- Quaini, M. (2009). Del destino della città di Françoise Choay e dell'utopia "rururbana" di Alberto Magnaghi. In: Bonora, P. y Cervellati, P. L. (org.), *Per una nuova urbanità* (pp. 60-71). Diabasis.
- Quijano, A. (1992). Colonialidad y modernidad/razionalidad. *Perú Indígena*, 13(29), 11-20. Lima.
- Quijano, A. (2000). El fantasma del desarrollo en América Latina. *Rev. Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, 6(2), 73-90.
- Quijano, A. 2006. Os fantasmas da América Latina. In: Novaes, Aduato (org.), *Oito visões da América Latina* (pp. 49-85). Ed. SENAC.
- Quijano, A. (2007). O que é essa tal de raça? In: Santos, R. (org.), *Diversidade, espaço e relações étnico-raciais* (pp. 43-51). Gutenberg.
- Quijano, A. (2011). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. In: Elías, C., Campillo, R. y Rohán, D. (org.), *Lecturas de metodología de las ciencias sociales* (pp. 98-147). Sec. Educación del Estado de Chiapas, UNAM.
- Quintero Weir, J. (2011). Wopukaru Jatumi Wataawai: el camino hacia nuestro propio saber. *Utopía y praxis latinoamericana*, 16(54), 93-116.
- Raffestin, C. (1977). Paysage et territorialité. *Cahiers de géographie du Québec*, 21(53-54), 123-134.
- Raffestin, C. (1984). Territorializzazione, deterritorializzazione, riterritorializzazione e informazione. In: Turco, A. (org.), *Regione e regionalizzazione* (pp. 69-82). Franco Angeli.
- Raffestin, C. (1986). Territorialité: concept ou paradigme de la géographie sociale? *Geographica Helvetica*, 2, 91-96. Ginebra.
- Raffestin, C. (1987). Reperès pour une théorie de la territorialité humaine. *Cahier/Groupe reseaux*, 7(3), 2-22.
- Raffestin, C. (1993 [1980]). *Por uma geografia do poder*. Ática.
- Raffestin, C. (2016). *Géographie buissonnière*. Héros-Limite.
- Raffestin, C. y Bresso, M. (1982). Tradition, modernité, territorialité. *Cahiers de géographie du Québec*, 26(68), 185-198.
- Reclus, É. (2015 [1905]). *O homem e a terra*. Intermezzo.
- Ribeiro, D. (2015 [1995]). *O povo brasileiro*. Global.
- Rullani, E. (1997). Più locale e più globale: verso una economia postfordista del territorio. In: Bramanti, A. y Maggioni, M. *La dinamica dei sistemi produttivi territoriali: teorie, tecniche, politiche* (pp. 85-111). Franco Angeli.
- Rullani, E. (2003). Complessità sociale e intelligenza localizzata. In: Garofoli, Gioacchino (org.), *Impresa e territorio* (pp. 85-130). Il Mulino.
- Rullani, E. (2005). Dai distretti alla distrettualizzazione: le forze che fanno (e disfano) il sistema territoriale. In: Bellanca, N., Dardi, M. y Raffaelli, T. (org.), *Economia senza gabbie* (pp. 111-169). Il Mulino.

- Rullani, E., Micelli, S. y Di Maria, E. (2000). Tra città reale e città virtuale: il territorio nel postfordismo. In: Rullani, E., Micelli, S. y Di Maria, E. (org.), *Città e cultura nell'economia delle reti* (pp. 13-56). Mulino.
- Salvatori, F. (2003). Il territorio come produttore di conoscenze. In: Dematteis, G. y Ferlaino, F. (org.), *Il mondo e i luoghi: geografie delle identità e del cambiamento* (p. 91). IRES, SGI.
- Sánchez Albarrán, A. (2014). Dilemas teóricos y metodológicos de la sociología rural en América Latina. *Revista ALASRU*, 10, 359-380.
- Sántiz-Gómez, A. (2015). Ts'Umbal activo en las transformaciones rurales de Oxchuc, Chiapas. *Revista LiminaR: Estudios Sociales y Humanísticos*, 13(2), 122-134.
- Sántiz-Gómez, A. y Parra Vázquez, M. 2017. La visión tseltal de la vida en el desarrollo alternativo de Oxchuc, Chiapas. In: García García, A. (org.), *Extractivismo y neoextractivismo en el sur de México: múltiples miradas* (pp. 317-350). Universidad Autónoma Chapingo.
- Santos, E. (2010). *Associativismo e desenvolvimento: o caso da região sisaleira da Bahia*. UEFS Editora.
- Sanz, J. (2014). Sistemas agroalimentarios locales y multifuncionalidad. Un enfoque de investigación de alimentos, ciencias sociales y territorio. In: Valle Rivera, M. del Carmen, *El desarrollo hoy. Hacia la construcción de nuevos paradigmas* (pp. 87-103). Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Económicas.
- Saquet, M. (2000). O tempo, o espaço e o território. In: Souza, E. y Souza, Á. (org.), *Paisagem, território, região: em busca da identidade* (pp. 103-114). Edunioeste.
- Saquet, M. (2002 [1996]). *Colonização italiana e agricultura familiar*. EST.
- Saquet, M. (2003 [2001]). *Os tempos e os territórios da colonização italiana*. EST.
- Saquet, M. (2005). Entender a produção do espaço geográfico para compreender o território. In: Sposito, E. (org.), *Produção do espaço e redefinições regionais: a construção de uma temática* (pp. 35-51). Presidente Prudente, FCT/UNESP/GAsPERR.
- Saquet, M. (2006). Por uma abordagem territorial das relações urbano-rurais no Sudoeste paranaense. In: Sposito, M. E. y Whitacker, A. (org.), *Cidade e campo: relações e contradições entre urbano e rural* (pp. 57-186). Expressão Popular.
- Saquet, M. (2020 [2007]). *Abordagens e concepções de território*. Consequência.
- Saquet, M. (2009). Por uma abordagem territorial. In: Saquet, M. y Sposito, E. (org.), *Territórios e territorialidades: teorias, processos e conflitos* (pp. 73-94). Expressão Popular.

- Saquet, M. (2013). Por uma abordagem territorial: continuando a reflexão. In: Saquet, Marcos (org.), *Estudos territoriais na ciência geográfica* (pp. 47-74). Outras Expressões.
- Saquet, M. (2014). Agricultura camponesa e práticas (agro) ecológicas. Abordagem territorial histórico-crítica, relacional e pluridimensional. *Mercator*, 13(2), 125-143. Fortaleza.
- Saquet, M. (2015 [2011]). *Por uma geografia das territorialidades e das temporalidades: uma concepção multidimensional voltada para a cooperação e para o desenvolvimento territorial*. 2a. ed. Consequência.
- Saquet, M. (2017a). Territorio, clase social y lugar: premisas fundamentales del desarrollo territorial de base local, ecológica y cultural. *Arquetipo*, 15, 39-69. Pereira -Colombia.
- Saquet, M. (2017b). *Consciência de classe e de lugar, práxis e desenvolvimento territorial*. Consequência.
- Saquet, M. (2018a). A perspective of counter-hegemonic analysis and territorial transformation. *Geographica Helvetica*, 73, 347-355.
- Saquet, M. (2018b). A descoberta do território e outras premissas do desenvolvimento territorial. *Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais*, 20(3), 479-505.
- Saquet, M. (2019a). Ciência popular e contra-hegemonia no desenvolvimento. In: Cury, M., Magnani, E. y Carvalho, R. (org.), *Ambiente e território: abordagens e transformações sociais* (pp. 33-49). Madrepérola.
- Saquet, M. (2019b). *Saber popular, práxis territorial e contra-hegemonia*. Consequência.
- Saquet, M. (2019c). O conhecimento popular na práxis territorial: uma possibilidade para trabalhar com as pessoas. *AGEI: Geotema, Suplemento*, 5-16.
- Saquet, M. (2021a). Dos desenvolvimentos à práxis territorial de libertação como objeto de estudos da geografia. *Revista Territorial*, 10(1), 34-66.
- Saquet, M. (2021b). O território numa perspectiva popular. In: Meurer, Ane Carine et al. (org.), *As categorias e as geografias do século XXI* (pp. 152-196). FFLCH.
- Saquet, M. (2021c). Uma Geografia (i)material voltada para a práxis territorial popular e descolonial. *Revista NERA*, 24(57), 54-78.
- Saquet, M. (2022a). Por una praxis territorial popular: una perspectiva metodológica in(sub)versiva y decolonial. In: Rocha, A., Saquet, M. y Grignoli, D. (org.), *Novos paradigmas e novos modelos de ação: do global ao local ou do local ao global?* Letra Capital.
- Saquet, M. (2022b). Entre a “modernidade” e a “pós-modernidade”: a continuidade da colonialidade. In: Castro, C. et al. (org.), *Geografias*

fora do eixo: por outras geografias com práxis territorial. Liberdade, São Luiz, EDUEMA.

- Saquet, M. y Bozzano, H. (2020). Territory conceptions and practices in Latin America: contributions to the debate (I). *Revista Continentes*, 9(16), 257-281.
- Saquet, M., Dansero, E. y Candiotta, L. (org.) (2012). *Geografia da e para a cooperação ao desenvolvimento territorial: experiências brasileiras e italianas.* Outras Expressões.
- Saquet, M. y Duarte, V. (1996). *Projeto Vida na Roça: da concepção ao plano de ação agropecuário.* FACIBEL/ASSESOAR.
- Saquet, Marcos et al. (2010). *Consumo consciente: cartilha informativa para o consumo agroecológico.* Grafit.
- Saquet, M. y Flavio, L. (2015). Contribuições para o planejamento e a gestão urbana: a experiência do Projeto Vida no Bairro-Francisco Beltrão (PR). *GUAJU: Revista Brasileira de Desenvolvimento Territorial, Matinhos*, 1, 123-141.
- Saquet, M. y Meira, R. (2017). Redes curtas de comercialização: a proximidade política, pessoal e espacial na articulação entre o rural e o urbano. *Revista Movimentos Sociais e Dinâmicas Espaciais*, 6(2), 118-141.
- Saquet, M., Meira, R. Panho, L. (2015). Uma contribuição à análise das comunidades rurais do Sudoeste do Paraná. *Revista Faz Ciência*, 17(25), 60-92.
- Saquet, M., Musatto, R. y Cichoski, P. (2020). A comercialização dos produtos agroecológicos em Francisco Beltrão (PR). In: Denardin, V. y Sulzbach, M. (org.), *Recursos e dinâmicas para desenvolvimentos territoriais sustentáveis* (pp. 19-38). Autografia.
- Saquet, M., Pacífico, J. y Flávio, L. C. (2005). *Cidade, organização popular e desenvolvimento: a experiência do Projeto Vida no Bairro. Unioeste.*
- Saquet, M. y Ramírez-Miranda, C. (2021). The Transversal and Territorial Praxis of Regional Development. In: Mishra, M. et al. (ed.), *Regional Development Planning and Practice* (pp. 10-33). Springer Nature.
- Scarpocchi, C. (2008). Partecipazione allo sviluppo e sviluppo locale: una lettura parallela. In: Bignante, E., Dansero, E. y Scarpocchi, C. (org.), *Geografia e cooperazione allo sviluppo. Temi e prospettive per un approccio territoriale* (pp. 93-110). Franco Angeli.
- Sen, A. (2000 [1999]). *Desenvolvimento como liberdade.* Companhia das Letras.
- Soja, E. (1993 [1989]). *Geografias pós-modernas.* Jorge Zahar.
- Sousa Santos, B. (2006). *A gramática do tempo: para uma nova cultura política.* Cortez.
- Sousa Santos, B. (2007 [2000]). *A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência.* Cortez.

- Spivak, G. (2010). *Pode o subalterno falar?* Editora UFMG.
- Sposito, E. y Saquet, M. (2016). O conceito de território no Brasil: entre o urbano e o rural. *Caderno Prudentino de Geografia*, 2(38), 84-112.
- Stavenhagen, R. (1981 [1965]). Siete tesis equivocadas sobre América Latina. *Sociología y Subdesarrollo. Nuestro Tiempo*, 15-27.
- Svampa, M. (2016). Extrativismo neodesenvolvimentista e movimentos sociais. In: Dilger, G., Lang, M. y Pereira Filho, J. (org.), *Descolonizar o imaginario* (pp. 141-171). Fundação Rosa Luxemburgo.
- Thompson, E. (1981 [1978]). *A miséria da teoria ou um planetário de erros*. Zahar.
- Tobasura Acuña, I. (2014). El reto de la sociología rural latinoamericana hoy: producir conocimiento situado. *Revista ALASRU*, 10, 317-338.
- Torres Guevara, R. (2016). Pedagogía decolonial en la universidad del siglo XXI. *De Raíz Diversa*, 3(6), 23-43.
- Trench, T. (2017). Exclusión y áreas naturales protegidas: la agenda pendiente de los poblados “irregulares” en la Reserva de la Biosfera de Montes Azules (Chiapas). In: García García, A. (org.), *Extractivismo y neoextractivismo en el sur de México: múltiples miradas* (pp. 207-254). Universidad Autónoma Chapingo.
- Utrilla-López, R. G. (2015). Hacia una praxis con militancia contrahegemónica desde la psicología. *Teoría y crítica de la psicología*, 6, 349-361.
- Utrilla-López, R. G. (2016). Pensando desde latinoamérica para las/ los artesanos: el proyecto artesanal de liberación. *Psicología social comunitaria*, 5(9), 17-36.
- Vasquez, A. (1990 [1977]). *Filosofia da Práxis*. Paz e Terra.
- Vergara Figueroa, A. (2016). El redescubrimiento del territorio a través del conflicto. In: *Paisajes productivos y desarrollo económico territorial* (pp. 121-157). RETEC, Editorial Universidad de Caldas.
- Visión de los vencidos: relaciones indígenas de la conquista. (2018 [1959]). Introducción, selección y notas de Miguel León-Portilla. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Wallerstein, I. (2007). *Universalismo europeo. El discurso del poder*. Siglo XXI.
- Walsh, C. (2007). Son posibles unas ciencias sociales/culturales otras? Reflexiones en torno a las epistemologías decoloniales. *Nómadas*, 26, 102-113.
- Walsh, C. (2014 [2008]). Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento otro desde la diferencia colonial. In: Mignolo, W. (org.), *Interculturalidad, decolonización del Estado y del conocimiento* (pp. 17-51). Del Signo.
- Zart, L. 2014. A construção do processo de cooperação e o trabalho associado no campo: incubação e organização de empreendimentos econômicos

- solidários. In: Zart, L. y Vailant, C. (org.), *Incubação em economia solidária: empreendimentos em redes e resistência camponesa* (pp. 211-234). UNEMAT Ed.
- Zemelman, H. (2011 [1989]). Historia y racionalidad en el conocimiento social. In: Zemelman, H., *Configuraciones críticas. Pensar epistémico sobre la realidad* (pp. 79-136). Siglo XXI, CCREAAMC.
- Zemelman, H. (2011 [1998]). En torno a la naturaleza del pensamiento. In: Zemelman, H., *Configuraciones críticas. Pensar epistémico sobre la realidad* (pp. 137-192). Siglo XXI, CCREAAMC.
- Zemelman, H. (2011 [2002]). Sujeto y conciencia histórica. In: Zemelman, H., *Configuraciones críticas. Pensar epistémico sobre la realidad* (pp. 229-272). XXI, CCREAAMC.
- Zemelman, H. (2011 [2005a]). La premisa de la conciencia histórica. In: Zemelman, H., *Configuraciones críticas. Pensar epistémico sobre la realidad* (pp. 273-290). Siglo XXI, CCREAAMC.
- Zemelman, H. (2011 [2005b]). Pensar teórico y pensar epistémico. In: Zemelman, H. *Configuraciones críticas. Pensar epistémico sobre la realidad* (pp. 212-228). Siglo XXI, CCREAAMC.

Sobre los autores

Marcos Aurelio Saquet

Licenciado, maestro y doctor en Geografía, todos los grados obtenidos en Brasil. Tiene un doctorado sándwich en la Universidad Ca' Foscari Venezia y un posdoctorado en el Politecnico di Torino, Italia. Ha sido profesor visitante en diferentes universidades de Italia, Colombia y México. Actualmente es Profesor Asociado de la Universidade Estadual do Oeste do Paraná, donde imparte cursos de licenciatura en geografía y en la maestría y el doctorado del posgrado en Desenvolvimento Rural Sustentável. Es investigador del Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico de Brasil y coordinador del Grupo de Estudos Territoriais donde, desde 2002, trabaja en proyectos de investigación y cooperación con campesinos y ciudadanos.

saquetmarcos@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-3435-8428>

Saúl Uribe Taborda

Cursó estudios de Antropología en la Universidad de Antioquia (Colombia), Teatro en la Escuela Popular de Artes EPA (Medellín); posee una maestría en Estudios Socioambientales en la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO) y es PhD en Ciencias Sociales por la Universidad Pontificia Bolivariana de Medellín, Colombia. También cursó estudios de Resolución de Conflictos y Cultura de Paz en Göteborg-Suecia. Posee experiencia como investigador/consultor y docente en las áreas de las ciencias sociales, especialmente en arqueología,

antropología, geografía e historia. Ha ejecutado proyectos antropológicos en instituciones públicas y privadas, al igual que en el sector cultural en Colombia y Ecuador. Es profesor investigador de la Universidad Politécnica Salesiana de Ecuador y miembro del Grupo de Investigación Estado y Desarrollo GIEDE.

suribe@ups.edu.ec

<https://orcid.org/0000-0001-7712-8334>

Holger Rodrigo Díaz

Licenciado en Ciencias de la Educación Especialización en psicopedagogía, Pontificia Universidad Católica del Ecuador; Especialista en Educación a Distancia, Universidad Politécnica Salesiana del Ecuador; Posgrado en Planejamento e Gestão de Educação a distancia, Universidade Católica de Brasília; Magíster en Estudios Latinoamericanos Mención Relaciones Internacionales, Universidad Andina Simón Bolívar; Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad Pontificia Bolivariana de Medellín, Colombia. Es profesor investigador de la Universidad Politécnica Salesiana de Ecuador y director del Grupo de Investigación Economía-Sociedad-Naturaleza GIESN.

hdiaz@ups.edu.ec

<https://orcid.org/0000-0001-7812-7616>