



ENSAYOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 29, n.º 107, 2024, e13880603
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9535



Las geo-grafías ancestrales de Carlos Walter Porto-Gonçalves

The ancestral geographies of Carlos Walter Porto-Gonçalves

Bruno MALHEIRO

brunomalheiro84@gmail.com
Universidad Federal do Sur do Pará. Brasil

Este trabajo está depositado en Zenodo:
DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.13880603>

RESUMEN

En este ensayo las geo-grafías de Carlos Walter Porto-Gonçalves son pensadas como puentes de conexión a los saberes ancestrales de grupos/pueblos/clases sociales/etnias/nacionalidades. Siete son los recorridos analíticos realizados por estas geo-grafías: el pensar como sentipensar el territorio; la vida como criterio de verdad; la diversidad de fuerzas en la grafía de la tierra; la incompletud de los seres y la producción del buen-con-vivir; la diversidad epistemológica del mundo y el encuentro con el conflicto social; la geograficidad de la historia y la descolonización del conocimiento; y la generosidad y el optimismo como actitudes epistémicas. ¡Por estos puentes, Carlos Walter se ha convertido en territorio ancestral!

Palabras clave: Carlos Walter Porto-Gonçalves, geo-grafías ancestrales, sentipensar como territorio.

ABSTRACT

In this essay, Carlos Walter Porto-Gonçalves's geographies will be explored as bridges connecting ancestral knowledge across groups, peoples, social classes, ethnicities, and nationalities. Seven paths will be traversed through these geographies, including: thinking as feeling and thinking the territory; life as a criterion of truth; the diversity of forces in shaping the earth; the incompleteness of beings and the pursuit of good living; the epistemological diversity of the world and engagement with social conflict; the geographicity of history and the decolonization of knowledge; and generosity and optimism as epistemic attitudes. Through these bridges, Carlos Walter's work becomes ancestral territory.

Keywords: Carlos Walter Porto-Gonçalves, ancestral geographies, feeling-thinking with the territory.

Recibido: 17-07-2024 • Aceptado: 28-08-2024



INTRODUCCIÓN

Senti que era posible una Geografía que no fuera necesariamente "funcionaria del rey". Y que el movimiento social es, rigurosamente, la negación de un lugar socialmente puesto y, así, la búsqueda de una nueva organización del espacio, de un nuevo orden material-simbólico, de un nuevo magma de significaciones.

Carlos Walter Porto-Gonçalves

En este pequeño ensayo, Carlos Walter Porto-Gonçalves no tendrá una existencia reducida a la función de autor individual, mucho menos, su obra será pensada en pasado, como un guión académico lleno de principios y reglas. Carlos emite múltiples ecos de saberes y prácticas con las que se involucra y, en un recorrido de escritura, hablas y compromisos éticos y políticos, é varios, al mismo tiempo que completo. Si los territorios ancestrales son donde sólo podemos estar y pisar gracias a las sabidurías de aquellos que dejaron sus memorias bioculturales en todas las formas, relaciones y existencias que nos cobijan, defendemos que Carlos Walter no sólo nos enseña a leer las muchas grafías de la tierra pues, él mismo es Territorio Ancestral lleno de puentes que nos muestran los caminos, saberes y prácticas que aún nos hacen vivos.

Mediante la lectura de la geografía como una acción de grafiar la tierra, Carlos construye su recorrido intelectual en la incesante búsqueda de las acciones insumisas, de las prácticas y saberes que forman territorios conectados a la vida. De esos territorios, por tanto, él nutre su pensamiento; de esos espacios de insubordinación al capitalismo, forjados por saberes milenarios, él produce una geografía como un intento de construir complicidad a la ancestralidad a partir de algunos puentes epistemológicos de conexión.

En este sentido, de los muchos puentes construidos por Carlos, pondremos aquí nuestra atención en estos: 1) el pensar como sentipensar el territorio; 2) la vida como criterio de verdad; 3) la diversidad de fuerzas en la grafía de la tierra; 4) la incompletud de los seres y la producción del buen-con-vivir; 5) la diversidad epistemológica del mundo y el encuentro con el conflicto social; 6) la geograficidad de la historia y la descolonización del conocimiento; y 7) la generosidad y el optimismo como actitudes epistémicas. ¡Por estos puentes, Carlos Walter se convierte en territorio ancestral!

Una pequeña advertencia inicial se hace importante: este texto asume la libertad de dialogar con los muchos Carlos que conforman la entereza de Carlos Walter Porto-Gonçalves. Aquí estarán sus trabajos académicos, pero también sus frases, sus conferencias, sus ironías¹... Estarán, por tanto, muchos Carlos: el autor, el conferencista, el fraseista, el contador de historias, el poeta, el maestro, el compañero de escritura, el amigo... Esta advertencia se completa cuando asumimos que el encadenamiento de ideas que vienen a continuación es sólo uno de los muchos posibles, no habiendo así, cualesquiera pretensiones de agotar lo que nos parece inagotable.

De esta manera, nuestra forma de diálogo permite fisuras y prolongaciones en términos lógico-racionales, pero también acoge afectos y memorias o, por mejor decir, acoge los silencios de la ciencia eurocentrada, que siempre fueron gritos para Carlos. Escogemos pues, seguir el camino que nos hizo encontrar a Carlos Walter: los puentes de nuestra sintonía, un suelo ancestral hecho aquí de palabras.

¹ Advertimos al lector que las frases e informaciones verbales de Carlos Walter aquí utilizadas y que no están referenciadas en textos y/o conferencias, serán presentadas a lo largo del artículo en itálicas y entre comillas.

EL PENSAR COMO SENTIPENSAR CON EL TERRITORIO

Nosotros creemos, en realidad, que actuamos con el corazón, pero también empleamos la cabeza. Y cuando combinamos las dos cosas, así somos sentipensantes.

Orlando Fals-Borda

Pensar la tierra a partir del territorio implica pensar políticamente la cultura.

Carlos Walter Porto-Gonçalves

Las geo-grafías de Carlos Walter Porto-Gonçalves son geo-grafías sentipensantes. Lejos de remitirse a reglas internas y sistemas cerrados de categorías, sus preocupaciones con esta ciencia lo conducen a las muchas formas de sentir y pensar el espacio, al final, como él mismo enseña: *“del espacio no se puede sacar el cuerpo fuera”*. No hay jerarquía entre el pensar y el sentir, ni entre los distintos sujetos de la acción sentipensante, sea un grupo de campesinos, una comunidad indígena, un movimiento social o la universidad, al final *“muchacha gente que dice ‘lo haremos’, sabe para donde ir, pero mucha gente que dice ‘nosotros vamos’, no sabe para donde va”*.

Detrás de las frases alegóricas, hay el encuentro de muchas voces, una costura fina entre muchos autores y, más, una inventiva teórica que no necesita ser confesada por medio de compendios y genealogías conceptuales, como mucho gusta a la Geografía. La consideración de Fals Borda sobre el sentipensar, que abre esta sección como epígrafe, se encuentra con la concepción de experiencia de Edward Thompson, autor de gran influencia en el pensamiento de Carlos, para quien *“la experiencia surge espontáneamente en el ser social, pero no sin pensamiento. Surge porque hombres y mujeres (y no sólo filósofos) son racionales y reflexionan sobre lo que les sucede a ellos y a su mundo”* (THOMPSON, 1981, p. 199-200).

Carlos, por tanto, es uno de los autores, que hace eco de tantos otros y otras, que cuestionan y hasta invierten las jerarquizaciones del conocimiento, a las que ponen el cientificismo como punto de referencia para los otros saberes. Pero, los sentidos del encuentro entre las nociones de sentipensar y de experiencia ganan un contorno propio en sus interpretaciones pues, estas ideas siempre son vistas por el espacio. Es sintiendo y pensando el espacio con y no sobre múltiples pueblos y comunidades que Carlos encuentra el diálogo con diversos autores latino-americanos que, como y con él, definitivamente incluyen el espacio no sólo en la teoría crítica, sino en la teoría crítica del conocimiento.

Carlos percibe la necesidad de esa inclusión, no sólo por leer autores al margen del pensamiento europeo y autores del pensamiento decolonial latino-americano, que ya la reivindicaban, sino fundamentalmente por acompañar los cambios reales en las luchas sociales, principalmente en América Latina. De esa forma, fue en la asesoría al movimiento *seringueiro*, acompañando la construcción de la Alianza de los Pueblos de la Selva, en la proximidad con las luchas indígenas en Ecuador y en Bolivia, sobre todo a fines de la década de 1980, después de la caída del muro de Berlín, que Carlos entiende que las luchas sociales dejaban de tener la centralidad en el *“piso de la fábrica”* y de percibir a la tierra sólo como medio de producción (no que esas luchas se hayan convertido en menos importantes). En ese proceso, en su acepción, las luchas pasaban a expresar la necesidad de existencia de múltiples territorialidades que, cercadas por diferentes frentes económicos capitalistas, cada vez más necesitaban re-existir pues, sus existencias antecedían y continuaban antecediendo la llegada de esos frentes.

Por el contrario, las grandes Marchas por la Vida, Dignidad y Territorio en Bolivia y Ecuador a inicios de los años 1990, también expresan este cambio en los ciclos de lucha. La frase de Luis Macas, a veces atribuida a Catherine Walsh, que abre uno de los muchos textos de Carlos, muy bien sintetiza este proceso: *“nuestra lucha es epistémica y política”*. En esta perspectiva, tales luchas hacen emerger un otro léxico teórico y político que amplía nuestra comprensión sobre el mundo, la que antes estaba restringida a un mundo que nos fue dado a conocer por los centros de producción geográficos y políticos del patrón de poder/saber colonial eurocéntrico, estadocéntrico y urbanocéntrico. El encuentro y la implicación con estas luchas son,

antes que nada, un desplazamiento de ese patrón de poder/saber, por tanto, un movimiento de descolonización del pensamiento.

Estos patrones de poder/saber eurocéntricos, estadocéntricos y urbanocéntricos siempre imperaron en la Geografía por distintas matrices de racionalidad, sea por una matriz ligada al Estado, que impregna tantas miradas normativas, burocratizadas e idealizadas del territorio, sea por una matriz ligada al mercado, que reduce las tensiones territoriales a la movilización de agentes económicos, sea todavía, por una matriz ligada a las lógicas de urbanización, que además de olvidar la violencia sobre los pueblos negros, campesinos e indígenas, emprendida en la formación de la mayoría de las ciudades en Brasil, transforma toda diversidad territorial en gradaciones de procesos de urbanización. Hay todavía, una matriz de racionalidad académica, que también impera en la Geografía, que Carlos, en pocas palabras llamaría como "teoría teórica", para la cual, todo es resultado de sus propias presuposiciones, transformando el espacio en una metanarrativa en la que la realidad, el saber de los pueblos y la vida pulsante de las luchas sociales poco o nada interfieren.

Así, pensar como sentipensar con el territorio es lo opuesto a esas matrices de racionalidad pues, requiere una apertura hacia lo otro, para escuchar, sentir, tocar y probar otros mundos desde las perspectivas de mundo que los sustentan. Por las luchas sociales aprendemos con Carlos a escuchar al territorio, al final él habla a partir de grupos/clases sociales/pueblos/etnias/nacionalidades. Por esas luchas comprendemos que todo saber es incorporado y presupone la experiencia con el espacio, como expresa la lidereza afrocolombiana citada en el epígrafe del libro *Sentipensar con la tierra*, de Arturo Escobar: "aquí nacemos, aquí crecemos. Aquí aprendemos lo que es el mundo" (ESCOBAR, 2014).

Por esas luchas, por tanto, comenzamos a prestar atención no sólo a lo que nuestra posición de científicos tiende a decir sobre el espacio, sino también a lo que los grupos/clases sociales/pueblos/etnias/nacionalidades tienen que decir sobre el espacio, al final, como siempre recordaba Carlos, "*no hay vida sin conocimiento*", "*no hay sabor sin saber*", y son esas luchas sociales las que ponen al territorio como el hilo que teje la vida y la dignidad, que exigen de nosotros ampliar nuestros repertorios de reflexión y acción geográficos.

Al pensar como un sentipensar el territorio, Carlos está proponiendo la producción de conocimiento geográfico como un diálogo comprometido, no como un proceso de interpretación imparcial del espacio. Mediante este esfuerzo, él transforma la Geografía en una ciencia del diálogo con los pueblos. En suma, tal vez lo que Viveiros de Castro argumenta sobre la antropología, guardando las debidas particularidades analíticas disciplinarias, sirva para comprender mejor el movimiento que Carlos hace en la Geografía:

(...) la antropología se distingue en la medida en que ella presta atención a lo que las otras sociedades tienen que decir sobre las relaciones sociales (...). Se trata de intentar dialogar para valer, tratar a las otras culturas no como objetos de nuestra teoría de las relaciones sociales, sino como posibles interlocutores de una teoría más general de las relaciones sociales (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p. 39-40).

Carlos está preocupado por lo que otras sociedades tienen que decir sobre el espacio, sobre el territorio y, por eso, junto a muchos otros autores y autoras que piensan desde el sur global, incorpora definitivamente al espacio en la teoría social crítica del conocimiento. El reflejo de sus trabajos en tantos campos distintos del saber demuestra la amplitud y la profundidad de sus reflexiones, luego entonces, pensar como sentipensar el territorio es el modo como Carlos construye un primer puente para que escuchemos a los territorios ancestrales.

LA VIDA COMO CRITERIO DE VERDAD

La gente sólo existe, porque la tierra deja a la gente existir.

Ailton Krenak

La vida se piensa 'bajo nuestra responsabilidad' (...) se nos impone como un imperativo mantenerla, defenderla, conservarla.

Enrique Dussel

Carlos construye sus geo-grafías en tensión con una ciencia de la dominación de la naturaleza, cuyos criterios de verdad se asientan por sobre un humanismo ecocida. Su argumento demuestra que el abandono de la vida por las ciencias no se restringió a los filósofos que construyeron las bases de una ciencia de la dominación de la naturaleza desde el iluminismo, sino que se difundió como una forma de poder/saber colonial dominante, inclusive, en la Geografía. Por esta forma de poder/saber aprendemos a controlar, dominar, clasificar, aislar y representar la vida, pero olvidamos aproximarnos a las prácticas, relaciones, culturas y de los saberes que históricamente se construyeron con vida.

En este sentido, Carlos reconoce que hay un patrimonio de conocimientos que históricamente reproducen la vida, que hay memorias bioculturales, para usar los términos de Victor Toledo y Narciso Barrera-Bassols (2015), que históricamente diversificaron los muchos ecosistemas del planeta. Este patrimonio de conocimientos fue ignorado por las ciencias para, en su lugar, colocar una manera de ver el mundo, fundada en las ideologías de modernización agrícolas, que en nombre del progreso y del desarrollo, pierden la capacidad de recordar a las sabidurías milenarias.

Las luchas sociales por el territorio, por su parte, reubican estas memorias bioculturales en el debate público, produciendo un tensionamiento a las territorialidades hegemónicas capitalistas que imponen una "propiedad que priva", así como a las ciencias de la modernización agrícola que se alejan de la vida y fundamentan aquellas territorialidades. El encuentro de Carlos con esas luchas será el encuentro con un saber ambiental, en los términos de Enrique Leff (2009), un saber que:

(...) prueba la realidad con saberes sabios que son saboreados, en el sentido de la locución italiana *assaggiare*, que pone a prueba la realidad degustándola pues, se prueba para saber lo que se piensa, y, si la prueba de la vida comprueba lo que se piensa, aquel que prueba se hace sabio. De esa forma, se restaura la relación entre la vida y el conocimiento (LEFF, 2009, p. 18).

Por el encuentro y diálogo intercultural con estos saberes, Carlos va a reivindicar la reincorporación de la vida en el análisis espacial, toda vez que "la vida, esta categoría olvidada en su metabolismo, implica la relación de los cuerpos de cada quien con la tierra, el agua, el aire, el fuego, las plantas, los animales en tanto comunidad/sociedad" (PORTO-GONÇALVES; ROCHA; TRINDADE, 2022, p. 57). Sin embargo, Carlos reivindica la reincorporación de la vida en un sentido absolutamente alejado del modo como hacen los patrones de poder/saber moderno/coloniales, que separan sociedad y naturaleza (como históricamente se partió en la Geografía), superando la vida humana en relación a la vida de los otros seres o, como nos dice Carlos:

(...) las cadenas tróficas no son externas a las sociedades humanas y las sociedades humanas no se desarrollan fuera de la naturaleza, como piensa la racionalidad que se impuso al mundo desde el Renacimiento y el Iluminismo europeos, con su geopolítica del conocimiento (PORTO-GONÇALVES; ROCHA; TRINDADE, 2022, p. 43)

Tomando la idea de autopoiesis (MATURANA; VARELA, 1994), Carlos reivindica la aproximación de un paradigma que no se sustenta en una teoría de la evolución, sino en la capacidad de auto-organización y autoproducción de los seres vivos. Este paradigma nos permite una doble comprensión del sentido de la vida. Primero, la vida como autoproducción de vida nos permite percibir la autonomía de los seres de

autoproducirse y autorregularse, desde los componentes celulares a las comunidades de seres vivos, lo que demuestra que la vida está en la capacidad de reproducción de la vida. Sin embargo, por otro lado, estos seres también necesitan siempre recurrir a los recursos externos, a sus cuerpos para mantenerse, lo que presupone que la vida es siempre comunidad de vida o, en las definiciones de Carlos, “vida, no sólo la vida humana, sino una comunidad de vida que compartimos con otras formas de vida” (MALHEIRO; PORTO-GONÇALVES; MICHELOTTI, 2021, p. 220).

La vida como autoproducción de vida va a aproximar a Carlos con las reflexiones de Enrique Leff (2009) sobre la productividad negentrópica, que demuestra el potencial de formación de biomasa por medio de la fotosíntesis, un proceso de vida autoproduciendo vida por la transformación de energía solar en materia orgánica, una de las fuerzas más fundamentales de organización ecológica del planeta, pero absolutamente descuidada por los patrones de poder/saber moderno/coloniales. Sin embargo, lejos de descuidar esta fuerza, el saber de los pueblos/grupos/clases sociales/etnias/nacionalidades la extendió, sobre todo, al construirse en diálogo con ella por intermedio de técnicas agrícolas, formas de labrar la tierra y cultivo, em fin, mediante una memoria biocultural que diversificó ecosistemas y expandió la capacidad de fotosíntesis de determinadas regiones, siendo la Amazonía la mayor prueba de eso, lo que será mucho más discutido en las próximas secciones.

Por otro lado, la vida como comunidad de vida también será pensada por Carlos por medio de saberes implicados con la vida, principalmente por sus formas de significar el territorio en las que no se separan sociedad y naturaleza, notablemente los saberes de los pueblos indígenas; saberes estos que amplían nuestra concepción de humanidad sin restringirla a los humanos y, con todo, extendiéndola hacia a los otros seres vivos, es lo que Viveiros de Castro (1996) llama perspectivismo amerindio.

Así, cada grupo/clase social/pueblo/etnia/nacionalidad hace propio el espacio, convirtiéndolo en territorio mediante su significación, “por el nombre que se atribuye a los ríos, a las montañas, a los bosques, a los lagos, a los animales, a las plantas y, es por este medio que un grupo social se constituye como tal, constituyendo sus mundos de vida” (PORTO-GONÇALVES, 2009, p. 29-30). Además, son diversos los términos que sintetizan este proceso de significación del territorio por medio de un lenguaje donde el sentido de la vida no dicotomiza sociedad y naturaleza. Pachamama, tal vez, sea una de las mejores expresiones de eso:

Pachamama no es lo mismo que la tradición occidental llama naturaleza, es fuente de toda la vida e implica la montaña, el lago, el río, el glaciar, las plantas, los animales, los espíritus, los parientes, los vecinos conformando al mismo tiempo un espacio em tanto que comunidad de vida (PORTO-GONÇALVES, 2017a, p. 25).

Más que la búsqueda por la comprensión de las fuerzas de producción y reproducción ampliada del capital, que producen sus procesos de territorialización por la imposición de la propiedad privada y de una mentalidad y subjetividad a ella relacionadas, que es ecocida, patriarcal, patrimonialista, autoritaria, esclavócrata, además de ser eurocentrada, estadocentrada y urbanocentrada, Carlos hace una geografía en busca de las fuerzas que garanticen la reproducción metabólica de la vida, que garanticen la realización de las diferentes fases de los ciclos vitales y de procesos de apropiación, circulación y excreción de materia y energía. Estas fuerzas son encontradas por él en los saberes y haceres de grupos/clases sociales/pueblos/etnias/nacionalidades, particularmente en sus propios procesos de autoproducir vida a partir de singulares modos de apropiación y significación del territorio; al final, cada pueblo se constituye con la constitución de su territorio, de sus territorialidades (PORTO-GONÇALVES, 2002a); razón por la cual, sus geo-grafías son el encuentro con múltiples territorialidades.

Ora que, de la misma forma que la filosofía de la liberación de Enrique Dussel (1977) transformó la vida en criterio de verdad, el compromiso de Carlos con las luchas sociales y con los saberes/haceres que aún sustentan la reproducción de la vida en el planeta, asumirá una condición de principio ético. Así, él se aparta de los modelos de científicidad exigidos por una Geografía que, muchas veces, se cierra en si misma y se

aleja de los muchos mundos que conforman el mundo, para transformar las fuerzas de reproducción de la vida en su criterio de verdad. Este es un segundo puente que nos conduce a los territorios ancestrales.

LA DIVERSIDAD DE LAS FUERZAS EN LA GRAFÍA DE LA TIERRA, TERRITORIO

La selva está viva: los animales, los árboles, los ríos y hasta las rocas hablan en sus propias lenguas.

José Gualinga, pueblo Sarayaku

El hombre es un ser que, por naturaleza, produce cultura.

Carlos Walter Porto-Gonçalves

Vivimos en el mundo y por eso, formamos parte de él; vivimos con los otros seres vivos, y, por tanto, compartimos con ellos el proceso vital. Construimos el mundo en el que vivimos durante nuestras vidas. A su vez, él también nos construye a lo largo de ese viaje común.

Humberto Maturana y Francisco Varela

Al ubicar las fuerzas, saberes, haceres e incluso, las territorialidades que garantizan la reproducción metabólica de la vida como centro de sus preocupaciones, Carlos, definitivamente está incorporando un nuevo sentido de vida a la Geografía. Por medio de la idea de vida como autoproducción de vida y como comunidad de vida, él desbloquea la atrofia cognitiva que, históricamente, presuponiendo una dicotomía entre sociedad y naturaleza, ha colocado a las fuerzas de organización de los seres no humanos del planeta en cajas disciplinarias distintas a las fuerzas humanas de organización del mundo.

En este particular encuentro con saberes ancestrales que guardan una memoria biocultural, producida por modos de estar y pensar con y no en contra de la vida, permite a Carlos pensar la Geografía como verbo, lo que lo conduce a las acciones y fuerzas de grafiar la tierra. Sin embargo, estas acciones y fuerzas no se restringen a las formas humanas de producir y organizar el espacio, sino también a cómo definir, apropiarse y significar el territorio pues, ellas también son acciones y fuerzas no humanas, o más-que-humanas, como las definiría Eliane Brum y César Rodríguez-Garavito (2023), lo que disuelve cualquier forma dicotómica de pensar.

Cuando estábamos junto a Fernando Michelotti, escribiendo *Horizontes Amazónicos: para repensar a Brasil y el mundo*, Carlos siempre nos contaba con admiración sobre la "teoría de los refugios", de Aziz Ab'Sáber, especialmente porque ella señala que el dominio morfoclimático amazónico sólo se formó después de la última glaciación, entre 13 y 18 mil años atrás. Antes de eso, la Amazonía estaba reducida a algunos refugios y, sólo con el aumento de la pluviosidad en el planeta, se convirtió en la que hoy conocemos. Él también nos contó que la primera vez que escuchó públicamente sobre la teoría, preguntó a Ab'Sáber si él había considerado que existían comunidades humanas en la Amazonía antes de ella formarse como dominio morfoclimático.

Por la inquietud y claridad de Carlos, conseguimos unir la teoría de los refugios de Ab'Sáber con las muchas evidencias arqueológicas que nos mostraban que esta región del globo ya estaba habitada hace, por lo menos, 19 mil años en la formación Chiribiquete, en Colombia, o como nos recuerda Eduardo Góes Neves (2022), hace por lo menos 11.200 años en el sitio de Sierra Pintada, en el Pará; hace por lo menos 8.600 mil años en la Sierra de los Carajás, también en el Pará; hace por lo menos 8.500 años por las orillas de la Cascada de San Antonio, en Rondonia...

Este encuentro de perspectivas, junto a los estudios antropológicos de Darrel Posey y William Balée (1989), que ya mostraban la profunda vinculación pueblos-selva, por lo que llegaron a caracterizar la Amazonía como selva tropical cultural húmeda, nos permitió pensar esta región como un patrimonio biocultural de sus pueblos. Nuevamente, son los saberes y haceres de los grupos/clases sociales/pueblos/etnias/nacionalidades el centro de formas de grafiar la tierra con y no en contra de la vida, con y no en contra la comunidad, las que diversificaron un ecosistema enriquecido milenariamente por la convivencia entre los diversos seres vivos humanos y no humanos en también diversas comunidades de vida. En este sentido:

La Amazonía como patrimonio biocultural de sus pueblos, en estos términos, es premisa y horizonte. Premisa, pues, cualquier discusión que ignore la coexistencia de las sociedades y naturalezas amazónicas en su co(n)form(acción) (formación por la acción de los pueblos) es, como mínimo, irresponsable, por no decir eurocentrada. Y horizonte, pues, nos sirve de alerta que sin el modelo de organización del espacio construido por los amazónidas, la Amazonía realmente puede dejar de existir para el mundo, agravando el colapso metabólico sistémico que vivimos (MALHEIRO; PORTO-GONÇALVES; MICHELOTTI, 2021, p. 263).

La premisa de comprensión que considera la multiplicidad de fuerzas en la grafía de la tierra, así como las múltiples formas de interacción entre estas fuerzas, también se convierte en horizonte pues, nos alerta que son los saberes construidos por esta interacción los que requieren ser el centro de nuestras comprensiones del mundo; saberes estos, para los que la coexistencia entre los muchos seres no son un problema, sino un modo de estar y pensar el mundo; para los que la diversidad no es una barrera, sino fundamentalmente la solución para la producción de la vida; para los que aún, la convivencia es una necesidad y no un inconveniente.

La Amazonía en el centro del mundo y en el centro del debate de Carlos Walter no es sólo un juego de palabras o una decisión personal, es una alerta para que ubiquemos la diversidad de fuerzas en la grafía de la tierra en el centro de una geo-grafía con los pueblos, para detenernos a pensar en sociedad y naturaleza de forma no dicotómica y para, finalmente, comprender que las formas de territorialización capitalistas imponen una propiedad que priva, no sólo a las comunidades humanas y no humanas al acceso al territorio, sino fundamentalmente nos priva de las condiciones de reproducción metabólica de la vida, interrumpiendo el recorrido de un río o transformándolo en destino de desechos, interrumpiendo el recorrido de los vientos por construcciones que ignoran esas fuerzas, interrumpiendo la infiltración del agua en el suelo mediante el uso masivo de concreto, interrumpiendo la fotosíntesis mediante el desmonte, interrumpiendo, también, la convivencia mediante el amurallamiento social... Pero, interrumpir es también, expulsar todas las fuerzas que garantizan la reproducción metabólica de la vida: comunidades humanas, no humanas, espíritus, seres encantados...

Tal vez un amigo en común con Carlos, uno de los últimos hablantes de la lengua del pueblo Añuu, del Lago de Maracaibo, en Venezuela, José Angel Quinteiro Weir, nos ayude en este momento a esclarecer mejor la potencia de los saberes ancestrales en la comprensión de las diversas fuerzas en la grafía de la tierra. Para la lengua Añuu no existe la palabra "ser", pues, todo es definido por un "hacer" y así, todos los haceres son fundamentales, desde la abeja al hombre, de los árboles a los jaguares, sin jerarquía. Desplazando la ontología occidental de su centro, los saberes Añuu nos ofrecen una manera de pensar no dicotómica sobre la relación entre las diferentes fuerzas en la grafía de la tierra (QUINTEIRO WEIR, 2019).

Tal vez, aún podamos comprender la relación entre estas fuerzas a partir de otro autor muy caro a Carlos Walter, Arturo Escobar, quien comprende estas relaciones a través de la idea de ontología relacional, que "puede ser definida como aquella donde nada (ni humanos, ni no humanos) preexiste a las relaciones que nos constituyen" (ESCOBAR, 2015, p. 93).

La comprensión de las diversas fuerzas en la grafía de la tierra produce geo-grafías comprometidas con la vida, con las múltiples fuerzas de reproducción de la vida y con los diversos modos como cada grupo/clase/etnia/pueblo/nacionalidad se constituye con estas fuerzas al hacerse territorio. Estas geo-grafías

son, también, modos consistentes de construir una crítica geográfica al capitalismo pues, por tomar como referencia la diversidad de fuerzas en la grafía de la tierra, consiguen ver la imposición de la propiedad privada como una forma de privar a todos los seres de las fuerzas de reproducción metabólica de la vida, lo que inclusive, nos conduce al colapso ambiental que vivimos. Pensar las muchas fuerzas en la conformación de los territorios se constituye, de ese modo, en un tercer puente construido por Carlos para aproximarnos a los territorios ancestrales.

LA INCOMPLETUD DE LOS SERES Y LA PRODUCCIÓN DEL BUEN-CON-VIVIR

Todos existimos, porque existe todo.

Arturo Escobar

*Tu presencia entra por los siete
agujeros de mi cabeza.*

Caetano Veloso

Mediante la lectura de que las grafías de la tierra son realizadas por una infinidad de fuerzas y acciones y por la interacción entre estas, Carlos claramente hace geográfica la idea de vida como comunidad de vida, demostrando que las condiciones materiales de reproducción del vivir en y por el territorio siempre se une a esta coexistencia entre múltiples seres, fuerzas y acciones. Esto le permite percibir que ningún ser vive solo sin la vida que le es externa, que es la con-vivencia (vivir con) con la diversidad que reproduce los metabolismos de los ciclos vitales. Así, es por la memoria biocultural de distintos pueblos, o sea, por sus saberes afirmados por milenios con y no contra la diversidad, que Carlos encuentra formas de sentir y pensar el territorio que acogen el sentido ético proyectado por la comprensión de la incompletud de los seres en sus modos de reproducción de la vida.

Carlos usa diferentes modos para expresar esta idea, pero escogimos aquí la frase de Caetano Veloso, uno de los epígrafes de esta sección, tantas veces repetida por él para hacer una crítica al antropocentrismo moderno/colonial, que construyó al hombre como centro de todo y olvida que los agujeros en nuestro propio cuerpo prueban que, sin la realidad externa a nosotros, sin los otros seres, sin las otras fuerzas que conforman (forman con) el mundo, no hay existencia posible pues, existir es entrar en relación con los otros seres y con las fuerzas del “suelo/tierra/subsuelo/agua/fauna/flora/fotosíntesis sin las cuales ninguna vida vive, a no ser subyugada a los que de ellas se apropiaron” (MALHEIRO; PORTO-GONÇALVES; MICHELOTTI, 2021, p. 267).

Es por la forma de negación de la diversidad, de las diversas comunidades de vida, de las fuerzas que sustentan la reproducción del vivir, que Carlos va a construir una crítica contundente a las formas de territorialización capitalistas y sus racionalidades, las que necesitan extirpar de su interior cualquier diversidad. En su lectura, dos son las formas de esa exclusión. La primera se da por medio del latifundio monocultural, para el que la diversidad biológica debe estar en algún lugar fuera de sus propiedades (PORTO-GONÇALVES, 2002b), lo que se materializa mediante el uso de agrotóxicos para expulsar la diversidad de vida, pero también, por la violencia a las poblaciones que por ventura, estuvieran en sus caminos de destrucción.

La segunda forma de excluir la diversidad, por otro lado, ocurre por intermedio de los latifundios genéticos, que aíslan a los seres, mercantilizan la vida, transformándola en principios activos o patentes, pero fundamentalmente, ignoran la participación de las poblaciones en la construcción de la diversidad biocultural (PORTO-GONÇALVES, 2002b). Cabe señalar, que en estos latifundios hay una explotación conservacionista de la vida, en la que los territorios diversos en cultura, lenguas, etnias y biodiversidad son transformados en reservas naturales valoradas por su riqueza genética, “pues se trata de constituir grandes áreas demarcadas so pretexto de investigación científica, ignorando todo el saber construido por esas

poblaciones que habitan esos ecosistemas” (PORTO-GONÇALVES, 2002b, p. 11). La propiedad privada capitalista, principalmente como latifundio, al extirpar la diversidad, como ya hemos descrito en este texto, deja de ser sólo una cuestión de tierra para convertirse en una cuestión ecológica al igual que la privación de las condiciones de reproducción de la vida un atentado a la diversidad.

Carlos, junto a otros autores y autoras, siente y piensa una ecología política que desconstruye esta racionalidad económica y territorial dominante, que se estructura mediante prácticas contra la vida, que producen entropía, esto es, una desorganización generalizada de los sistemas que organizan la reproducción de la vida. Pero esta ecología política será sentida y pensada con las luchas territoriales por emancipación de múltiples poblaciones subyugadas por esa racionalidad económica dominante. Es por los saberes y haceres de los pueblos/grupos/clases sociales/etnias/nacionalidades, por sus memorias bioculturales, conectadas al principio de la productividad negentrópica, así como por la capacidad de organización de territorios de vida conectados a la organización ecológica de los ecosistemas, que Carlos va a construir las bases de geo-grafías con los pueblos, entendida en el campo de las disputas epistémicas y políticas como ecología política² (PORTO-GONÇALVES; LEFF, 2015).

Esta perspectiva de comprensión de todos los seres, incluidos los humanos, por su incompletud, permite a Carlos; por un lado, construir una crítica a la racionalidad económica y territorial dominante, entrópica y antropocéntrica, pero, por otro lado, es también por ella, que él encuentra prácticas y saberes con la vida, que algunos autores van a llamar como alternativas al desarrollo, ontologías relacionales, filosofías de vida, pero que la literatura latino-americana, principalmente a partir de Ecuador y de Bolivia, llamará Buen Vivir (GUDYNAS; ACOSTA, 2010; ACOSTA, 2016, ESCOBAR, 2015).

En este particular, hay una contribución bastante original de Carlos a este debate, toda vez que él siempre insiste, a partir de premisas aquí presentadas, que vivir es siempre vivir con, por eso, sería necesario pensar en un buen-con-vivir, no sólo buen vivir, toda vez que estamos hablando de sociedades y naturalezas imbricadas, de coexistencia entre múltiples seres, de experiencias de vivir con y no contra la vida (PORTO-GONÇALVES; LEFF, 2015). Por eso:

En vez de hablarse repetidamente de progreso, modernización y desarrollo, se habla de vida en plenitud, Sumaq Qamaña, en aimará, Sumak Kawsay, e quéchua, o en Nãdereko, el modo de ser y vivir Guarani Mbya, o de Mejx de los Xikrin mebêgôkre, o bue con-vivir de ese grupo Kayapó (...), o también de Hutukara, palabra usada por los chamanes Yanomami para denominar la unidad de existencia de la tierra-selva. Así, se desplaza la centralidad de la noción de desarrollo y sus trampas de legitimación de la expansión/invasión capitalista hacia la idea de Buen Con-Vivir (MALHEIRO; PORTO-GONÇALVES; MICHELOTTI, 2021, p. 265).

La incompletud de los seres y la producción del buen-con-vivir es un puente más construido hacia el encuentro con los territorios ancestrales. Este puente desconstruye la arrogancia del antropocentrismo colonial, pero, fundamentalmente, apunta hacia el aprendizaje ético y político que puede ser construido a partir del momento en que comprendemos los saberes y haceres de los pueblos/grupos/clases sociales/etnias/nacionalidades en lucha por el territorio, a partir de sus propias racionalidades, o sea, demuestra la fuerza de producción de lo común de las diversas territorialidades que aún sustentan la reproducción de la vida en el planeta.

² El desplazamiento del lugar de enunciación de la ecología política también es una forma de Carlos Walter construir una crítica a cómo el debate ambiental (PORTO-GONÇALVES, 1989, 2004, 2008, 2011, 2012a) fue absolutamente tomado por fuerzas del mercado que, por un lado, solaparon el rigor de ese campo de debates, sustituyendo conceptos y categorías por nociones e ideologías, tal como desarrollo sustentable, y, por otro lado, construyeron una poderosa forma de agencias de investigación para tutelar la reflexión crítica a las exigencias mercadológicas.

LA DIVERSIDAD EPISTEMOLÓGICA DEL MUNDO Y EL ENCUENTRO CON EL CONFLICTO SOCIAL

(...) más allá del legado de desigualdad e injusticia sociales profundas del colonialismo y del imperialismo (...) hay un legado epistemológico del eurocentrismo que nos impide comprender el mundo a partir del propio mundo en que vivimos y de las epistemes que les son propias

Carlos Walter Porto-Gonçalves

La crítica al eurocentrismo y a las múltiples expresiones de la colonialidad – del saber (LANDER, 2005), del poder (QUIJANO, 2005), del ser (MALDONADO-TORRES, 2007), de género (SEGATO, 2012), de la naturaleza (WALSH, 2008) etc.³ – permean y conducen a las geo-grafías de Carlos Walter. Sin embargo, tal crítica sólo es posible porque, al mismo tiempo, Carlos produce conocimiento comprometido con campesinos, indígenas, pescadores, comunidades catadoras de mangaba, ribereños, quebradoras de coco babaçu, seringueiros y tantas otras comunidades/pueblos/clase sociales/etnias/nacionalidades, que definen diferentes epistemes en la conformación de sus territorios y territorialidades.

Comenzamos este ensayo aproximándonos a la idea de que pensar es sentipensar con el territorio, de que las geo-grafías de Carlos están siempre en busca de las múltiples territorialidades pues, esta búsqueda es, antes que cualquier cosa, el encuentro con un patrimonio de conocimientos acerca de la vida, que fue desperdiciado y despreciado por el pensamiento europeo aún dominante en nuestras universidades del sur global. Es el encuentro con estas múltiples territorialidades y con las epistemes que les son propias – un encuentro que también es compromiso con sus luchas – que da cuerpo al proceso de descolonización del pensamiento que, en esos términos, poco tiene que ver con la formación de una escuela de pensamiento, en la que basta leer algunos autores y autoras para realizarse.

Lejos de eso, la descolonización pasa por la escucha activa y comprometida de las muchas territorialidades que aún confieren diversidad al mundo y a su patrimonio de conocimientos construidos con y no contra la vida. Hasta porque:

El pensamiento está en todos los lugares donde los diferentes pueblos y sus culturas se desarrollan y, así, son múltiples los epistemes con sus muchos mundos de vida. Hay, así, una diversidad epistémica que conforma todo el patrimonio de la humanidad acerca de la vida, de las aguas, de la tierra, del fuego, del aire, de los hombres (PORTO-GONÇALVES, 2005, p. 3).

El encuentro con esa diversidad territorial y epistémica es, al mismo tiempo, la construcción de una crítica geográfica al modo de producción del conocimiento y de la producción de la universalidad. El anclaje en la teoría de la moderno-colonialidad, principalmente a partir de autores y autoras que piensan desde América Latina y el Caribe, permite a Carlos decir que no “hay un lugar activo, Europa, y lugares pasivos, América” (PORTO-GONÇALVES, 2005, p.3). Esto porque, en términos de producción de conocimiento, lo que hay es el eurocentrismo o eeurocentrismo⁴ que se produce por una desigualdad espacial en la circulación del saber,

3 Para Catherine Walsh (2008), la razón neoliberal se manifiesta a partir de cuatro formas distintas e integradas de colonialidad. La colonialidad del poder, que establece un sistema de clasificación social jerárquico en términos de raza y género; la colonialidad del saber, que impone el eurocentrismo como la perspectiva única de conocimiento, descartando la existencia y la viabilidad de otras racionalidades epistémicas; la colonialidad del ser, que se ejerce por medio de la inferiorización, des-humanización y fetichización del ser humano; y la colonialidad de la madre naturaleza que, al disociar razón, cultura, sociedad y naturaleza, impone una lógica de ver, sentir y pensar el mundo, teniendo al humano como disociado de la madre naturaleza. A estas cuatro formas de colonialidad, Segato (2012) y otras autoras agregan la colonialidad de género, al reconocer que los procesos arriba descritos, también son recortados por un patriarcado moderno y colonial, que reproduce estructuralmente una jerarquía en las relaciones de género produciendo crueldad y desamparo a las mujeres al paso en que la modernidad y el mercado avanzan. Hay todavía otras diversas dimensiones de la colonialidad, pero lo que es interesante notar en este momento, es que los autores y autoras citados implican y son implicados por Carlos Walter, lo que demuestra que es una de las fuerzas del proceso de descolonización construido a partir de América Latina y el Caribe.

4 EEUU es una abreviación usada en lengua castellana para referirse a los Estados Unidos, pero que excluye la letra A, de América, tan usualmente colocada en la sigla, como un modo de respuesta a la apropiación simbólica de todo un continente por un país de ese mismo continente. Mediante la abreviación en lengua castellana, Carlos no sólo hace la crítica arriba señalada, sino que también incluye a los Estados Unidos en el concepto clásico de eurocentrismo, creando el neologismo **eeurocentrismo**. Por este término, hace la crítica al modo

que hace que el conocimiento que tenemos de las cosas siempre cargue la influencia de lugares que consiguieron hablar para el mundo, en detrimento de lugares cuyas interpretaciones se circunscriben a ellos mismos.

Tal proceso también pone en cuestión, inclusive, la noción de uno, y sólo un, conocimiento universal, toda vez que la universalización del saber es un proceso geopolítico, que ilumina determinados lugares al mismo tiempo que produce sombra en tantos otros, o en términos de Carlos:

(...) no queremos negar la idea [sic] de que el conocimiento sea universal, pero sí: quitar el carácter unidireccional que los europeos impusieron a esta idea [sic] (eurocentrismo), y afirmar que las diferentes matrices de racionalidad constituidas a partir de diferentes lugares (...) son posibles de ser universalizadas (PORTO-GONÇALVES, 2006, p. 41-42).

Esta crítica geográfica a la teoría eurocéntrica del conocimiento también se nutre del señalamiento de que hay un privilegio dado al tiempo en detrimento del espacio en la teoría social crítica. En esta perspectiva, varios son los textos en los que Carlos propone una "superación de la trampa epistémico-política que privilegia el tiempo en detrimento del espacio" (PORTO-GONÇALVES, 2017a, p. 12). Además, aunque dialogue con la preocupación de algunos autores del pensamiento europeo y del pensamiento latino-americano, de Michel Foucault a Enrique Dussel, es por las luchas sociales de grupos/clases sociales/pueblos etnias/nacionalidades que Carlos demuestra que el espacio ya venía hablando a partir de otros centros geográficos y epistémicos, siendo a partir de esos otros lugares de enunciación para la teoría social que experimentamos un giro espacial del conocimiento.

Pero si la diversidad epistemológica del mundo emerge a partir de las luchas sociales, y si son estas luchas las que la tensionan hacia un giro espacial, las geo-grafías de Carlos Walter emergen, igualmente, de esas muchas situaciones de conflicto. Agréguese que, además de ser una categoría teórica fundamental, el conflicto social es, también, un lugar epistemológico central, "al final, en un determinado conflicto existen, por lo menos, dos visiones de un determinado problema" (PORTO-GONÇALVES, 2017a, p. 16), lo que nos permite decir que es a partir del lugar epistémico del conflicto social que la Geografía es problematizada, toda vez que este es el lugar donde la existencia es tensionada y necesita ser re-existencia, donde es necesario pensar políticamente la cultura, donde formas de sentir y pensar el espacio requieren ser defendidas de antagonismos que pueden destruirlas, donde, finalmente, la tierra se hace territorio y los grupos/clases sociales/pueblos etnias/nacionalidades definen sus existencias mediante la lucha en defensa de sus territorialidades.

Son las situaciones de conflicto las que traen a las geo-grafías de Carlos Walter la vitalidad de las luchas sociales siendo, *por* y *a partir* de ellas, que él construye lecturas del mundo implicadas por mundos que necesitan politizar sus existencias para continuar existiendo. El encuentro con el conflicto social es el encuentro con otros epistemes, es el diálogo con otras formas de sentir y pensar el territorio, es un giro en relación a los lugares sociales privilegiados a partir de los cuales hegemónicamente se problematiza en Geografía, es el completo exilio de cualquier jerarquía entre formas de conocimiento geográfico, es la construcción de procesos de escucha territorial como forma de sentir y pensar en Geografía, es un modo de extraer la Geografía del inócuo ejercicio de mera erudición, para ponerla en estrecho diálogo con los saberes, con la vida, es una forma de poner la Geografía en contacto con los lugares que guardan el silencio de la ciencia eurocéntrica, es, finalmente, el modo de Carlos Walter construir un conocimiento geográfico comprometido y, por tanto, uno más de sus puentes hacia los territorios ancestrales.

LA GEOGRAFICIDAD DE LA HISTORIA Y LA DESCOLONIZACIÓN DEL CONOCIMIENTO

Mi provocación sobre postergar el fin del mundo es exactamente, poder siempre contar una historia más.

Ailton Krenak

Si el espacio es apropiado, marcado, grafiado (geografiado) en el proceso histórico, teniendo así, una historicidad, este hecho nos impone la necesidad de tomar en serio esa geofricidad de la historia, inclusive, en el campo de las ideas, del conocimiento.

Carlos Walter Porto-Gonçalves

Ya recordamos en este ensayo la crítica de Carlos Walter al privilegio del tiempo en detrimento del espacio en la teoría social crítica, sin embargo, todavía nos parece necesario extender estas reflexiones sobre la relación entre espacio y tiempo para pensar en cómo las geo-grafías de Carlos apuntan hacia una otra forma de pensar la historia con la geografía que, por hacer hablar espacios hasta entonces olvidados del discurso historiográfico, también es un giro epistémico y un modo descolonización del conocimiento.

Al reivindicar que tomemos en serio la geofricidad de la historia, incluso en el campo de las ideas y del conocimiento, Carlos está por decirnos que el lugar a partir del cual se construyen las narrativas históricas interfiere en la definición de lo que se hace y de lo que no se hace historia, y que, por eso, “es necesario traer al espacio hacia dentro de la historia y dejarlo hablar” (PORTO-GONÇALVES, 2006, p. 42).

Esta operación de hacer hablar los espacios en la historia no es únicamente un ejercicio de localización espacial de narrativas. Hay, por lo menos, tres entradas posibles construidas por Carlos sobre esta cuestión y que aquí queremos expresar: la primera de ellas es la crítica a una visión unilineal del tiempo para el encuentro con la diversidad de tiempos que conforman el mundo; la segunda es el ejercicio de reposicionamiento espacial de los marcos históricos; y la tercera es el señalamiento de la necesidad de un sumergir en los saberes-haceres que diversifican el mundo y sus historias y geo-grafías.

Sobre la primera entrada, así como ya demostramos aquí, que son diversas las fuerzas y acciones que definen las grafías que marcan el territorio, lógicamente también serán diversos los tiempos en la conformación de los espacios. Carlos, en estos términos, acoge una discusión que es problematizada por Henri Lefebvre (1974), entre muchos otros intelectuales, de que en lo contemporáneo coexisten relaciones sociales con datas diferentes, con ritmos diversos y que, por tanto, este sólo puede ser leído por la diversidad de temporalidades que lo constituyen; discusión esta que, además, también es acogida por Milton Santos (1996) en su reflexión sobre los ejes de las sucesiones y coexistencias, y con su definición, tan repetida por Carlos, de que “el espacio es una acumulación desigual de tiempos” (SANTOS, 2004, p. 9). Es por esos términos que “la visión unilineal del tiempo silencia otras temporalidades que conforman al mundo simultáneamente” (PORTO-GONÇALVES, 2006, p. 42).

Para Carlos, sin embargo, los tiempos que coexisten en el espacio, y tal vez, allí resida su particular contribución, se relacionan con las muchas fuerzas y acciones que definen las grafías que marcan la tierra y el territorio. No hay, en esa lectura, ni un predominio antropocéntrico en el análisis, y mucho menos una desconsideración de la importancia de las temporalidades histórico-sociales. Así, los tiempos acumulados desigualmente en el espacio, a partir de la forma creativa como Carlos dialoga con Milton Santos, serán muy considerados en su diversidad de ritmos históricos, pero también, serán tiempos geológicos-geomorfológicos, tiempos arqueológicos, en una percepción no dicotómica de la relación sociedad y naturaleza, toda vez que:

(...) sociedad es, antes que todo, espacio, porque es constituida por hombres y mujeres de carne y hueso que en su materialidad corporal no pueden prescindir del agua, de la tierra, del aire y del fuego. El hecho de que los hombres y mujeres sean seres que hacen Historia y Cultura, es decir, que son animales simbólicos, esto, no los hace dejar de ser materia viva (PORTO-GONÇALVES, 2012b, p. 26).

La contribución de Carlos a la lectura sobre la Amazonía, o las Amazonías (PORTO-GONÇALVES, 2001, 2003, 2015a, 2017a, 2017b), es, tal vez, la mejor expresión del modo cómo estos diversos tiempos se organizan contemporáneamente y se relacionan en la construcción de una interpretación sobre el espacio. En esa lectura, primero está la constatación, venida de Aziz Ab'Sáber (1977), de que es sólo con el aumento de la pluviosidad en el planeta, después de la última glaciación, que eso que hoy conocemos como Amazonia se hace una realidad. La segunda constatación viene de la arqueología, esta es, que han existido pueblos en esta región, incluso, antes de ella convertirse en selva. La tercera constatación viene de los trabajos de Posey y Balée (1989), quienes, al percibir en la Amazonía plantas domesticadas, bosques plantados, suelos de tierra negra, vinculan la diversificación ecológica a la diversidad étnica de esa región. Así, es por el encuentro entre estas tres lecturas y entre estos diversos tiempos que la Amazonía será pensada como patrimonio biocultural de sus pueblos (MALHEIRO; PORTO-GONÇALVES, MICHELOTTI, 2021).

la segunda entrada en la reflexión sobre la geograficidad de la historia ofrecida por Carlos será el continuo ejercicio, por él realizado, de reposicionar espacialmente los marcos históricos o, por mejor decir, de desplazar los espacios a partir de los cuales la historia fue colonialmente contada para, así, pluralizar las voces territoriales, capaces de interferir en nuestras narrativas históricas. Mediante esta intención, Carlos cuestiona la centralidad colonial dada a las revoluciones francesa y americana por la teoría social crítica, en detrimento de la revolución haitiana, siempre en el sentido de que, descolonizar el pensamiento es ser capaz de construir otras marcas y otros marcos:

Al contrario de los libros de historia que, eurocéntricamente, hablan de la historia de la libertad a partir de la Revolución Francesa o de la Revolución Americana o, aún, de los presupuestos del Iluminismo, fue en Haití donde, por primera vez, se intentó la libertad para todos, independientemente de si se era blanco y europeo (PORTO-GONÇALVES, 2005, p. 3-4).

Otro reposicionamiento espacial de marcos históricos sugerido por Carlos, en diálogo con las teorías de la moderno-colonialidad, es el reconocimiento del lugar de la América/Abya Yala en la constitución del sistema-mundo moderno-colonial, lo que demuestra que la centralidad europea en este sistema, fundamentalmente a partir de 1492, transcurre de la expropiación de nuestro continente, que ni nombre propio puede tener hasta la reivindicación de los pueblos originarios de llamarnos como Abya Yala, que en lengua del pueblo Kuna, originario del norte de Colombia significa "Tierra madura", "Tierra Viva" o, "Tierra en florecimiento" (PORTO-GONÇALVES, 2009).

En *Horizontes Amazónicos: para repensar a Brasil y el mundo*, junto a Fernando Michelotti, también intentamos tensionar los marcos históricos coloniales inventados para la Amazonía, pensando la expansión/invasión capitalista en la región como una guerra histórica contra la vida, entendiendo que para eso, urge "pensar/sentir la historia y la geografía a contrapelo, para así interrumpir el cortejo de los vencedores, encadenar escombros y fragmentos, sacando brillo de los objetos, para conseguir ver ruínas donde, a veces, sólo se ven grandes construcciones" (MALHEIRO; PORTO-GONÇALVES; MICHELOTTI, 2021, p. 83).

Hay otro reposicionamiento fundamental construido por Carlos que necesita ser resaltado por la importancia global de su interpretación, esto es, la proposición de un desplazamiento espacial de los marcos históricos de la izquierda occidental. En este contexto, mientras la caída del muro de Berlín recibía una máxima atención y un conjunto de interpretaciones en el campo de las humanidades, pocos fueron los intelectuales que percibieron que, en ese mismo contexto, eclosionaban luchas sociales indígenas desde América Latina, reivindicando no la libertad, igualdad y fraternidad, marcos de la Revolución Francesa, sino "territorio, vida y dignidad", insignia que será pensada por Carlos como la emergencia de un otro marco

histórico, geográficamente pensado desde el sur global, fundamental para la comprensión de las luchas sociales contemporáneas y para la descolonización de las izquierdas occidentales (PORTO-GONÇALVES, 2015b).

La tercera entrada en el debate sobre la geograficidad de la historia construida por Carlos Walter, se constituye en el modo como él vislumbra futuros posibles a partir del espacio o, en otros términos, cómo él desplaza los centros geográficos y epistemológicos hacia la formulación de agendas de transformación social a partir de la inmersión en saberes/haceres, necesariamente espaciales y territoriales, que todavía diversifican al mundo. Esta inmersión es, también, un modo de pensar la geograficidad de la historia, es por lo que finalmente Carlos ve emerger horizontes reales de transformación. He aquí un modo muy particular de diálogo con el marxismo que, al tiempo que se nutre de su crítica a la economía política capitalista, no deja de apuntar hacia los límites de su filosofía de la historia o, de otra manera:

(...) no se construye un mundo diferente solamente haciendo la necesaria crítica al capitalismo, pero sí mediante otros horizontes de sentido para la vida que, necesariamente, habrán de surgir de la cultura de afirmación de esos grupos/clases sociales en situación de subalternización/opresión/explotación en sus luchas por superar esa condición. Por eso, la crítica al capitalismo y a la colonialidad que emana de la re-existencia de los amazónicas, que unen resistencia a la existencia. Hay que buscar en la existencia histórica de esos grupos/clases sociales las fuentes de inspiración. La crítica al capitalismo, que Marx tanto inspira, no es suficiente para la construcción de una otra sociedad que siempre habrá de emerger de las experiencias y de las historias de cada pueblo, comunidad, clase/grupo social. En fin, no esperemos de Marx aquello que él no nos puede dar y que sólo puede emerger de la cosmopolítica de los grupos/clases sociales en lucha (MALHEIRO; PORTO-GONÇALVES; MICHELOTTI, 2021, p. 262).

El capitalismo, en este sentido, está anclado en una manera de pensar, producir, representar y apropiarse del mundo, organizada por una racionalidad refractaria al sistema vivo que nos alberga: la tierra. No viene de las experiencias territoriales arraigadas a esa racionalidad otros horizontes de transformación, de allí la insistencia de Carlos en hacernos escuchar otras matrices de racionalidad, otras territorialidades producidas milenariamente a partir de una otra relación con el sistema vivo que es la tierra. Nuevamente, el encuentro con la Amazonía es fundamental y, no sin razón escribimos juntos un libro que tiene los "horizontes amazónicos" en su título.

Además, es aproximándose y escuchando los saberes/haceres de los grupos/pueblos/clases sociales/etnias/nacionalidades en lucha por su existencia territorial y en re-existencia a los procesos de territorialización capitalistas, que Carlos percibe la emergencia de otras agendas políticas capaces de producir transformaciones. Es, por tanto, por la inmersión en la ancestralidad de esos saberes/haceres territoriales que Carlos encuentra otros horizontes éticos y de sentido para la vida, lo que él hace es aproximarse a las ideas de alguien con quien convivió en procesos decisivos de lucha, como Ailton Krenak (2022) y su futuro ancestral.

Por lo tanto, en las formas por las cuales Carlos propone una geograficidad de la historia, hay un continuo ejercicio de descolonización del conocimiento, ya sea por la consideración de la pluralidad de tiempos históricos, geológicos-geomorfológicos y arqueológicos en la construcción de la interpretación sobre el espacio, o ya sea por el reposicionamiento espacial de los marcos históricos o, todavía, por la inmersión en los saberes/haceres ancestrales de donde emergen horizontes de transformación. Estas formas, en conjunto, también son puentes a los territorios ancestrales.

LA GENEROSIDAD Y EL OPTIMISMO COMO ACTITUDES EPISTÉMICAS

Un río no deja de ser un río cuando confluye con otro río. Él sigue en su esencia. Esta es la grandeza de la confluencia.

Antônio Bispo dos Santos (Nego Bispo)

En Brasil, hay el nordestino, el surista y el nordista, pero no hay el sudestino, ni el centro-oestista. Al final, el sudeste es el centro y, como tal, no es parte.

¡Es el todo!

Carlos Walter Porto-Gonçalves

La construcción intelectual de Carlos Walter Porto-Gonçalves no produce un abismo entre lo que se acoge en el pensamiento y lo que se hace de la experiencia de vida, hasta porque, para él, pensar es siempre sentipensar con el territorio, por eso, sus geo-grafías, lejos de tener el sentido de crear montañas de teorías inertes e inocuos ejercicios de erudición, tienen el sentido de transformarse en filosofías de vida, geografías existenciales o, dicho de otro modo, su ejercicio intelectual es la forma de cómo el lenguaje acoge experiencias territoriales transformadoras por él vivenciadas cotidianamente.

Carlos, por tanto, construye su trabajo intelectual desde el ejercicio de estar próximo a las experiencias sociales que aún consiguen construir modos de existencia que nos distancian de la racionalidad capitalista y, así, sus contactos académicos, lejos de respetar jerarquías universitarias y relaciones de poder internas de este campo, se construyen a partir de la proximidad con las luchas sociales y las situaciones de conflicto social.

Carlos puso en claro, lo expresado en su *Descaminos del Medio Ambiente*, en el que “toda cultura es un sin sentido que hace sentido para las gentes que en ella viven” (PORTO-GONÇALVES, 1989, p. 96) y, por eso, antes de producir cualquier análisis o interpretación apresurada acerca de otros territorios, se debe escuchar las voces que pueden hacer al sin sentido ganar sentido. Es mediante este ejercicio de escucha que, a diferencia de la mayoría de los intelectuales, no sólo de la Geografía y de los que se sitúan en el centro sudestino del conocimiento en Brasil, Carlos Walter tiene la preocupación de construir interpretaciones con aquellos que escucha, con aquellos que conviven más de cerca con las diferencias o, incluso, con aquellos que están en los *fronts* de batalla en diversas situaciones de conflicto.

La afirmación que se expresa en el epígrafe de esta sección demuestra la existencia de una geopolítica del conocimiento, que jerarquiza las relaciones entre regiones en términos de circulación del saber; sobre todo, con la invención de un centro al pensamiento sobre Brasil. En relación a esta jerarquía, Carlos, nuevamente está a contracorriente y no son pocos sus trabajos escritos en coautoría con intelectuales de diversas regiones de Brasil, y de diversos países de América Latina, así como no son pocos sus trabajos escritos, por ejemplo, con líderes sociales y representantes de entidades de mediación política.

Detrás de esta facilidad de construcción conjunta, hay tres actitudes epistémicas: la primera es el establecimiento de una relación horizontal entre distintos saberes; la segunda es la crítica a las prácticas de extractivismo epistémico, tan comunes en la universidad del centro sudestino del saber geográfico; y la tercera, es la preocupación de la construcción del conocimiento con los territorios y nunca solo sobre los territorios.

Esta claridad acerca de la geopolítica del conocimiento, hace de la generosidad de Carlos Walter una actitud epistémica, toda vez que ella se nutre de la necesidad de descolonización del conocimiento. Además de la generosidad, el optimismo también es otra actitud epistémica que Carlos carga consigo en sus textos, conferencias, charlas... La proximidad con otros modos de existencia, que demuestran que es posible todavía un hacer diferente, hacen del pensar de Carlos un ejercicio de escuchar horizontes de transformación. Cada territorialidad, cada cosmología, cada modo de existencia es visto en su potencia de transformación, lo que

no quita la contundencia crítica a sus análisis, sino que le garantiza abrir posibilidades, hacer hablar otras sensibilidades, proyectar otros sentidos y horizontes a la vida.

El optimismo, así como la generosidad, lejos de ser un modo de rechazar la crítica, es su modo de acoger la contundencia de la crítica que viene de la experiencia con otros mundos posibles; de allí el por qué aquí resaltamos su carácter de actitud epistémica. Estas actitudes intelectuales son, también, puentes a los territorios ancestrales.

COMIENZO, MEDIO Y COMIENZO

Nosotros somos el cominezo, el medio y el comienzo. Nuestras trayectorias nos mueven, nuestra ancestralidad nos guía.

Antônio Bispo dos Santos (Nego Bispo)

No hay palabras finales posibles para una existencia ancestral, por eso tomamos prestado de Antônio Bispo dos Santos (2023) el título de esta última sección: *comienzo, medio y comienzo*. Cada uno de los siete puentes recorridos por este ensayo fue para retornar al comienzo: Carlos Walter Porto-Gonçalves, morada de palabras, sonidos, silencios, morada de experiencias, complicidades y generosidades, morada que hace morada en otros seres.

Carlos Walter sentipienza con muchos territorios y territorialidades a partir de las diversas situaciones de conflicto social con las que se compromete, a partir de la pasión de la tierra (PORTO-GONÇALVES, 1984), por eso construye geo-grafías que caminan con y no contra los tiempos de la reproducción de la vida, con y no contra la incompletud de los seres, con y no contra las muchas fuerzas que grafían la tierra.

En la proximidad con saberes, historias y geografías que postergan el fin del mundo, como diría Krenak (2019), es con optimismo y generosidad que él hace de su existencia una forma de construir puentes entre el mundo ascético de la universidad y territorios ancestrales, que aún sustentan la reproducción de la vida en el planeta. Sus puentes son gritos de alerta, así como caminos para la descolonización del conocimiento. Sus geo-grafías son maneras de politizar el presente apuntando a lo que le es intolerable, pero también, a lo que aún lo alimenta de futuro ancestral. Son, en fin, horizontes éticos, modos de existencia.

Carlos construye su existencia por la relación viva con energías ancestrales que emergen de territorialidad en lucha por vida, por dignidad, por territorio. Por eso, sus geo-grafías son puentes a esas energías, o para hacer justicia al título de este ensayo, son geo-grafías ancestrales, hechas de sabidurías, memorias, reflexiones, descolonizaciones, horizontes éticos y políticos que resguardan lo que aún nos hace vivos.

BIBLIOGRAFÍA

AB'SABER, A. N. (1977). Os domínios morfoclimáticos na América do Sul: primeira aproximação. *Revista Geomorfologia*, São Paulo, n. 52, p. 1-22.

ACOSTA, A. (2016). *O bem viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos*. São Paulo: Editora Elefante.

BISPO DOS SANTOS, A. (2023). *A terra dá, a terra quer*. São Paulo: Ubu Editora/ PISEAGRAMA.

BRUM, E.; RODRIGUEZ-GARAVITO, C. (2023). Por um mundo mais-que-humane. *Sumauma*, [s. l.]. Disponível em: <https://sumauma.com/por-um-mundo-mais-que-humano/>. Acessado em: 27 fev. 2024.

- DUSSEL, E. (1977). *Filosofia na América Latina*: filosofia da libertação. São Paulo: Loyola.
- ESCOBAR, A. (2014). *Sentipensar con la tierra*: nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia. Medellín: Universidad Autónoma Latinoamericana UNAULA Editorial/Editor.
- ESCOBAR, A. (2015). Territorios de diferencia: la ontología política de los “derechos al territorio”. *Desenvolvimento & Meio Ambiente*, v. 35, p. 89-100.
- GUDYNAS, E.; ACOSTA, A. (2011). El Buen Vivir más allá del desarrollo. *Desco*, Lima. Disponível em: https://dhis.hegoa.ehu.eus/uploads/resources/5490/resource_files/4.El_buen_vivir_mas_all%C3%A1_del_desarrollo.pdf?v=63736017044. Acessado em: 10 jan. 2024.
- KRENAK, A. (2019). *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras.
- KRENAK, A. (2022). *Futuro ancestral*. São Paulo: Companhia das Letras.
- LANDER, E. (org.). (2005). *A colonialidade do saber*: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: Clacso.
- LEFEBVRE, H. (1974). *La production de l'espace*. Paris: Anthropos.
- LEFF, E. (2009). Complexidade, racionalidade ambiental e diálogo de saberes. *Educação & Realidade*, Porto Alegre, vol. 34, n. 3, p. 17-24.
- MALDONADO-TORRES, N. (2007). Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. In: CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSFUGUEL, R. (org.). *El giro decolonial*: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre, p. 127-168.
- MALHEIRO, B.; PORTO-GONÇALVES, C. W.; MICHELOTTI, F. *Horizontes Amazônicos*: para repensar o Brasil e o mundo. 1. ed. São Paulo: Expressão Popular.
- MATURANA, H.; VARELA, F. (1994). *De máquinas y seres vivos. Autopoiesis*: la organización de lo vivo. Santiago – Chile: Editorial Universitário.
- NEVES, E. G. (2022). *Sob os tempos do equinócio*: oito mil anos de história da Amazônia Central. São Paulo: Ubu Editora.
- PORTO-GONÇALVES, C. W. (1984). *Paixão da Terra*: ensaios críticos de Ecologia e Geografia. 1. ed. Rio de Janeiro: Socii.
- PORTO-GONÇALVES, C. W. (1989). *Os (Des)caminhos do meio ambiente*. São Paulo: Contexto.
- PORTO-GONÇALVES, C. W. (2001). *Amazônia, amazônias*. São Paulo: Contexto.
- PORTO-GONÇALVES, C. W. (2002a). Da Geografia às geo-grafias: um mundo em busca de novas territorialidades. In: CECEÑA, A. E.; SADER, E. (org.). *La guerra infinita*: hegemonía y terror mundial. Buenos Aires: Clacso, p. 217-256.
- PORTO-GONÇALVES, C. W. (2002b). O latifúndio genético e a r-existência indígena-camponesa. *GEOgraphia*, Niterói, v. 8, p. 39-60.
- PORTO-GONÇALVES, C. W. (2003). *Geografando nos varadouros do mundo*: da territorialidade seringalista (o seringal) à territorialidade seringueira (a Reserva Extrativista). 2. ed. Brasília: Edições Ibama.
- PORTO-GONÇALVES, C. W. (2004). *O desafio ambiental*. 1. ed. Rio de Janeiro: Editora Record.
- PORTO-GONÇALVES, C. W. (2005). A colonialidade do saber. In: LANDER, E. (org.). *A colonialidade do saber*: eurocentrismo e ciências sociais. Buenos Aires: Clacso, p. 3-5.

- PORTO-GONÇALVES, C. W. (2006). De saberes e de territórios: diversidade e emancipação a partir da experiência Latino-Americano. *GEOgraphia*, Niterói, ano VIII, n. 16, p. 41-55.
- PORTO-GONÇALVES, C. W. (2008). *A globalização da natureza e a natureza da globalização*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- PORTO-GONÇALVES, C. W. (2009). Entre América e Abya Yala: tensões de territorialidades. *Desenvolvimento e Meio Ambiente*, Curitiba, v. 20, p. 25-30.
- PORTO-GONÇALVES, C. W. (2011). O Espírito de Cochabamba: a reapropriação social da natureza. *Comunicação & Política*, Porto Alegre, v. 29, p. 104-124.
- PORTO-GONÇALVES, C. W. (2012a). A ecologia política na América Latina: reapropriação social da natureza e reinvenção dos territórios. *INTERthesis*, Florianópolis, v. 9, n.1, p.16-50.
- PORTO-GONÇALVES, C. W. (2012b). *A reinvenção dos territórios na América Latina Abya Yala*. Cidade Do México: Universidade Autónoma do México.
- PORTO-GONÇALVES, C. W. (2015a). Amazônia enquanto acumulação desigual de tempos: uma contribuição à ecologia política da região. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, [s. l.], v. 107, p. 63-89.
- PORTO-GONÇALVES, C. W. (2015b). Pela vida, pela dignidade e pelo território: um novo léxico teórico político desde as lutas sociais na América Latina/ Abya Yala/Quilombola. *Polis*, Santiago, v. 14, p. 237-251.
- PORTO-GONÇALVES, C. W. (2017a). *Amazônia - encruzilhada civilizatória: tensões territoriais em curso*. 1. ed. Rio de Janeiro: Consequência.
- PORTO-GONÇALVES, C. W. (2017b). De utopias e de Topoi: espaço e poder em questão (perspectivas desde algumas experiências de lutas sociais na américa latina/abya yala). *Geographia Opportuno Tempore*, Londrina, v. 3, p. 10-58.
- PORTO-GONÇALVES, C. W.; LEFF, E. (2015). Political ecology in Latin America: the social re-appropriation of nature, the reinvention of territories and the construction of an environmental rationality. *Desenvolvimento e Meio Ambiente*, Curitiba, v. 35, p. 65-88.
- PORTO-GONÇALVES, C. W.; ROCHA, P. H.; TRINDADE, H. (2022). Uma geografia decolonial da pandemia: um olhar sobre o ano de 2020. *Ensaio de Geografia*, Niterói, v. 9, n. 19, p. 39-65.
- POSEY, D. A.; BALÉE, W. (ed.). (1989). Resource management in Amazonia: indigenous and folk strategies. *Advances in Economic Botany*. New York, v. 1.
- QUIJANO, A. (2005). Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, E. (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais – perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: Clacso, p. 107-130.
- QUINTERO WEIR, J. A. (2019). *Fazer comunidade: notas sobre território e territorialidade a partir do sentipensar indígena na bacia do Lago de Maracaibo, Venezuela*. Porto Alegre: Deriva.
- SANTOS, M. (1996). *A natureza do espaço: técnica e tempo, razão e emoção*. São Paulo: Hucitec.
- SANTOS, M. (2004). *Pensando o espaço do homem*. 5. ed. São Paulo: EDUSP.
- SEGATO, R. L. (2012). Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial. *E-cadernos CES*, Coimbra, n. 18, p. 106-131.
- THOMPSON, E. P. (1981). *A miséria da teoria ou um planetário de erros: uma crítica ao pensamento de Althusser*. Rio de Janeiro: Zahar.

TOLEDO, V. M.; BARRERA-BASSOLS, N. (2015). *A memória biocultural: a importância ecológica das sabedorias tradicionais*. São Paulo: Expressão Popular.

VIVEIROS DE CASTRO, E. (1996). Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 115-144.

WALSH, C. (2008). Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insrgencias político-epistêmicas de refundar el estado. *Revista Tabula Rasa*, Bogotá, v. 8, p. 131-152.

BIODATA

Bruno MALHEIRO: Profesor de la Universidad Federal del Sur y Sureste de Pará (UNIFESSPA) y del Programa de Pos-Grado en Geografía (PPGG) de la Universidad del Estado de Pará (UEPA). Coordinador del Laboratorio de Estudios en Territorios, Interculturalidad y Re-Existencia en la Amazonía (LaTierra), autor de *Geografías del Bolsonarismo: entre la expansión de las commodities, del negacionismo y de la fé evangélica en Brasil* (Amazonia Latitud Press, 2023), coautor de *Horizontes Amazónicos: para repensar el Brasil y el mundo* (Expresión Popular/Rosa Luxemburgo, 2021) y guionista de "Pisar Suavemente en la Terra" (Amazonia Latitud Filmes, 2022).



Código: ut29pr1072024