

ESTADO DEL Arte en Torno a las Ideas de Territorialidad

Por: *Claudia M. Benito**

Resumen

La generación de formas de apropiación territorial en América Latina están ligadas a las formas de representación europea de territorio que se introducen en la colonia, estas formas generan imaginarios culturales que unidos a los particulares procesos de mestizaje que se llevaron a cabo, dan paso a un fuerte sentimiento de añoranza de lo que no se es, otorgando el poder de representación a elementos externos a la misma América latina, sin embargo, de estos mismos procesos surgen las propuestas para mirarse y hacerse notar no como simple marginalidad, sino como marginalidad empoderada que se reterritorializa culturalmente, lo cual implica un cambio epistemológico en la auto-representación y por tanto en la hetero-representación.

Palabras Claves

Territorialidad, Estado, Subalternización.

Abstract

Cultural imaginaries are formed through the way territory was appropriated and together with the specific mestizo process that was carried out; this produces a strong sentiment of nostalgia of what could have been, awarding the power of representation of external elements to Latin America. However, from these same practices arises a proposal to look within and stand out not simply as marginal but as an empowered marginality that culturally reconstructs territories. This implies an epistemological change in the auto-representation and hence in the hetero-representation.

Key Words

Territoriality, State, Subaltern forces.

Artículo:

Recibido, 16 de noviembre de 2006; aprobado, 28 de febrero de 2007

* Perfil

Claudia Benito es Profesional en Filosofía de la Universidad Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario, Magistra en Filosofía de la Pontificia Universidad Javeriana, Magister en Antropología de la Universidad de los Andes, Diplomada en Docencia Universitaria de Uniminuto. Actualmente se desempeña como directora de la Especialización en Ética de la Facultad de Ciencias Humanas y Sociales de Uniminuto y docente de los programas de Filosofía de la misma facultad.

El inicio de América Latina como tal, podría decirse que se da desde el momento que Europa inicia un acercamiento geográfico-económico a lo que se denominaría "el nuevo mundo".

Tal vez algunos de los hechos que marcarán la manera como territorialmente se definirá este nuevo mundo, son las ideas en principio de Cristóbal Colón, quien consideraba, que en primer lugar lo que España necesitaba era una nueva ruta mercantil, y segundo que creía haberla encontrado, de esta manera la primera imagen y figura de territorialidad habrá quedado marcada por un ánimo mercantil que se perpetuará debido si no al hallazgo del lejano oriente (no olvidemos que Colón suponía en primera instancia estar en Japón), sí a una tierra llena de oro.

Pero las definiciones de territorialidad no son tan simples para América Latina, la figura de los conquistadores viene a llenar de adjetivos a la misma. Antes que nada se hace necesario recordar que los procesos de conquista en principio se redujeron a algunas islas y el proceso de colonización continental sólo empieza unos seis años después del descubrimiento.

Durante estos años, los imaginarios, presupuestos y supuestas construcciones territoriales en Europa con respecto a América Latina se centraron en los deseos de lograr el poder que estaba sustentado en la solidez económica que daba el hallazgo del oro y su exportación a Europa y al mismo tiempo, los procesos religiosos a los que se enfrentaban en general Europa y en particular España, que quería afirmar su poder a través del apoyo que daba al papado. De esta manera, los conquistadores no sólo cumplen una misión de explotación económica pro apoyo de España sino que además inician una conquista espiritual-religiosa, es decir, el territorio se va volviendo tal, se va reconociendo, en la medida que se apropia a nombre de Dios y del Rey, se prolonga así la perspectiva de una unión política y "sagrada" que definirá la organización sociopolítica tan particular en América. La territorialidad entonces es una mezcla de territorio explotado pero, para ellos, con aprobación y con bendición divina.

Lo que dio nacimiento a América, en cuanto espacio geográficamente limitado y entidad consciente de sí misma-sobre todo, entidad en la conciencia de los europeos, en una palabra, realidad geopolítica-, fue la colonización hispano-portuguesa, que confirió al Nuevo Mundo unidad religiosa, administrativa, en parte lingüística y, sobre todo, política. La unidad espiritual de los conquistadores se va a prolongar y a transformar- en la de los criollos, quienes consideraran su país como un "país occidental", según la expresión de un erudito mexicano del siglo XVII, don Carlos de Sigüenza y Góngora¹.

Ahora bien la constitución de la territorialidad va ligada a los procesos de constitución de la identidad, o mejor de las identidades. Podríamos tratar de entrever cuáles serían en principio las más notorias, en primera instancia estaría la del criollo, la mestiza y también tendríamos que tener en cuenta la del indígena y la del negro.

Una forma psíquica que tendrá bastante impacto será la del criollo, hijo blanco de los españoles nacidos en las colonias, digamos que por su curiosa forma de ser y por la herencia recibida se considerará ésta como la cultura hegemónica. De forma cercana aparecerán los mestizos que también siendo hijos de españoles, en este caso nacidos de indígenas, crearán tener los mismos derechos que los criollos. Podríamos decir que hay una psicología del criollo que Samuel Ramos explica, la cultura criolla tiene dos etapas: una primera a la que denominaré de transplatación y una segunda que denominaré de asimilación. Para Ramos: "los vehículos más poderosos de esta transplatación fueron dos: el idioma y la religión"².

En principio el idioma marcará una forma completamente distinta de ver el mundo y relacionarse con él, el lenguaje escrito intentará reemplazar el jeroglífico y el relato, es decir, el uso lógico del signo tratará de imponerse a la fuerza sobre la expresión simbólica del mundo, iniciando así una ruptura, un extrañamiento entre el mundo vivo, cercano y una lengua que por no

1. Lafaye, Jaques. (1964) Los conquistadores. Figuras y escrituras. F.C.E. México. 1999. pag. 21

2. Ramos, Samuel. (1938). El perfil del hombre y la cultura en México. Editorial Pedro Robledo. México, D.F. pag. 24

ser propia no puede dar cuenta de este mundo, así la distancia entre lo propio y lo dicho será una dicotomía que envuelva al hombre latinoamericano cuando desee expresar lo que piensa o siente sobre su mundo. Esta diferencia hará que se deje de lado la representación simbólica, ancestral de los territorios, de los nombres, para entrar en la lógica de los límites geográficos manifestados en los límites de la definición esencialista del lenguaje, así por ejemplo, el sol no será el dios dador de vida cotidianamente, sino un astro que se convierte en un simple punto de orientación geográfica, espacio-temporal.

También debemos tener en cuenta el asunto de la religión, la imposición de la misma no fue tan difícil debido, no a la convicción por parte de los indígenas acerca de ésta, sino más bien a una condición especial de estos, una condición de religiosidad frente al mundo: "Esta obra fue seguramente facilitada por cierta receptividad de la raza aborígen, que era tan religiosa como la del hombre blanco que venía a dominarla."³ Sin embargo, la diferencia estaba precisamente allí, la religiosidad indígena estaba amarrada al mundo como territorio de manifestaciones divinas, es decir, como afirmación divina del mismo, no como negación. Por eso la aceptación se da por el carácter religioso creativo del indígena y no tanto por la grandeza en decadencia del catolicismo doctrinario heredado de España. En palabras de Octavio Paz:

La especulación religiosa había cesado desde hacía siglos. La doctrina estaba hecha y se trataba sobre todo de vivirla. La Iglesia se inmoviliza en Europa, a la defensiva. La escolástica se defiende mal, como las pesadas naves españolas, presa de las más ligeras de holandeses e ingleses. La decadencia del catolicismo europeo coincide con el apogeo hispanoamericano: se extiende en tierras nuevas en el momento en que ha dejado de ser creador. Ofrece una filosofía hecha y una fe petrificada, de modo que la originalidad de los nuevos creyentes no encuentra ocasión de manifestarse. Su Adhesión es pasiva. El fervor y la profundidad religiosa mexicana contrastan con

*la relativa pobreza de sus creaciones.*⁴

La perspectiva religiosa adquirida nos pone de manifiesto la analogía o paradoja heredada con respecto al territorio, así como ya la salvación del alma no está en este mundo (los dioses de la tierra ya no tienen cabida en él), de igual manera la salvación política y/o geográfica tampoco está en estas tierras (lo propio, el habitante originario no es nada sin el reconocimiento de Europa). De esta manera la entrada de la religión determina una transformación en la relación del hombre con su territorio y con la concepción del mismo, esto es lo que llamaríamos el origen del criollismo.

El criollismo, explicará Samuel Ramos, se puede ver con claridad en la figura del "pelado" mexicano, sin embargo, este sentimiento o más bien esta psicología que describe Ramos es aplicable en general a la figura del criollo latinoamericano. El criollo se cree y desea ser europeo, su argumento: su raza blanca, sin embargo, Europa no le reconoce como tal, la razón: ha nacido en un territorio que no es Europeo, es decir, que pertenece a Europa pero que no es el europeo. La añoranza de reconocimiento, el dolor de no querer ser de aquí, y de no ser considerado de allí, marcarán los modos ideales de vida del criollo, para Ramos:

El europeísmo ha sido en México una cultura de invernadero, no porque su esencia nos sea ajena, sino por la falsa relación en que nos hemos puesto con la actualidad de ultramar. Debemos aceptar que nuestras perspectivas de cultura están encerradas dentro del marco europeo... Tenemos el sentido europeo de la vida, pero estamos en América, y esto último significa que un mismo sentido vital en atmósferas diferentes tiene que realizarse en diferente manera. ... Si quitamos la fachada de europeísmo artificial... como su influencia en la arquitectura, afecta a barrios muy localizados de nuestras ciudades-, nos encontramos al verdadero núcleo de la vida mexicana, constituido especialmente por la clase media, cuya existencia total se desenvuelve conforme a tipos de vida europea... En esta clase, los conceptos de familia, religión, moral, amor, etc., conservan el cuño europeo,

3. *Ibíd*, Ramos. pag. 25

4. Paz, Octavio. (1950) *El laberinto de la soledad*. F.C.E. Colombia. 1994. pág. 115



*modificado aun empobrecido si se quiere- pero actuando como realidades vitales, de suerte que es justo considerarlos como una cultura media, asimilada a nuestra ubicación geográfica, que denominaremos cultura criolla.*⁵

El criollismo o la psicología criolla entonces, durante mucho tiempo se ha vuelto la medida de las cosas. De hecho podríamos decir que con este modelo es que se conserva y se refuerza con la supuesta entrada a la modernidad de América Latina. Ya habiendo incorporado la anterior psicología aparecen de forma clara los centros reconocidos como tales: los blancos y Europa, y claro las periferias: Indios, negros, mestizos, América Latina, Africa, etc.

*Desde la perspectiva del estado moderno, el territorio es considerado como un simple espacio que administrar, puede estar subdividido o compuesto de distintas unidades (región, provincias, ciudades...). Es sobre este territorio, delimitado claramente por fronteras determinadas, que el estado ejerce el control y la gestión de la población y los recursos que le conforman. Esta concepción, herencia de la creencia judeocristiana que el territorio ha sido dado para ser dominado, explotado y transformado según las necesidades de sus habitantes, fue adoptada durante años por los geógrafos. Esta visión se revela limitada e inadecuada cuando se trata de entender el uso y la concepción que tienen tanto las sociedades occidentales como indígenas acerca del espacio en el cual viven e intercambian diariamente.*⁶

Por su parte los mestizos y la cultura del mestizaje aportará sus propios elementos para una particular forma de ubicación socio-política-territorial. Es preciso tener en cuenta que España propone una política de mestizaje a sus conquistadores, cuyo principal propósito era hacer que cualquier oficial, o mercader o conquistador se casara con los nativos, la expectativa era conseguir que aquellos se volvieran pobladores y sus respectivas consortes unas buenas cristianas. Sin embargo, esto no se

logra en su totalidad y las mujeres fueron utilizadas más bien como concubinas y como servicio doméstico. Los hijos de estas uniones en su mayoría no fueron reconocidos y entonces tenían una marginalidad tanto de su grupo indígena como de los españoles mismos, ante esta situación, se dice que muchos se quedaron en las ciudades fundadas, como vagabundos negándose a asumir los fuertes trabajos que desarrollaban los indígenas y alegando su sangre española. "Y finalmente, por su origen ilegítimo, que en los siglos XVI y XVII implicaba una maldad congénita, la sociedad los marginó y les vedó la entrada tanto a cargos eclesiásticos como civiles."⁷ A diferencia del mestizo reconocido que era el criollo.

Pero esta dinámica marcará el comienzo de una nueva forma de relación utilizada por las indígenas para favorecer las condiciones sociales de sus hijos, ellas intentarán contraer matrimonio con los españoles que seguían representando una figura "divina" (si bien ya no como dioses de forma literal, si como cultura superior) entre los indígenas.

Pero por otra parte, vemos como los indígenas, ayudados inclusive por los misioneros, tratan de replegarse y permanecer en las zonas rurales, los misioneros aprendieron las lenguas nativas antes de enseñar el castellano y se convirtieron en los intérpretes, mediadores y promotores de las culturas indígenas. Este proceso afirmativo de las culturas indígenas permitieron su subsistencia a pesar de los procesos de aculturación que de todos modos padecieron.

En lo que respecta a los negros y al mestizaje con los negros se presentan situaciones llamativas, la mayoría de los negros son importados a América como esclavos, sin embargo con el paso del tiempo varios de estos son declarados libres y trabajan con quienes fueran sus amos en condición de hombres libres,

5. Op. Cit. Ramos. págs.103-104

6. Le Bonniec, Fabien. Capítulo 2: Las identidades territoriales o Como hacer historia desde hoy día. En Morales, R. (comp.). Territorialidad Mapuche en el siglo XX. Temuco, IEI-UFRO, Ediciones Escaparate, 2002. pp. 31-49.

7. Uchmany, Eva Alexandra. "Mestizaje en la conquista de la Nueva España" en Identidad y transformación de las Américas, memorias del 45° Congreso Internacional de las Américas. Ediciones Uniandes. Bogotá. 1998 pag. 44

especialmente en zonas selváticas o de geografía y clima difícil, se convierten en una especie de capataces que están por encima de los indios, ejemplo claro, todo el proceso de la explotación del caucho en la selva amazónica. Dada esta situación algunas mujeres indígenas buscaban tener hijos con estos negros libres, pues de esta manera sus hijos serían libres y se liberarían del trabajo duro que el indígena debía realizar. Por otra parte, recordemos que los indígenas no eran considerados por sí como esclavos, y no estando en situación de explotación tan compleja como los arriba mencionados, pero de cualquier modo considerados fuerza de trabajo, los negros o negras esclavos buscaban tener hijos con aquellos para que de esta manera también sus hijos pudieran ser libres. Esta dinámica va produciendo una raza mestiza bastante particular que será en últimas la promotora de los procesos de independencia en América.

Pero volviendo al tema que nos ocupa, el de la territorialidad, debemos notar que estos mestizos poblarán indistintamente las zonas rurales, que es donde mejor pueden ubicarse (generalmente en las ciudades no tendrán mucha cabida, tal vez como auxiliares de los mercaderes atravesando la difícil geografía de los Andes), dándole toda la fuerza de la economía agraria que moverá principalmente a América Latina, pero que debido a sus orígenes y dinámicas generará la cultura de la periferia, de lo subalterno.

Vemos entonces cómo frente a una única concepción de espacio que se creía tener, se siguen presentando formas que no pueden adecuarse a la misma, y surgen o mejor se identifican formas múltiples de construcción de identidades territoriales, justamente las que no son "el centro". Ejemplo hermoso expuesto por Jesús Martín Barbero es el de la danza negra: "Mientras que la danza occidental es una larga estilización encubridora de la dimensión sexual del cuerpo, la danza negra es todo lo contrario: una elaboración de lo erótico...la música negra encontró aliados para llegar primero al patio de atrás de la casa y

poco a poco invadir hasta la sala donde los señores bailaban vals."⁸

Pero estas formas no pueden considerarse ni puramente centrales, ni puramente periféricas, la pluralidad en la forma de nombrarlas no es más que la aceptación de la pluralidad en sus formas de ser y claro de una modificación en el lenguaje que las representa y que representa nuevas formas de reconstrucciones y de resistencias de comunidades y grupos sociales que vindican sus formas culturales de relacionarse entre sí y con la constitución de nuevos territorios o recuperación significativa de antiguos que son vigentes aún.

Lo que quiere decir que en tanto se dan procesos de afirmación territorial se dan al tiempo procesos de desterritorialización. Desde una perspectiva contemporánea Martín Barbero clasifica en cuatro las formas de la desterritorialización:

*Desterritorialización habla en primer lugar de las migraciones, de los aislados, de los desarraigos, de las desagregaciones a través de las cuales un país como Colombia a la vuelta de treinta años se encontró con que el 70% de su población residía en las ciudades.*⁹

Esta primera forma de desterritorialización está aún impregnada de la perspectiva negativa de perder territorio y tener que buscar uno en el que por lo menos se pueda estar.

En segundo lugar desterritorialización habla de desnacionalización, surgimiento de unas culturas sin memoria territorial, justamente esas culturas jóvenes audiovisuales que hasta hace pocos años eran para nosotros la figura más nítida del imperialismo que nos destruye y nos corrompe... Es decir, frente a las experiencias de los adultos, para los cuales no hay cultura sin territorio, la gente joven vive hoy experiencias culturales desligadas de todo territorio. Es un proceso en el que nuestros viejos maniqueísmos tenderían a confundir no-nacional con antinacional, cuando en la experiencia de nuestros jóvenes la crisis de las metáforas de lo nacional no supone ni implica

8. Jesús Martín Barbero. Profesor de la Universidad del Valle (Colombia). Ponencia presentada en el seminario "La ciudad: cultura, espacios y modos de vida" Medellín, abril de 1991. Extraído de la Revista Gaceta de Colcultura N° 12, Diciembre de 1991, editada por el Instituto Colombiano de Cultura. ISSN 0129-1727

9. Ibíd, Martín Barbero.

antinacionalismo sino tiende a una nueva experiencia cultural.¹⁰

Esta forma de desterritorialización abre nuevas oportunidades de creatividad no necesariamente uniendo lo territorial con lo nacional, y sin embargo, arraigándose culturalmente en algún territorio, puede que este ya no sea un territorio geográfico.

El tercer elemento de la desterritorialización está relacionado con la desmaterialización. Estamos generando unas dinámicas culturales cada vez más desmaterializadas... Las tecnologías tradicionales eran puntuales, afectaban sólo a aquél que tenía contacto con ellas, un contacto contable, visible y medible. Un buen ejemplo es el cine. Al cine había que ir: salir de casa, tomar un bus, hacer fila, había que darle un tiempo preciso, que para los más viejos equivalía al tiempo de la fiesta. Para los jóvenes, el cine no tiene que ver con la fiesta, pues gran parte del cine que han visto, lo han visto en la pantalla de televisión. Y con la televisión asistimos a esa otra experiencia, la transversalidad. La televisión no nos afecta sólo cuando la estamos mirando, nos afecta por la reorganización de las relaciones entre lo público y lo privado. Por eso el valor de los estudios empíricos sobre los efectos de la televisión es muy limitado. La mayor influencia de la televisión no se produce a través del tiempo material que le dedicamos, sino a través del imaginario que genera y por el cual estamos siendo penetrados.¹¹

Aparece entonces un nuevo elemento de desterritorialización: la transversalidad, que cómo resulta claro no puede "ubicarse" geográficamente, simplemente da paso imaginarios que trascienden lo puramente local.

Por último, desterritorialización significa desurbanización. Me refiero a que la experiencia cotidiana de la mayoría de la gente es de un uso cada vez menor de sus ciudades que no sólo son paulatinamente más grandes sino más dispersas y más fragmentadas... Habitamos una ciudad en la que la clave ya no es el encuentro sino el flujo de la información y la circulación vial. Hoy una ciudad bien ordenada es aquella en la cual el automóvil

pierda menos tiempo. Como el menor tiempo se pierde en línea recta, la línea recta exige acabar con los recodos y las curvas, con todo aquello que estaba hecho para que la gente se quedara, se encontrara, dialogara o incluso se pegara, discutiera, peleara. Vivimos en una ciudad "invisible" en el sentido más llano de la palabra y en sus sentidos más simbólicos. Cada vez más gente deja de vivir en la ciudad para vivir en un pequeño entorno y mirar la ciudad como algo ajeno, extraño.¹²

Esta forma de desterritorialización es un desligamiento de lo geográfico en lo geográfico, es decir, en la mayor búsqueda de la localidad está precisamente el abandono de la misma.

Todas estas formas de desterritorialización han dado paso a nuevas formas de reterritorialización: la de la lucha por la inclusión, la de la experiencia cultural no tradicional o lo que se conoce como las formas culturales emergentes o culturas emergentes, la de la resignificación de lo privado y lo público, la de las comunicaciones globales y las diferencias locales.

Hoy nos encontramos en un proceso de hibridaciones, desterritorializaciones, descentramientos y reorganizaciones tal que cualquier intento de trabajo definitorio y delimitador corre el peligro de excluir lo que quizás sea más importante y más nuevo en las experiencias sociales que estamos viviendo. Así pues no se trata de definir, se trata más bien de comprender y asomarnos a la ambigüedad, a la opacidad, a la polisemia de esos procesos que han dejado de ser unívocos, que han perdido su vieja identidad.¹³

En últimas se están gestando las nuevas formas de constitución de las periferias con respecto a los centros, estos se están desplazando y sus procesos de desterritorialización están llevando a la constitución de nuevas relaciones centro-periferia, las formas coloniales de relación están siendo relativizadas y los nuevos ordenes mundiales están llenos de hibridaciones que han puesto en tela de juicio las ideas de las fronteras

10. *Ibíd*, Martín Barbero.

11. *Ibíd*, Martín Barbero.

12. *Ibíd*, Martín Barbero.

13. *Ibíd*, Martín Barbero.



geográficas para dar paso a pensamientos fronterizos y por supuesto a nuevos ordenes mundiales.

Los estados modernos de la América Latina no son la emanación política de otras tantas naciones, sino la herencia de las divisiones administrativa de la época colonial hispano-lusitana... El concepto de "cultura nacional" clásica si se aplica a la mayoría de naciones europeas, no tiene la misma validez en el caso de las naciones latinoamericanas, cuya existencia como entidad jurídica independiente solo se remonta a un siglo y medio. No es suficiente un sistema de gobierno centralizado dentro de unas fronteras políticas para que se pueda hablar propiamente de "cultura nacional". Menos aún en el caso de que las autoridades se fijen por objetivo el fomento o la mera imposición (forjar patria) de una supuesta "cultura nacional", con el fin de reforzar la coherencia del cuerpo social y la unidad del cuerpo político.¹⁴

De esta manera la territorialidad con claridad es mucho más que geográfica y está ligada a concepciones y procesos culturales y económicos, de hecho a nuevas formas de concepción organizativa del mundo, o mejor a la reorganización (en muchos casos reafirmación) de las formas geopolíticas tradicionales.

Para comprender el surgimiento del pensamiento fronterizo y la colonialidad del poder es preciso, explica Walter Mignolo, tener claro que en el caso de las Américas, "la colonialidad es constitutiva de la modernidad"¹⁵.

Mignolo entenderá la colonialidad no en sentido lineal anterior a la modernidad, sino como la cara oculta de la modernidad en América Latina.

El aspecto «oculto» del sistema-mundo «moderno» fue recientemente ilustrado por el sociólogo peruano Aníbal Quijano y por el filósofo de la liberación Enrique Dussel. Quijano introdujo el concepto de colonialidad, mientras

Enrique Dussel generó la idea diferente aunque complementaria de transmodernidad. Lo que comparten ambos conceptos es un sentido de que el sistema-mundo moderno, o modernidad, está siendo pensado desde el otro «extremo».¹⁶

Lo que se quiere decir es que la mirada se hace desde la perspectiva de la colonialidad, esto es, que el aspecto de colonialidad iniciado en el siglo XVI, marcado por la dependencia de América con respecto a España, es un proceso que continúa aún después de la independencia, dónde América Latina se vuelve el extremo de Occidente y se diferencia de Oriente, al tiempo que se afirma Oriente se marca la diferencia epistemológica de uno con respecto a otro y de los extremos con el centro europeo. Este proceso implica una comprensión de los sistemas económicos dominantes y de los juegos que llevan a diseños globales que, en palabras de Mignolo, se "orquestan" en las historias locales de los países metropolitanos y que se exportan a lugares particulares.

Pero en el Occidente de Occidente también se dan procesos de colonialismo y de pensamientos fronterizos, por ejemplo entre Estados Unidos y México o Entre México y Cuba o entre Argentina y Uruguay, etc.

El potencial epistemológico del pensamiento fronterizo, de un pensamiento otro, tiene la posibilidad de superar la limitación del pensamiento territorial (es decir, la epistemología monotópica de la modernidad), cuya victoria fue posible gracias a su poder de subalternizar el conocimiento ubicado fuera de los parámetros de las concepciones modernas de la razón y la racionalidad.¹⁷

Así, un pensamiento otro es un pensamiento que no se basa en los modelos de conocimiento occidentales modernos (sujeto-objeto), implica una redistribución de la geopolítica del conocimiento.

14. Lafaye, Jaques. "Aculturación, sincretismo e integración nacional" en *Identidad y transformación de las Américas*, memorias del 45° Congreso Internacional de las Américas. Ediciones Uniandes. Bogotá. 1998 pag. 20

15. Mignolo, Walter. *Historias locales/Diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Ediciones Akal. Madrid. 2003. pág. 112

16. *Ibid.* Mignolo. pág 115

17. *Ibid.* Mignolo. pág. 131

Se podrían enumerar dos ejemplos de esta situación, por una parte estarían los intelectuales que mueven un pensamiento otro sin desplazarse de sus países, según Mignolo, la característica de estos es que no se desplazaron hacia otro lugar del suyo propio, pero el mundo sí se desplazó hacia ellos. Y por otra parte los migrantes latinos a Estados Unidos o Europa, que están en otro territorio pero que piensan la frontera o se encuentran en el pensamiento fronterizo.

Pero la contrapartida necesaria del dislocamiento es el reanclaje cultural. La globalización desancla las relaciones sociales de sus contextos locales (tradicionales) y las inserta en mecanismos des-territorializados de acción, pero también provee a los sujetos de competencias reflexivas que les permiten re-territorializar esas acciones en condiciones locales (postradicionales) de tiempo y lugar. Y en este proceso de reinserción juegan un papel fundamental los saberes expertos. No me refiero únicamente a la implementación del conocimiento técnico como principio organizador de la vida cotidiana, sino también, y por encima de todo, a la función de las ciencias sociales como mecanismos de auto-observación de la sociedad.¹⁸

En últimas, podría decirse que la subalternidad encierra para las ciencias sociales un problema de representación del sujeto subalterno, esta representación va unida a una comprensión que parece implicar una territorialidad doble: por un lado la del que se representa al sujeto y por otro la del sujeto representado. La representatividad se da digamos en un plano de tipo político, pues se trata de representar una situación hegemónica donde el que se representa al otro, convoca la marginalidad del representado como eso, como marginado, y al hacerlo está denunciando o por lo menos enunciando la marginalidad misma de aquel sujeto, pues ha adquirido la comprensión del "orden" que ha llevado a dicha marginalidad.

Así, a través de un ejercicio político de representación es posible el ejercicio del reconocimiento, quien ha sido marginado adquiere una voz que le permite hablar desde la

marginalidad, y de esta manera puede decirse que se hace visible.

Hay una especie de nuevas formas de producción cognitiva que tienden a la inclusión de fronteras y límites, diversidades y combinaciones de posibles identidades que van constituyendo una nueva noción que intenta definir estas dinámicas, es la noción de lo liminal, generando una nueva forma de cultura epistémica que interpreta el sentido y la direccionalidad de la nueva empresa cognitiva y que intentaría lograr una especie de individuación del criterio de validación de las nacientes operaciones de tipo cognitivo por medio de dinámicas identitarias y axiológicas internas.

De esta manera los sujetos subalternos se convierten en agentes subalternos, que producen una transformación epistemológica, que tiene influencia en las políticas culturales, en las formas de integrar identidades globales e identidades locales en una dialéctica que afirma al mismo tiempo las distinciones entre unas y otras afirmándolas y desafiándolas.

La subalternidad es un resultado de las diversas relaciones que le componen, por eso, está basada en la diferencia, no se trata de que lo subalterno, como expone Spivak sea una identidad colectiva, se trata de una situación común no homogeneizante, si se le considerara como un asunto identitario se reforzaría la posición subordinada sin posibilidad de comprensión. Por esto, es preciso que también este individuo subalterno sea capaz de sentirse parte de una colectividad: ser latinoamericano, ser mujer, ser homosexual, ser afro, etc. Pues desde esta posibilidad es donde se abre la posibilidad de la construcción de nuevas territorialidades significativas.

18. Castro-Gómez, Santiago. "Latinoamericanismo, modernidad, globalización. Prolegómenos a una crítica poscolonial de la razón" en Teorías sin disciplina.