

CONOCIMIENTOS ETNOECOLÓGICOS, DIÁLOGO DE SABERES Y VIOLENCIA EPISTÉMICA

Tovar Zerpa, Frank Gustavo y Jaimes R., Anderson***

Recibido: 22/03/2013 Revisado: 20/04/2013 Aceptado: 24/05/2013

RESUMEN

Este ensayo aborda el tema de la violencia epistémica para identificar sus orígenes, sus formas, mecanismos de operar y su vínculo con el proyecto de la modernidad. Igualmente, en el marco de la colonialidad de la naturaleza, se considera el diálogo intercultural de saberes como una oportunidad para construir una epistemología del Sur, con y en base en la memoria biocultural. Finalmente, el acento se coloca sobre una narrativa pemón para interpretar los procesos culturales colectivos de construcción histórica, social y cultural de los territorios originarios, particularmente la territorialidad como categoría de análisis, para identificar un ejemplo de epistemicidio que desarticuló un sistema territorial y cultural, mediante la intervención física del territorio por parte del Estado bajo el concepto de Reforma Agraria.

* Ing. For. MSc en Gestión de Recursos Naturales Renovables y Medio Ambiente. Tesista Doctoral en Antropología. Universidad de Los Andes. fgtovar@gmail.com

** Lic en Filosofía. MSc en Etnología, mención Etnohistoria. Doctorante en Antropología. Universidad de Los Andes. andersonjaimes@gmail.com

Palabras clave: colonialidad de la naturaleza, diálogo intercultural de saberes, territorialidad, epistemicidio, narrativa Pemón y epistemología del Sur.

ETHNOECOLOGICAL KNOWLEDGE, DIALOGUE OF KNOWLEDGE AND EPISTEMIC VIOLENCE

ABSTRACT

This paper addresses the topic of epistemic violence in order to identify their origins, shapes, operating mechanisms and their link with the Modernity project. Similarly, in the context of coloniality of nature, considers the intercultural dialogue of knowledge as an opportunity to build an epistemology of the South, with and based on biocultural memory. Finally, the emphasis is placed on a pemon narrative to interpret the cultural collective processes of historical, social and cultural construction of indigenous territories, particularly territoriality as a category of analysis, to identify an example of epistemicide that dismantled a territorial and cultural system, by physical intervention by the State territory under the concept of agrarian reform.

Key words: coloniality of nature, intercultural dialogue of knowledge, territoriality, epistemicide, pemon narrative, South epistemology.

INTRODUCCIÓN

Un gran movimiento dentro de las ciencias y cultura contemporánea se encuentra emergiendo de una manera radical y cada vez más omnipresente. Entre sus grandes postulados se encuentra una actitud de rompimiento con las seguridades epistemológicas. Es decir, la creencia absoluta en que todo desaparece. Esta actitud nace en un periodo posterior al modernismo que comienza a evidenciarse a partir de los años 60 del siglo XX y pretende ser una reacción frente a la modernidad. Se trata de un movimiento global presente en casi todas

las manifestaciones culturales y que, para muchos, es consecuencia lógica de la ironía y el relativismo modernista que llega a cuestionar sus propios valores. Su tono lúdico lo hace más asimilable por la cultura popular o de masas, cosa que se hace posible, entre otras razones, por la explosión de las tecnologías de la información y la consiguiente facilidad de acceso a una abrumadora cantidad de materiales en apariencia anónimos y que contribuyen a la disolución de los valores de identidad personal y responsabilidad manifestándose además en una multiplicidad de estilos y planteamientos.

El referente del discurso postmoderno es un cosmos impersonal, no antropocéntrico, por esta razón se le considera un discurso nihilista. Este nihilismo se inscribe dentro de la tradición de los escépticos para quienes toda verdad es dudosa; en la filosofía de Kant que supone la imposibilidad de conocer la cosa en sí; en Heiseberg para quien toda certidumbre sobre el mundo físico es una aproximación estadística; y por su puesto a Nietzsche y la muerte de la razón. “La hora en que digáis: ¿qué importa mi razón? Anda tras el saber como el león tras su presa. ¡Mi razón es pobreza, suciedad y conformidad lastimosa”. (Nietzsche, 1989).

Si la muerte de Dios y la desintegración de los valores supremos representaron el triunfo de la razón, hoy la postmodernidad duda de esta y se presenta más bien como una postracionalidad. De esta manera esa razón que fue la causa de los éxitos de la modernidad hoy se ha convertido en el fracaso de esta. Sin embargo no ha sido el “exceso” o “totalitarismo” de la razón el causante del fracaso de la modernidad, sino la “unilateralidad” de esta, es decir, “la súper simplificación de aceptar como norma universal el parcial raciocinio del burgués o del burócrata o del técnico” (Habermas, 1988).

A pesar de esto, los esfuerzos de la postmodernidad no han sido los de acabar con la razón sino de ampliarla, de permitirle la construcción de órdenes más totalizantes. En otras palabras es la ampliación de las lógicas estrechas abiertas a la verificación, la impugnación y la reformulación. Así todo no se encuentra sujeto al control de la razón, sino que la razón este abierta a la impugnación de todos y fundamentalmente de sí misma.

Sin embargo la postmodernidad no se queda en el vacío, sino que propone el “saber informatizado”, un saber denotativo que va a desplazar a todos los restantes saberes. Ese saber informatizado, denotativo y no prescriptivo va a sustituir a los metarrelatos, connotativos y prescriptivos sobre los cuales se constituyen las instituciones sociales “guardianas de la verdad”: Estado, familia, religión, moral, etc. Así no hay verdades absolutas.

Las repercusiones del movimiento posmodernistas son totales en las construcciones del género humano, por ello la antropología, la más humana de todas las ciencias, también siente las repercusiones de todos estos planteamientos. La antropología ha llegado a ser lo que es hoy después de un largo proceso en que viejas formas dejan paso a nuevas. Hoy las periferias y fronteras de las ciencias sociales parecen mezclarse mutuamente. Igual en la antropología, la cual mientras ha perfeccionado su metodología ha surgido en sus colindancias con otras disciplinas como la filosofía, semiótica, historia, literatura, otras formas de conocimiento donde objetos y sujeto se acercan hasta confundirse.

Bajo la afirmación postmodernista de que cualquier visión de la realidad es por igual digna de crédito, que no existe ningún procedimiento que garantice la verdad, se viene construyendo nuevos caminos de construcción del conocimiento. Se busca romper con formas de dominación cognitiva y de abrir nuevos espacios para el diálogo intercultural, para escuchar lo que nos tiene que decir “el Otro”, para valorar nuevas formas de conocimiento. Las ciencias están más conscientes de la interdisciplinaridad enriquecedora. Esta actitud las hace aspirar una mayor sustancia metodológica y una clara instrumentalización. Esto también es una prueba de la intensa vida que late en la antropología y en las realidades que la nutren.

Violencia epistémica, in-justicia cognitiva, evolucionismo y alteridad

Las ciencias sociales, en los últimos tiempos, vienen albergando en su seno un candente debate sobre la necesidad de construir nuevos abordajes desde fuentes y métodos distintos a los tradicionales.

Especialmente desde América Latina se viene insistiendo en la necesidad de generar un conocimiento y un pensamiento alternativo al eurocentrista y colonizador. Se pretende que este sea interactivo en la escucha de los pobladores y que opte decididamente por la permanente construcción de la historia a través de la participación activa en la construcción de esta.

Por muy novedoso que esto pueda sonar, no se puede dejar de reconocer que es desde el occidente mismo que se ha generado, en gran parte, este debate y esta necesidad. Ya lo planteaba Nietzsche, cuando decía que “la modernidad termina con la escuela de la sospecha” (1989). Desde entonces un discurso post-moderno dentro de un cosmos impersonal, no antropocéntrico, ha puesto en duda todas los megarelatos construidos desde las ciencias de la modernidad.

De esta manera muchas ciencias buscan construir nuevas opciones metodológicas para el acercamiento de sus realidades. La antropología ha redescubierto así a la etnografía como la base empírica de su conocimiento, haciendo énfasis en un estudio descriptivo desde la observación participante y desde el análisis multidisciplinar de los datos observados. Siempre partiendo del reconocimiento de la originalidad y particularismo histórico de cada cultura. Un relativismo que nace como respuesta al evolucionismo y su método comparativo, que negaba las diferencias, homologaba y jerarquizaba los grupos humanos.

El relativismo ha puesto de manifiesto la singularidad y particularidad de los procesos culturales. Cada etnia se ha formado en un nicho geográfico concreto y a través de una historia singular, por eso, la cultura es única e irrepetible, un particularismo histórico. (Baztán, 1995:5).

El debate sobre la violencia epistémica, in-justicia cognitiva o epistemicidio, también ha irrumpido en los últimos años en el ámbito de las ciencias sociales, particularmente en la crítica cultural latinoamericana. González (2009) es uno de los autores que insiste en la necesidad de pensar desde las realidades latinoamericanas, por ello insiste en que “... hacer investigación ha constituido una de las alternativas para pensar en términos más específicos o particulares los

fenómenos culturales en torno al continente. Es decir, América Latina como espacio desde donde-y hacia donde-hablar y pensar”. Se evidencia así la importancia del lugar de enunciación.

Por tanto, la crítica cultural latinoamericana en el marco de un segundo historicismo, “alejada del fracaso del aparato epistemológico de la modernidad” (González, 2011:10), puede facilitarnos la tarea de responder, desde el punto de vista teórico, a la cuestión: ¿por qué se invisibiliza la identidad de la alteridad? En este caso particular, haciendo énfasis en el ocultamiento de los conocimientos ecológicos.

En efecto, hoy día se evidencia un consenso en reconocer que el problema de la violencia epistémica tiene su génesis en siglo XVI. Durante este período se enmarca la configuración del sistema mundo moderno, con sus conquistas imperiales y la formación de los mundos coloniales y post-coloniales que constituyen las marcas del segundo milenio (Germano, Costa da Silva, Galvão da Costa, 2010). Castro Gómez (2009), siguiendo a González Stephan, comenta:

“la invención de la ciudadanía y la invención del otro, se hallan genéticamente relacionados, por tanto son imaginarios que poseen una materialidad concreta, en el sentido de que se anclan en sistemas abstractos de carácter disciplinario como la escuela, la ley, el Estado, las cárceles, los hospitales, y las ciencias sociales. Es precisamente este vínculo entre conocimiento y disciplina el que nos permite hablar siguiendo a GayatriSpivak, del proyecto de la modernidad como el ejercicio de una violencia epistémica”.

Con relación a las formas como opera la violencia epistémica, Palermo (2010) las define:

...aquellas según las cuales se formulan valoraciones que, siendo inicialmente raciales, alcanzan valor cultural, estableciendo diferencias insuperables entre las capacidades inherentes y propias de la cultura europea para producir conocimiento racional –sin necesidad de incorporación a través del contacto con otras culturas- generando conceptualizaciones binarias hasta ahora no superadas (barbarie y civilización, tradición y modernidad, comunidad y sociedad, mito y ciencia, infancia y madurez, pobreza y desarrollo, etc.) todas ellas a su vez articuladas en la noción de “crecimiento”, de “salida del estado

de naturaleza al de cultura”. Tal vez podríamos remontar la validación institucional de la violencia sobre la potencialidad para producir conocimiento al discurso de la antropología kantiana que estableció la preeminencia de la que hablamos: “La raza de los americanos no puede educarse. No hay fuerza motivadora porque carecen de afecto y pasión. Ellos no están en el amor, por eso tampoco tienen. Apenas hablan, no se acarician mutuamente, nada les importa y son haraganes.

En resumen el mecanismo principal, a partir del cual la modernidad consolidó y naturalizó su creencia en la superioridad, fue en lo que Bauman entiende como “mito etiológico de la modernidad”. Este describe la historia de la civilización como una evolución desde la barbarie pre-social a la civilización moralizante, libre de toda violencia y crueldad. El éxito de mito operó como fuerza legitimadora de la hegemonía espacial de la civilización occidental y de la proyección de su presunta superioridad temporal. La civilización occidental formuló su lucha por la dominación como una guerra santa de la humanidad contra barbarie, de la razón contra la ignorancia, de la objetividad contra el pre-concepto, del progreso contra la decadencia, de la verdad contra la superstición, de la ciencia contra la magia, de la racionalidad contra la pasión. (Bauman, 1998:119; Pérez Menafra, 2007:69).

Existen cinco (5) corrientes teóricas que permiten abordar la invisibilización epistémica, que se diferencian entre sí por los aspectos que toman en consideración. Tales aspectos son: los sociobiológicos; los aspectos civilizatorios; aspectos culturales o normativos; los aspectos económicos; y aquellos relativos a la posición en la estructura social que tiende a identificarse con un nos-otros o identidad colectiva (Gómez Suárez, 2003). Obviamente, la violencia epistémica tiene un indivisible vínculo con los “etnocentrismos”.

En ese sentido Grimson, Merenson y Noel (2011), señalan que hay variantes específicas del etnocentrismo, entendido este último término como una serie de imposibilidades de descentramiento, una incapacidad para abordar seriamente la perspectiva del otro:

Existen en primer lugar un etnocentrismo “científico”, identificado clásicamente con el evolucionismo, que presupone que toda sociedad ve reflejado su propio futuro en aquellas más avanzadas. No es casual que la economía política haya sido la disciplina en la cual esta visión ha estado, y aún está más arraigada. Pero no sólo ella.)

Esta forma de etnocentrismo, como ya se ha sugerido anteriormente, se fundamenta en una tesis civilizatoria o evolucionista. A grandes rasgos, esta considera que las diferencias culturales y étnicas entre pueblos y culturas no deberían estimarse como variables a estudiar. Esto por el hecho de suponer que todos los individuos son ciudadanos y poseen los mismos derechos, con las únicas diferencias del grado de evolución civilizatoria en el que se localicen. Uno de los más conspicuos representantes de esta tesis fue Lewis H. Morgan cuya tarea, como las de otros antropólogos evolucionistas de su época, fue establecer, lógicamente, el tipo social más simple considerando el más antiguo. Con base en este procedimiento se busca elaborar una gradación de complejidad social creciente ubicando a las sociedades conocidas en fases o estadios sociales.

Conforme con esta visión unilineal, las sociedades patriarcales corresponderían a un estadio superior al de las matriarcales, y las compuestas de familias nucleares a una fase incluso más avanzada. Morgan propuso tres estadios de desarrollo evolutivo que denominó con los términos de salvajismo, barbarie y civilización. Todas las sociedades son incluidas en algunas de estas etapas de desarrollo: los regímenes capitalistas serán incluidos en el estado de la civilización (Morgan, 1973; Tejera, 2002). En este contexto, Gómez Suárez (2003), señala que:

...la época de la conformación del evolucionismo es, históricamente, la irreversible consolidación de la revolución industrial en Europa y del surgimiento del colonialismo moderno. A partir de nociones de progreso y civilización, los evolucionistas construirán esquemas historiográficos de la humanidad en el que el desarrollo del hombre transcurre por un paulatino camino de ascenso imparables, que despunta en las etapas más primitivas hasta las más avanzadas., cuyo punto final serían las sociedades capitalistas. La colonización es percibida como un elemento catalizador del progreso en las sociedades primitivas indígenas, asentadas en América Latina.

Esta acepción se opone a la tesis indigenista, pues considera que el carácter fundamental de la identidad latinoamericana se basa en la cultura occidental, y aunque se acepta que la modernidad en América Latina ha sido tardía e incompleta, debido a la inmadurez cultural alcanzada por los pueblos precolombinos, se afirma que occidente sigue teniendo un fuerte papel en este espacio. Para ellos, los componentes indígenas que aún pervivan irán desapareciendo a medida que se implante la modernización. Cuando llega la independencia, el pensamiento nacionalista gira en torno a una idea basada en los principios jeffersonianos y en la Francia revolucionaria, obviando el pasado indígena precolombino, ya que juzga que la nación es una simple asociación contractual de individuos libres e iguales, así sólo reconocen al indio en tanto que es sujeto de derecho, intentando evitar diferencias étnicas y de clase. Los nuevos dueños de los países independizados terminaron por convertirla en la ideología que fundamento el colonialismo interno.

Se articula y se implanta de esta manera, un dispositivo de modernidad/colonialidad de poder, saber, ser y naturaleza, que se ha extendido desde el siglo XVI hasta al XXI, en las distintas épocas del pensamiento occidental. Tal instrumento ha combatido e invisibilizado el discurso-narrativa de la alteridad amerindia. Este también ha señalado el camino seguido por el conocimiento occidental, la imposición de una razón como instrumento de justificación de una supuesta superioridad.

Cuando el legado de la ilustración se extendió y fue desenmascarado, se puso al descubierto el triunfo de la razón instrumental. Esta forma de razón afecta e invade toda la vida social y cultural, abarcando las estructuras económicas, jurídicas, administrativas, burocráticas y artísticas. El crecimiento de la razón instrumental no conduce a una realización concreta de la libertad universal sino a la creación de una jaula de hierro de racionalidad burocrática dentro de la cual nadie puede escapar. (Pico, 1989:18)

En ese sentido, Walsh (2007), argumenta en el marco de la crisis de las ciencias sociales, que las mismas pueden y deben ser repensadas desde una pluri-versalidad epistemológica que tenga en cuenta y dialogue con las formas de producción de conocimientos que se generan en ámbitos extra-académicos y extra-científicos. Concretamente se refiere al pensamiento producido por comunidades indígenas y afro-andinas,

que ha sido sistemáticamente invisibilizado por lo que Leopoldo Zea (1990) llamó el “Pensamiento latinoamericano”.

Se comprueba así como occidente, durante siglos, concentró sus esfuerzos en indianizar a los pueblos americanos creando una imagen en blanco y negro (conquistadores-conquistados, colonizadores-colonizados, desarrollados-subdesarrollados, cultos-incultos, civilizados-bárbaros). En consecuencia, los experimentos de integración sólo podían alcanzar buenos resultados si estaban acompañados de procesos de aculturación (Mayer y Pérez, 2010).

En efecto, en el mundo colonial la acción deletérea de una epistemología de la fuerza desarrollada en otras latitudes, exterminó e in-visibilizó experiencias y saberes de las poblaciones amerindias. Se produjo además, como lo testimonió Bartolomé De Las Casas, tanto el genocidio como el epistemicidio. De esta manera se configuró la violencia epistémica y la injusticia cognitiva. Esto viene generando, a lo largo de los siglos, la producción de un sentimiento de inferioridad, inclusive en el campo simbólico, en los pueblos amerindios y afrodescendientes. La injusticia global está íntimamente relacionada con la injusticia cognitiva global y la lucha por la justicia social requiere, de igual modo, una lucha por la justicia cognitiva. Solo así se tornaría posible la construcción de una auténtica ecología de los saberes. (Santos, 2007, en Germano, Costa da Silva, Galvão da Costa, 2010).

Colonialidad de la naturaleza, diálogo de saberes y la construcción de una epistemología latinoamericana

La construcción de una epistemología latinoamericana o del Sur, fundamentada en la ecología de los saberes y la memoria biocultural de los pueblos in-visibilizados, se presenta como la opción de las ciencias de nuestra América. Es la única forma comprometida de oposición a la colonialidad del ser y saber que privilegia el dominio cientificista del ser humano sobre la naturaleza y que niega los conocimientos ecológicos originarios para una convivencia armónica. Se trata de la integración humana a la naturaleza que según León (2009):

Salvo contadas excepciones este tipo de relaciones se encuentra en grupos humanos que la sociedad actual considera marginales; es decir, allí donde no ha llegado la <<civilización>>. Se puede decir que el pensamiento totalizante se sitúa en una "etapa pre-lógica", que no ha alcanzado el grado de evolución que posee el hombre 'moderno'. Se señala que la falta de parcelación de lo real es parte de esa incapacidad de profundizar en la búsqueda de un conocimiento de los fenómenos naturales, todo lo cual determina una sumisión a esa realidad inexplicable, como una forma de adopción y de adaptación del papel protector que juega la naturaleza. Evidentemente, esta supuesta simplificación sólo puede considerarse como una forma de percepción diferente al modelo fraccionado que caracteriza al actual pensamiento científico.

En cuanto a la colonialidad de la naturaleza, Walsh (1997) considera:

Esta localización de seres y de sus conocimientos no sólo desafía la noción del vacío y no-lugar del conocimiento científico, sino que también lleva a la discusión la cuarta dimensión de la colonialidad... la colonialidad de la naturaleza. Con esta dimensión de la colonialidad, hago referencia a la división binaria cartesiana entre naturaleza y sociedad, una división que descarta por completo la relación milenaria entre seres, plantas y animales como también entre ellos, los mundos espirituales y los ancestros (como seres también vivos). De hecho, esta colonialidad de la naturaleza ha intentado eliminar la relacionalidad que es base de la vida, de la cosmología y del pensamiento en muchas comunidades indígenas y afros de AbyaYala y América Latina. Es esta lógica racionalista, como sostiene Noboa (2006), la que niega la noción de la tierra como "el cuerpo de la naturaleza", como ser vivo con sus propias formas de inteligencia, sentimientos y espiritualidad, como también la noción de que los seres humanos son elementos de la tierra-naturaleza.

Las bases para la construcción de una epistemología propia y erradicar desde sus raíces la injusticia cognitiva, parece emerger sobre bases sólidas, según se desprende de las consideraciones que al respecto hace Morales (1995), al señalar que:

Son cada vez más numerosos los investigadores que se dan a la tarea de descubrir la visión científica indígena del mundo y de la naturaleza y cuyos resultados están recogidos en revistas internacionales calificadas de etnobiología (etnobotánica, etnozología, etnofarmacología, etc.), etnohistoria, etnomedicina, antropología, etc.

Según dichas investigaciones, la... experimentación es fruto de muchas generaciones y se fundamenta en un conocimiento participado, lo cual asegura su continuidad y eficacia; su gran particularidad es tratar de conocer el objeto dentro de su contexto natural y sin destruirlo para estudiarlo ya que prefiere hacerlo, por ejemplo, sobre plantas y animales interactuantes dentro de la totalidad del ecosistema.

En cuanto a la importancia de la sabiduría ecológica de la alteridad, Tovar y Rojas López, (2011), han señalado cómo actualmente cobra vigencia el compromiso ético y existencial para desarrollar un diálogo de saberes entre mundos culturales diversos. Para ello toman en cuenta, como eje articulador, la denominada memoria biocultural originaria, individual y colectiva, que ha permitido durante milenios a las culturas originarias establecer una relación de armonía y respeto con la naturaleza. Toledo (2009), señala que esa “memoria de especie” subsiste y resiste como parte de la cultura de los pueblos, pues proviene de una experiencia aprendida, perfeccionada y transmitida de generación en generación a lo largo del tiempo.

La memoria biocultural posibilita, bajo un escenario de construcción epistémica propia, conocer y comprender los significados que una determinada cultura le atribuye al lugar donde produce y reproduce sus condiciones de vida. Es decir, la “memoria de especie” permite comprender las dos maneras que tiene la humanidad para aproximarse a la naturaleza: el conocer y el saber. Son dos ecologías, de las cuales una representa el denominado “conocimiento abstracto” y la otra el “conocimiento histórico” (Villoro, 1982 citado por Toledo, 2005). En definitiva, se trata de comprender con y en base a la memoria biocultural originaria, la relación cultura-naturaleza en el contexto de la cosmovisión de cada pueblo.

Esta memoria biocultural, debe ser privilegiada en la construcción de una Epistemología del Sur a través de un diálogo de saberes en los términos que los plantea Leff (2004):

...un diálogo entre seres marcado por la heteronomía del ser y del saber, por una otredad que no se absorbe en la condición humana genérica, sino que se manifiesta en el encuentro de seres culturalmente diferenciados; de seres constituidos por saberes que no se reducen

al conocimiento objetivo y a la verdad ontológica, sino que remiten a la justicia hacia el otro: justicia que no se disuelve ni se resuelve en un campo unitario de derechos humanos, sino en el derecho a tener derechos diversos de seres diferenciados por su cultura. El diálogo de saberes se forja desde la virtualidad de todo ser que se da en una trascendencia que es devenir, de lo sido-siendo abierto a lo por-venir que no habrá de emerger por la potencia de un desenvolvimiento ontológico (la autoorganización de la *physis*, la mutación genética, la epigénesis del desarrollo biológico y la emergencia de la noosfera). El saber se constituye y el diálogo de saberes se produce en la relación del ser con su externalidad infinita, en el encuentro con un ser-Otro, desde sus diferencias, en el horizonte de un infinito que anuncia un futuro no proyectable, no predecible, quizá inefable.

La construcción intercultural de una epistemología del Sur, fundada en la ecología de los saberes, se justifica en virtud de oponerse al mentado proyecto de la modernidad y su intento fáustico de someter la vida social, natural y cultural bajo el control absoluto del hombre. Particularmente en oposición al intento sostenido y desesperado por dominar la naturaleza, mediante la ciencia y la técnica para establecer el *Regnumhominis* sobre la tierra (Castro Gómez, 2009). Como se aprecia, la producción de conocimiento desde y para América Latina tiene que superar los dispositivos de praxis políticas generadas en el eurocentrismo y occidentalismo.

Por tanto, emerge el reconocimiento de lo local, donde son más evidentes los alcances culturales y simbólicos de categorías de análisis socioantropológicas como el territorio y la territorialidad, para cuya interpretación se acuden a los abordajes interculturales. Esta apreciación coincide con la realizada por González (2011), quien identifica la emergencia de lo local en los siguientes términos: “el sujeto local de los márgenes, comienza a contar sus propias historias, a construir una memoria que había sido o bien ignorada o bien contada desde la razón occidental/imperial. En la realidad, pareciera estar produciéndose una inversión epistemológica fundamental”.

Hasta los conocimientos que vienen ligados a saberes ancestrales, o a tradiciones culturales lejanas o exóticas, son vistos como *doxa* desde el modelo epistémico del punto cero, es decir, como un obstáculo

epistemológico que debe ser superado. Solamente son legítimos aquellos conocimientos que cumplen con las características metodológicas y epistémicas definidas a partir del mismo punto cero. Los demás conocimientos, desplegados históricamente por la humanidad durante milenios, son vistos como anecdóticos, superficiales, folclóricos, mitológicos, pre-científicos y, en cualquier caso, como pertenecientes al pasado de Occidente. Por tanto, para lograr la construcción de una epistemología del Sur, a través de un diálogo de saberes, se hace necesario decolonizar la universidad latinoamericana favoreciendo procesos de transdisciplinariedad y la transculturalidad. (Castro Gómez, 2005).

A modo de final abierto: la territorialidad en la narrativa Pemón

El paradigma dominante de la modernidad, tanto en su dimensión epistemológica como social, esta atravesando en la actualidad por un periodo de transición. A partir de diversas perspectivas y campos disciplinarios esta emergiendo una crítica que coloca en cuestionamiento las interpretaciones más arraigadas sobre modernidad a partir de abordajes epistemológicos y teorías alternativas a los modelos dogmáticamente consagrados (Pérez Menafra, 2007).

En el dinámico contexto de la investigación cultural y educativa, se tiene la convicción de que la preservación de la identidad y la diversidad de las culturas y territorios ancestrales no puede lograrse con los enfoques convencionales de los “otros”, sino con aquellos que privilegian el “nosotros”, a través de experiencias narrativas o historias de vida. Esto en virtud de que “contar historias es una forma que los seres humanos utilizan para dar cuerpo, a las circunstancias, ideas, creencias, valores, que se entretajan en las intrigas narrativas y se sintetizan en la moralidad final que todas las buenas historias presentan”. (Vieira, s/f: 5).

La construcción del conocimiento-emancipatorio exige una postura crítica sobre la modernidad que rompa con sus concepciones universalistas y eurocéntricas. Para eso es necesario reconocer y comprender cómo el proyecto epistemológico de la modernidad, paradigma local que se

globalizó, ha sido conducido por una vocación expansionista. Además hay que recordar que para este consolidarse, en cuanto canon, precisó atravesar por un proceso de marginalización, supresión y subversión epistemológicas de tradiciones culturales y opciones sociales y políticas alternativas. Como consecuencia, “se transformó toda alteridad en objeto, desconociendo su capacidad en cuanto sujeto.” (Santos, 2007 en Pérez Menafra, 2007:76).

Es en este contexto, se presenta la narrativa del indígena Pemón Carlos Figueroa en “Pata amanuanü nin”(Nuestras tierras son de nosotros), que trata sobre la territorialidad de esa cultura amerindia, particularmente la desarticulación del ancestral patrón de asentamiento disperso. En efecto, uno de los rasgos identitarios del pueblo originario Pemón, desde el punto de vista de la territorialidad, es su ancestral patrón de asentamiento disperso, el cual hoy día se encuentra seriamente impactado negativamente por las políticas públicas no diferenciadas que han introducido el patrón de asentamiento lineal-concentrado, tipo asentamiento campesino de Reforma Agraria.

En ese sentido, el Estado venezolano interviene físicamente el territorio, bajo el concepto de Reforma Agraria y en consecuencia genera asentamientos rurales linealizados con el propósito de suministrar servicios en redes (electricidad, acueductos rurales), permitiendo la concentración de muchas familias en un solo lugar. El patrón Pemón de asentamiento disperso ha sido explicado por Figueroa de la siguiente manera:

Nunca en las comunidades indígenas han existido 30-40-60 familias en solo lugar., porque eso tiene su razón de ser. Los indígenas Pemón por experiencia propia tienen conocimiento de la capacidad de soporte del lugar donde se instalan. Entonces se ubica uno por aquí, el otro por la cabecera de un río, el otro más allá, porque de esa manera los recursos naturales alcanzan para todas esas familias; tanto la cacería como la pesca, incluyendo las materias primas de construcción-pencas de moriche y pencas de palma de seje. Y así se mantiene protegido el entorno. (2005:4)

Al desarticularse el ancestral patrón de asentamiento disperso, también se desarticula la territorialidad en cuanto “relación socio-cultural que garantiza y legitima la apropiación y permanencia de un grupo social en un determinado espacio. El acento se coloca en los procesos culturales colectivos de construcción histórica de los territorios” (Rojas López y Gómez Acosta, 2010:142). Esa relación es precisada en los pueblos indígenas por Guillermo Bonfil Batalla en la teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos en el año 1991, quien sostiene que la territorialidad, como relación identitaria entre un pueblo y su territorio ancestral, es un tema constituyente de los fenómenos étnicos, porque garantiza las decisiones sobre sus recursos culturales y naturales. En ese sentido, la territorialidad es una categoría de análisis que recupera la historia de la relación cultura-naturaleza en los pueblos indígenas, al igual que propicia una mejor comprensión de la relación cultura-territorio.

CONCLUSIONES

En definitiva, se evidencia la fuerza epistémica que tienen las narrativas amerindias, particularmente las locales, en la interculturalidad entendida como concepto, principio ideológico, proceso y proyecto de construcción de otra epistemología, la del Sur. Esta busca articular e implementar una nueva praxis política que privilegia lo local como lugar primordial de enunciación. Una epistemología del Sur asentada en tres orientaciones: aprender que existe el Sur, aprender a ir para el Sur y aprender del Sur y con el Sur en la búsqueda de la recuperación de los saberes y prácticas de los grupos sociales, que por vía del capitalismo y del colonialismo, fueron históricamente y sociológicamente puestos en la posición de ser tan sólo objetos o materia prima de los saberes dominantes, considerados como únicos válidos. Los conceptos centrales de la epistemología del Sur son la sociología de las ausencias, la sociología de las emergencias, la ecología de los saberes y la interpretación intercultural. “No se trata de una sola epistemología, sino de muchas epistemologías.” (Santos, 2008).

Es así como grupos académicos, como el denominado programa de investigación modernidad/colonialidad latinoamericano, busca intervenir decisivamente en la discursividad propia de las ciencias modernas para configurar otro espacio para la producción de conocimiento, una forma distinta de pensamiento, “un paradigma otro”, la posibilidad misma de hablar sobre “mundos y conocimientos de otro modo”. Lo que este grupo sugiere es que un “pensamiento otro”, un “conocimiento otro” y otro mundo, resaltando que hay un pensamiento ambiental latinoamericano emergente construido sobre las luchas y conocimientos indígenas, campesinos, étnicos y otros grupos subalternos para imaginar otras formas de ser con una multiplicidad de seres vivos y no-vivos, humanos y no humanos. Respetando la especificidad de culturas basadas-en-lugar y de las gentes, su propósito es articular un pensamiento sobre la reconstrucción de mundos locales y regionales en formas más sustentables (Escobar, 2003).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BAUMAN, Z. (1998). *Modernidade e holocausto*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- BAZTÁN, A. (1989). *Etnografía, metodología cualitativa en investigación socio-cultural*. Bogotá: Alfaomega.
- BONFIL BATALLA, G. (1991). La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos. *Revista Estudios sobre las culturas contemporáneas*, año /vol. IV, número 102. Páginas 165-204.
- CASTRO GÓMEZ, S. (2009). *Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la "invención del otro"*. En *Colonialidad de saber*. Edgardo Lander (compilador). Caracas: Editorial El Perro y La Rana. Serie colonialidad/modernidad/descolonialidad.
- CASTRO GÓMEZ, S. (2005). *Decolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes* (Manuscrito inédito)
- ESCOBAR, A. (2003). *Mundos y conocimientos de otro modo*. *Revista Tabula Rasa* N° 1. Enero-Diciembre. Páginas 51-86.
- FIGUEROA, C. (2005). *Pata amanuanünin*. (Nuestras tierras son de nosotros). Las Churuatas-Ciudad Bolívar: Asociación Venezolana de Educación Católica (AVEC), Ediciones El Pueblo. Serie Los Baquianos. Relato oral autobiográfico recogido y transcrito por Jorge Matías Villegas Polanco.
- GERMANO, J. Costa da Silva, T y Galvão da Costa, J. (2010). *Saberes ausentes: colonialismo e injustiça cognitiva*. *Revista eletrônica Inter-Legere* N° 07, paginas 168-179.
- GÓMEZ SUÁREZ, A. (2003). *Mobilización política indígena en las selvas latinoamericanas. Los tawahkas de la mosquitia centroamericana*. México: Plaza y Valdés Editores.
- GONZÁLEZ ÑAÑEZ, V. (2011). *Estado actual de la crítica cultural latinoamericana: unarevisión del problema*. *Cuadernos Latinoamericanos*, Año 22, Número 39, enero-junio. Páginas 9-40.
- GONZÁLEZ ÑAÑEZ, V. (2009). *La crítica cultural latinoamericana y la investigación educativa*. Caracas: Centro Nacional de Historia. Colección Monográfica el pueblo es la historia.

- GRIMSON, A. Merenson, S y Noel, G. (2011). Antropología ahora. Debates sobre alteridad. Argentina: siglo veintiuno editores.
- HABERMAS, J. (1988). Modernidad versus postmodernidad. En Modernidad y postmodernidad. Pico i López, J. (coord.). Barcelona-España: Alianza Editorial.
- LEEF, E. (2004). Racionalidad ambiental y diálogo de saberes: significancia y sentido en la construcción de un futuro sustentable. Revista Polis año/vol.2. N° 007. Páginas 1-28.
- LEÓN Q., J.B. (2009). El ambiente paradigma del nuevo milenio. Colección Trópicos. Epistemología. Caracas: Editorial Alfa.
- MAYER, A y PÉREZ HERRERO, P. (2010). Los amerindios en la narrativa occidental. España: Universidad de Alcalá, Instituto de Estudios Latinoamericanos.
- MORALES, F. (1995). Etnoinvestigación. El conocimiento científico indígena a la luz de la diversidad cultural. Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales N° 1 (enero-marzo): 75-89.
- MORGAN, L. H. (1973). Las sociedades primitivas. España: Ayuso.
- NIETZCHE, F. (1989). Así hablo Zaratustra. Buenos Aires: Ediciones. Sudamericana.
- PALERMO, Z. (2010). Una violencia invisible: la colonialidad del saber. Cuadernos FH y CS-UNJü, número 38. Páginas 79-88.
- PÉREZ MENAFRA, R. (2007). Notas sobre violencia epistêmica, vigilancia epistemológica e alternativas a la producción del conhecimento em Ciências Sociais. Revista Latitude, vol. 1, número 2, páginas 66-79.
- PICO, J. (1998). Modernidad y postmodernidad. Barcelona: Alianza editorial.
- ROJAS LÓPEZ, J. y GÓMEZ ACOSTA, E. (2010). Tiempos del pensamiento geográfico. Mérida: Arquidiócesis de Mérida y Universidad de Los Andes. Archivo Arquidicesano de Mérida. Serie, Estudios 9.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. (2008). A filosofia á venda, a doutaignorância e a posta de Pascal. Revista Critica de Ciências Sociais. N° 80. Marzo. Páginas 11-43.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. (2007). Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social. Brasil-San Pablo: Boitempo Editorial.

-
- SANTOS, Boaventura de Sousa. (1995). *Toward a New CommonSense: Law, Science and Politics in theParadigmaticTransition*. New York: Routledge.
- TEJERA GAONA, H. (2002). *La antropología*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (CONACULTA).
- TOLEDO, V (2005). *La memoria tradicional: la importancia agroecológica de los saberes locales*. LEISA.Revista de Agroecología, abril: 16-19.
- TOVAR, F. y ROJAS LÓPEZ, J. (2011). *Diálogos de saberes, sabiduría ecológica originaria y desarrollo rural*. Revista Derecho y Reforma Agraria, Ambiente y Sociedad, N°37: 149-171.
- VIEIRA, R. (s/f). *Etnografía e historias de vida en la comprensión del pensamiento de los profesores*.
- WALSH, C. (2007). *¿Son posibles unas ciencias sociales/culturales otras? Reflexiones en torno a las epistemologías decoloniales*. Revista Nómada, N° 26, paginas 102-113.
- ZEA, L. (1990). *Descubrimiento de la realidad latinoamericana*. México: UNAM