
Patrimonio- territorial

y territorio de excepción en América Latina, conceptos decoloniales y praxis

Territorial-heritage and exceptional territory
in Latin America, decolonial concepts and praxis

Everaldo Batista da Costa

Universidade de Brasília (UnB), Departamento de Geografia
Brasília, Distrito Federal, Brasil
everaldocosta@unb.br
<http://orcid.org/0000-0003-0734-6680>

Resumen

Este artículo considera, a partir de una epistemología geográfica de la existencia, *utopismos patrimoniales para América Latina* y propone un giro del pensamiento sobre las periferias urbano-rurales en el continente. El objetivo del trabajo fue recuperar las nociones *patrimonio-territorial* y *territorio de excepción*, cambiando su status a conceptos indisolubles, definiéndolos a fin de mitigar violencias y estigmas resultantes y promotores de estéticas espaciales degenerativas en Latinoamérica. Estructuralmente, se interpreta: 1) la crisis como un *continuum de desigualdades originarias* en América Latina, para justificar los conceptos; 2) los *utopismos patrimoniales* como base teórica del *patrimonio-territorial* y, 3) el *territorio de excepción* en tanto concepto inspirador de praxis decoloniales latinoamericanas.

PALABRAS CLAVE: utopismos patrimoniales; urbano-rural; decolonialidad; epistemología geográfica de la existencia.

Abstract

This article considers, based on a geographical epistemology of existence, the heritage utopisms for Latin America and proposes a turn of thought about urban-rural peripheries along the continent. The aim is to recover the notions territorial-heritage and exceptional territory, switching their status to inseparable concepts. The purpose is to mitigate violence and stigmata and promoters of degenerative spatial esthetics in Latin America. Structurally, it is interpreted: 1) the crisis as a continuum of inequalities originating in Latin America, to justify the concepts; 2) heritage utopisms as a theoretical base of territorial-heritage and, 3) the territory of exception as an inspiring concept of Latin American decolonial praxis.

KEY WORDS: heritage utopisms; urban-rural; decoloniality; geographical epistemology of existence.

1. Introducción

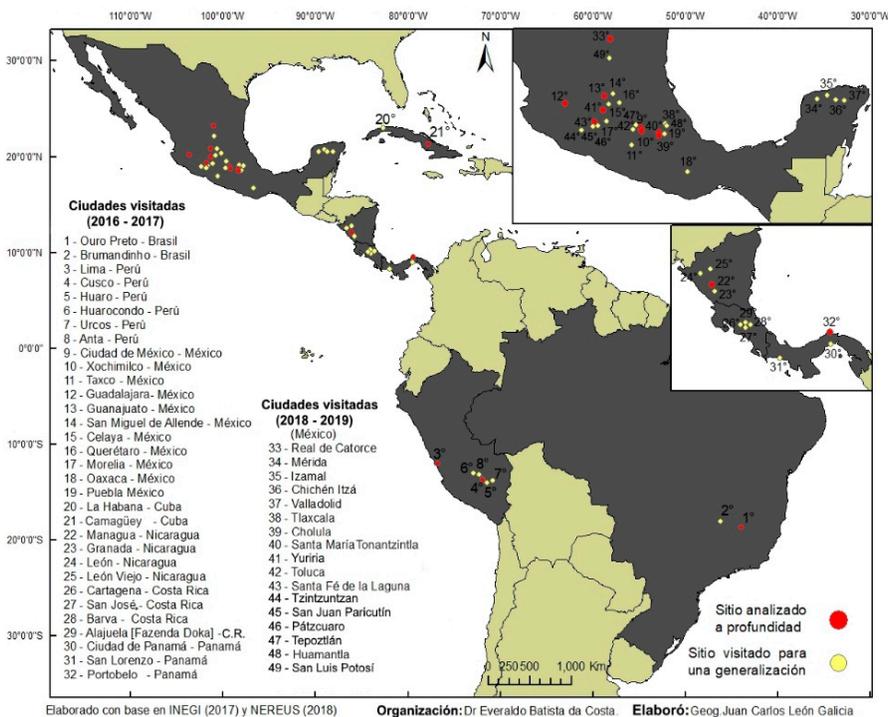
Es necesario enfrentar las dicotomías del pensamiento y la práctica geográfica que obstruyen el acercamiento a la realidad y la lectura relacional del espacio (Smith, 2007; Soja, 1993; Santos, 1996; Costa y Scarlato, 2019; Souza, 2019). Hay que destacar las miradas no dialécticas entre sociedad ↔ naturaleza, sociedad ↔ espacio, tiempo ↔ espacio y, operativamente, empiria ↔ teoría. La preocupación por superar tales dicotomías nos ha hecho pensar a Latinoamérica desde los conceptos (y hechos) patrimonio-territorial y territorio de excepción, derivados de trabajos de campo en sitios urbanos-rurales¹ del continente.

El objetivo es recuperar, de estudios anteriores, las nociones patrimonio-territorial y territorio de excepción, presentándolos como conceptos indisolubles, definiéndolos para mitigar violencias y estigmas urbano-rurales resultantes y promotores

de estéticas espaciales degenerativas en Latinoamérica². La producción espacial estigmatizada y estigmatizadora refleja y genera los problemas de la vida urbano-rural en todo el continente. Estos conceptos y hechos, además de revelar la dialéctica vulnerabilidades ↔ potencialidades en los territorios, estimulan alternativas populares de existencia o praxis decoloniales.

La investigación está basada en el método existencialista (Sartre, 1996, 2002 y 2015) y en la epistemología geográfica de la existencia (Santos, 2006; Silveira, 2006; Souza, 2019), cuyo empírico sustenta la propuesta de un saber situado, inspirado a su vez en la teoría decolonial latinoamericana (Quijano, 2009; Dussel, 2005; Mignolo, 2010; Escobar, 2010; Grosfoguel, 2011; Maldonado-Torres, 2011). El campo desarrollado entre 2016 y 2019 (FIGURA 1) sustenta la propuesta conceptual crítica con hipótesis empíricas (Feyerabend, 2016), en defensa de los sujetos

FIGURA 1. Localización de los sitios del trabajo de campo



subalternizados. Fueron criterios de elección de los sitios, para la generalización teórica: 1) principales países y ciudades turísticas latinoamericanas; 2) sitios patrimonio de la humanidad; 3) bienes con problemas relativos a riesgos de la urbanización y patrimoniales. Latinoamérica es asumida como universalidad no eurocéntrica, los países como particularidades formativas, y los casos como singularidades en situación espacial.

Para defender la indisociabilidad patrimonio-territorial ↔ territorio de excepción fue imprescindible comprender: 1) la crisis como un continuum de desigualdades originarias en América Latina, justificando la propuesta conceptual; 2) los utopismos patrimoniales como base teórica del patrimonio-territorial y, 3) el territorio de excepción como concepto emergente y estimulante de praxis decoloniales latinoamericanas.

2. La crisis como *continuum* de desigualdad originaria en América Latina: apuntes

Para justificar los conceptos propuestos es necesario tratar el escenario latinoamericano de dos graves crisis engendradas bajo el marco de la crisis general del capitalismo: 1) nuestra duradera e impertinente crisis político-social, la cual ha derivado en 2) una particular crisis interna de las ciencias. Esta síntesis orienta la argumentación conceptual posterior.

La naturaleza global de las crisis y sus territorialidades decurrentes son conocidas. Pobreza, desempleo masivo, miseria, inestabilidad y múltiples formas de violencia son variables de las crisis que, en ciclos recientes (1929, 1973, 1990, 2006, 2020...), impactaron distintamente a Europa, EUA y América Latina (Hobsbawm, 1995). Si la desigualdad es evidenciada sólo en el auge de las crisis en las 'economías desarrolladas', en América Latina la crisis es un *continuum* de desigualdad

original y nacida del condicionamiento moderno-europeo del territorio³, que produce estéticas de contenido dramático en las ciudades-campo y establece fuerzas políticas oriundas del poderío 1) de familias, 2) de grupos agrario-industriales y, 3) de corporaciones religiosas, desde hace más de cinco siglos.

El debate de la duradera crisis de carácter territorial en Latinoamérica se justifica por la estrategia de políticas de identidad forzadas por los grupos antes mencionados. En 1936, S. B. de Holanda (1995) decía que el núcleo familiar (la esfera por excelencia de los llamados contactos primarios, lazos de sangre y de corazón) se caracteriza por relaciones creadas en el interior de la vida doméstica y proveen el modelo obligatorio de cualquier composición social, incluso de instituciones democráticas fundadas en principios neutros, abstractos y normas antiparticularistas.

El predominio político-económico de esos grupos ha estimulado, en Latinoamérica, la simultaneidad entre 1) apropiación privada de la riqueza contenida o producida en el territorio (lo que genera crecientes disparidades de orden tecnológico, existencial e imaginativo entre continentes, países, regiones y ciudades-campo) y, 2) la transtemporal y transescalar resistencia de grupos subalternizados en la dinámica del trabajo y de las sociabilidades; resistencia comprobada en el lugar y las formas sígnicas-significantes de existir y perdurar de indígenas, negros y mestizos condicionados. La localización de las personas en el territorio define el valor de los individuos, el empobrecimiento acumulativo de los pueblos y la combinación entre fuerzas de mercado y decisiones gubernamentales (Santos, 2007).

Ese embate de existencias, que entrelaza artificios estatales-capitalistas y necesidades sociales primarias, generó políticas de identidades que catalizaron, en el pasado, guerras separatistas y de independencia; y en el presente, movimientos de

grupos de pertenencia étnica, sexual y territorial (Hobsbawm, 1995). En América Latina, el potencial explicativo geográfico de las políticas de identidad está en la revelación de dos escalas y diferencias de poderes: 1) la continuidad del dominio extranjero por medio de los usos hegemónicos de los territorios, junto 2) a las estrategias de lucha y autonomía de los grupos y sujetos en una especie de ‘situación espacial duradera’ [espacios de la experiencia y mente-cuerpo que siguen condicionados por la modernidad/colonialidad] (Costa, 2016).

En ese sentido, Ribeiro (2007) define en dos vías el modelo del proceso civilizatorio moderno: aceleración evolutiva (sociedades dominantes de procesos tecnológicos se imponen sobre otras – imperios mercantiles salvacionistas) y actualización histórica (pueblos sometidos por sociedades desarrolladas tecnológicamente, con el riesgo de perder autonomía y traumatizar su cultura y perfil étnico – colonias de explotación). Por eso, parece peligrosa y negligente (para la realidad latinoamericana) la afirmación de Harvey (2006), según la cual las categorías marxistas tradicionales – imperialismo, colonialismo y neocolonialismo – son demasiado simplistas o groseras para expresar los intrincados factores geopolíticos en el ámbito de los cuales la lucha de clases debe desarrollarse en el presente.

Hay más coherencia en la tesis del *continuum* de un *ethos* moderno (Echeverría, 2000) sustentado por una mentalidad fundadora (Romero, 2007), lo que reafirma el concepto, la praxis y las resultantes vigentes del colonialismo a través de estéticas espaciales – tanto dramáticas como vigorosas – en las ciudades-campo. El *ethos* moderno echeverriano, que es la forma de interiorizar el capitalismo en la espontaneidad de la vida cotidiana, denota la matriz de la crisis del transtemporal proyecto de modernidad y modernización impuesto por Occidente y perpetuado por las colonialidades. Ese proyecto nunca tendría éxito sin la simultaneidad de los mecanismos de dominación estatal-capi-

talista-moderna del territorio y la producción de una consciencia popular de inferioridad. Ruiz-Sotelo (2011) menciona el caso de Vasco de Quiroga que, en México, inspirado en Tomás Moro, fundó pueblos hospitales para la organización social de los indígenas, a fin de combatir su situación de miseria y opresión, oscilando entre la defensa de los indígenas y la necesidad de cristianizarlos.

Grosfoguel (2011) sintetiza, genialmente, el proyecto moderno europeo (matriz del *continuum* de crisis y desigualdades vividas en Latinoamérica) al comentar que, por los últimos cinco siglos del sistema-mundo ‘europeo/euro-americano, moderno/colonial, capitalista/patriarcal’ fuimos del ‘cristianízate o te mato’ en los siglos XVI y XVII, al ‘civilízate o te mato’ en los siglos XVIII y XIX, al ‘desarróllate o te mato’ en el siglo XX, y al ‘democratízate o te mato’ a principios del siglo XXI.

Por eso, Mamigonian (2006: 117) sitúa el colonialismo y el imperialismo: “*el siglo XIX fue el siglo de Europa, en tanto los EUA y URSS dividieron la escena mundial en el siglo XX ¿China, India, Brasil y otros países emergerán como potencias en el siglo XXI? Si Asia ya se destaca actualmente con nitidez, cabe preguntar: ¿Cuál es el futuro de Latinoamérica?*”.

El actual momento político-económico de Brasil, Venezuela, Ecuador, Colombia, Argentina, México y Cuba, en especial, ratifica el *continuum* de una crisis originaria y obliga el cambio de la pregunta: ¿cuál es el pasado que nos arrastra al futuro en América Latina? El filósofo mexicano Leopoldo Zea considera que ese pasado es el de un americano y europeo que se miran como amos y señores de sí mismos y de la naturaleza, del territorio, así como de todo y todos lo que lo componen; en nombre de Dios y de los pueblos crearon la narrativa de un proyecto libertario en el cual, si sus propios ciudadanos deben ceder bienes para igualar las posibilidades de los demandantes, entonces “*¡al diablo la libertad!*” (Zea, 2015a: 69). Lidera ese cinismo la elite anglo-sajo-

na, blanca y protestante. Nuestro pasado es el de un mundo dividido en dos categorías teológicas todavía presentes: los elegidos y los réprobos. Para los primeros, la riqueza es símbolo de su alta vocación; para los segundos, la pobreza es prueba del rechazo divino a sus prácticas o inercia. “*Los otros, pobres, negros, rojos o amarillos, si acaso están destinados a salvarse, tendrán que hacerlo incorporándose a esta comunidad.*” (Zea, 2015b: 55). Nuestro pasado-presente sigue afirmando el progreso como forma deificada (y racional) de toda actividad fundadora de la sociedad.

Así, las ciencias humanas deben cumplir su predestinación de notables matrices de utopías, fulgor de un futuro posible; sin olvidar que la metamorfosis de la realidad espacial debe ser leída por la esencia política paradójica de la técnica o sus intencionalidades (Santos, 1996; Trinca, 1998; Silveira, 2006; Ianni, 2011; Capel, 2016; Costa, 2018; Souza, 2019).

Reflejo de esa prolongada crisis originaria es la ciencia que sigue produciendo problemas epistemológicos para el estudio de América Latina; herencia del Norte que han presentado y todavía imponen al Sur nociones parciales de totalidad, de universalidad, de libertad, de igualdad, de autonomía, de ciudadanía, de justicia, de democracia y de progreso social. Las graves dicotomías sociedad/espacio, sociedad/naturaleza, espacio/tiempo, proceso/resultados provienen de la mala comprensión de esos conceptos, conduciendo las investigaciones a enfoques reductores (Santos, 2006), conceptos-obstáculos (Souza, 2019), al mismo tiempo que la visión del objeto como parcialidad y al alejamiento de la ‘verdad’.

Impera una paradoja: la ciencia dedicada al conocimiento de relaciones amplias parece incapaz de comprender, en su vivencia real, la relación amplia de la que depende su existencia y la dirección de su trabajo, esto es, la sociedad (Horkheimer, 2008). La crisis de la ciencia en

América Latina se vincula al *continuum* de la crisis originaria, pues, asumida como fuerza productiva, actúa sobre el territorio entendido como recurso y pura ‘naturaleza’; mal aplicada, se olvida de la existencia, del ser y de los sujetos (preocupación también de Salas-Bourgoin, 2018). La crisis de la ciencia no se comprende sin una teoría que explique la situación real o las contradicciones de la sociedad y el potencial de praxis integradora de los grupos subalternizados en Latinoamérica; a esta explicación se enfocan los utopismos, el patrimonio-territorial y el territorio de excepción. Para Sartre (2002), la ambigüedad de la acción política social resulta de contradicciones profundas entre las necesidades (los motivos del acto, el proyecto inmediato) y los mecanismos colectivos o instrumentos de la praxis.

Los estudios urbano-rurales latinoamericanos, por ejemplo, deben avanzar, con urgencia, rumbo a la superación de las dicotomías conceptuales y analíticas o de los estigmas epistemológicos y de métodos, agregando capacidades creativas, saberes territorializados, poderes grupales y la emergencia de alternativas construidas o susceptibles de ser aivadas desde dentro y desde abajo. Para Santos (2006), un grave error de las ciencias sociales es desconsiderar la adaptación de los empobrecidos y los migrantes en la ciudad, que generan la fuerza política de estar juntos en el lugar, en el período popular de la historia.

Estas cuestiones han estimulado un giro del pensamiento sobre sitios urbano-rurales estigmatizados en América Latina para: aprehender una especie de segregación originaria⁴ en el continente y capturar elementos y valores de orden espacial que, concomitantemente, denuncian vulnerabilidades, activan y conectan territorios afectivos y simbólicos de grupos subalternizados, comprobando la duración de una compulsoria crisis interna. De esa inquietud deriva la reflexión sobre los utopismos patrimoniales para América Latina⁵.

3. De los utopismos patrimoniales al concepto patrimonio-territorial

Utopismos patrimoniales significan, desde dentro [con los sujetos, sus normas y proyectos], la memoria de los empobrecidos, subalternizados y estigmatizados en Latinoamérica, con base en la historia del territorio, su propia historia. Para Souza (2019), el obstáculo es el registro de la memoria de los hombres lentos del planeta, que deben conducir la historia del mundo, desde sus lugares, incluyéndolos en las preocupaciones de los procesos de preservación del patrimonio cultural público, no como folclore, sino como realidad.

La utopía convoca procesos mentales e impulsos de la realidad social; percepción e imagen manifestadas en sueños, símbolos y materia; es una crítica del existente, llamado al que debería existir, el deseo de un cambio de realidad transferido a la voluntad de los sujetos (Horkheimer, 1971). Si la utopía trasciende la realidad proyectando el futuro, el utopismo es el proceso social innovado y en marcha; proposición del devenir y acciones de potencialidades y vulnerabilidades espacializadas, posee una base *tópica*, conecta escalas de pensamiento e intervención del sujeto en el mundo; agrega, selectivamente, valores, fenómenos y cosas del pasado, para dar un nuevo rumbo a la materia y a la idea. Esto sustenta los utopismos patrimoniales latinos, donde la conciencia (que proyecta el futuro posible de la ciudadanía) no debe prescindir del territorio (Santos, 2007; Capel, 2011, Souza, 2019).

Los utopismos patrimoniales, basados en una epistemología situada, asimilan y cuestionan los territorios del Estado-mercado, proponiendo la ejecución de prácticas político-culturales transgresoras desde los sitios periféricos. Esta temática de la preservación patrimonial frente a la urbanización y a los riesgos construidos socialmente requiere el punto de vista existencial

del sujeto (Sartre, 2002; Santos, 2006; Silveira, 2006; Costa, 2016).

Son tres utopismos operados simultáneamente: 1) utopismo patrimonio-territorial, que enaltece resistencias socioculturales y memoriales de la formación espacial latinoamericana; 2) utopismo patrimonial singularista, el cual denuncia la urbanización resultante del universalismo moderno europeo impuesto en América Latina; 3) utopismo patrimonial existencialista, que reconoce la fuerza del sujeto situado ante los riesgos y vulnerabilidades socioespaciales tratados, negligentemente, en su dimensión fiscalista-mercantilista. Los utopismos patrimoniales concretan la crítica a la universalidad eurocéntrica, a la inevitabilidad del riesgo y a las herencias espaciales dramáticas de la urbanización latina.

Universalmente, el utopismo patrimonio-territorial anuncia las resultantes paradójicas de la conquista ibérica, de la apertura a la modernidad y del control colonial del mundo. Particularmente, pondera bienes para ser reconocidos y difundidos desde lo local, asegurados por el prestigio endógeno adquirido en la historia de los pueblos originarios, frente a las barbaries de la modernidad europea. El utopismo patrimonio-territorial afronta el mundo moderno/colonial, siendo producto de él, construido a partir de la transformación y propagación violenta de las jerarquías de antaño, como las diferencias entre el Dios cristiano y la humanidad, el cristianismo y otras creencias, rey y siervo, hombre y mujer, nociones de mayor y menor humanidad (Maldonado-Torres, 2011; Mignolo, 2011; Zea, 2015a).

Ese utopismo denuncia simulaciones de la historia territorial latina. Muestra que la sociedad sigue dividida en clases, etnias y regiones; disparate inherente a las ciudades-campo, hechos y sujetos históricos. El utopismo patrimonio-territorial representa en el espacio a los negros, indígenas, mujeres, empobrecidos urbano-rurales; comprueba

la diversidad de las memorias nacionales y acusa destrucciones por guerras y dictaduras (FIGURA 2); reconoce que el cambio social del continente está en manos de los sujetos despojados.

En síntesis, el utopismo patrimonio-territorial 1) denuncia el colonialismo [relaciones político-económicas verticales]; 2) expone la colonialidad [relaciones de poder a través de la raza, genero y control del trabajo, concepciones de ser y saber que producen un mundo distinto entre sujetos legítimamente humanos y los explotados, dependientes o sin valor] (Quijano, 2009; Maldonado-Torres, 2011; Dussel, 2005) y 3) enfatiza la resistencia de comunidades, en una dialéctica situada (Sartre, 2002), donde la significación de una acción antagonista involucra, necesariamente, la significación de la otra, donde una y otra son significantes y significadas. Es la reciproca determinación de la praxis moderna/colonial y la

praxis del sujeto en situación espacial duradera. El utopismo patrimonio-territorial sustenta y al mismo tiempo depende de la interacción con los otros utopismos.

El segundo utopismo, denominado patrimonial singularista, cuestiona los sentidos de universalidad (y libertad) atribuidos al territorio y sus entes; tiene la diada movilización y movilidad como pilares de proyectos comunitarios, para la mejora de sus condiciones existenciales. La universalidad occidental ha operado desarrollo y libertad (en los colonialismos y democracias) con el sacrificio de los pueblos originarios en África, Asia y Latinoamérica. Se ha instaurado una universalidad restrictiva que, en nombre de su libertad, Portugal y España destrozaron África y América, “Alemania ha tratado de engullirse a Europa (...) los Estados Unidos extienden sus fronteras económicas y políticas a la casi totalidad del mundo.” (Zea, 2015b):

FIGURA 2. Estudiantes de la Universidad de La Habana, Cuba, marchan, todo 27 de noviembre, en denuncia al asesinato de ocho alumnos de medicina (1871) por el Estado español; fusilados por marcar el cristal que cubría el nicho donde reposaban los restos mortales del periodista español Gonzalo Castañol. Universidades públicas son símbolo de lucha, resistencia y poder en Latinoamérica, patrimonio activado por el pueblo. Trabajo de campo, noviembre, 2018



64). Por eso, la díada movilidad y movilización basa la utopía del colectivo y de la circulación inter e intra-sitios, intensifica la experiencia espacial y emocional urbano-rural. Esa díada activa prácticas y costumbres cotidianas constituyentes de la esencia del lugar, de las políticas populares y de la experiencia del sujeto.

A su vez, ese utopismo confronta la urbanización latina crítica (productora de singularidades reales) y la *patrimonialización global*⁶ (matriz discursiva-práctica de universalidades ideales), en búsqueda de formas nuevas de cooperación social. La universalización eurocéntrica replicada por organismos internacionales estimula programas de municipalidades definidores de singularidades forzadas y, muchas veces, desconectadas del lugar. La noción universalidad y la determinación en ejecutarla hacen de la universalización un proceso productor de escalas, diferencias y una geografía desigual y combinada relativa a la vida y al patrimonio, y un reductor de las existencias y de la historia del territorio.

La utopía de la universalización [ideal eurocéntrico] tiene como recíproca determinación dialéctica el utopismo singularista [realidad latina] que, en la dimensión del sujeto y la memoria, requiere territorios abiertos para el establecimiento de rutas narradas, de paisajes y prácticas de los habitantes, esto en beneficio de nuevos proyectos colectivos de empoderamiento comunitario⁷. La valoración popular de singularidades espacio-culturales instrumentaliza la necesaria lucha contra el ideal eurocéntrico de universalidad, que continúa negando existencias populares y perpetuando la situación espacial de opresión. Así, la razón dialéctica de Sartre (2002: 884) enseña que la lucha en uno es la profundización del entendimiento del otro, o “*comprender en la lucha es aprehender la praxis del otro en inmanencia a través de su propia objetividad y en una superación practica*”.

El tercer utopismo –patrimonial existencialista– destaca la idea incontestable de la preservación y manutención del orden de la vida, incluso frente a la producción social de riesgos, en América Latina⁸. Esa contradicción interna justifica colocar al sujeto en el centro de la discusión [y de la praxis patrimonial], pues en el existencialismo el sujeto se define por su proyecto y superación de la condición que le es dada; conoce y determina su situación, objetivándose por el trabajo, por la acción o por un gesto; el movimiento dialéctico original ocurre entre el individuo y su empeño en producir su vida u objetivarse (Sartre, 2002).

El utopismo patrimonial existencialista afirma, a través del sujeto situado –en situación y movilizad– la duración del patrimonio y de la vida en peligro, donde se destacan ideas de aniquilamiento, pérdida, tecnología y modernización. Ese utopismo reconoce la posibilidad de preservación, en la modernidad tardía, cuya producción de riqueza, en una sociedad de escasez, es acompañada por la producción política de riesgos (Beck, 2010).

Esta tríada de utopismos se concreta en el patrimonio-territorial (concepto y hecho), que es resistencia a la colonialidad del poder y del saber y demarca una política local de acervos simbólicos: visibiliza y conecta grupos sociales reducidos a ‘bárbaros’ e ‘incapaces’, despojados y humillados por prejuicios de origen racial/étnico, económico y tópico-espacial.

En ese aspecto, son indisolubles los conceptos patrimonio-territorial ↔ territorio de excepción, a definirse y ponerse en operación para el desmantelamiento de dichas violencias y estigmas promotores-resultantes de estéticas espaciales dramáticas. El patrimonio-territorial es una estrategia que pueden tener los movimientos sociales, asociaciones de barrio, cooperación de académicos, intelectuales y artistas, para promover la transformación de lugares; ese utopismo sitúa las teorías endógenas y califica territorios de excepción.

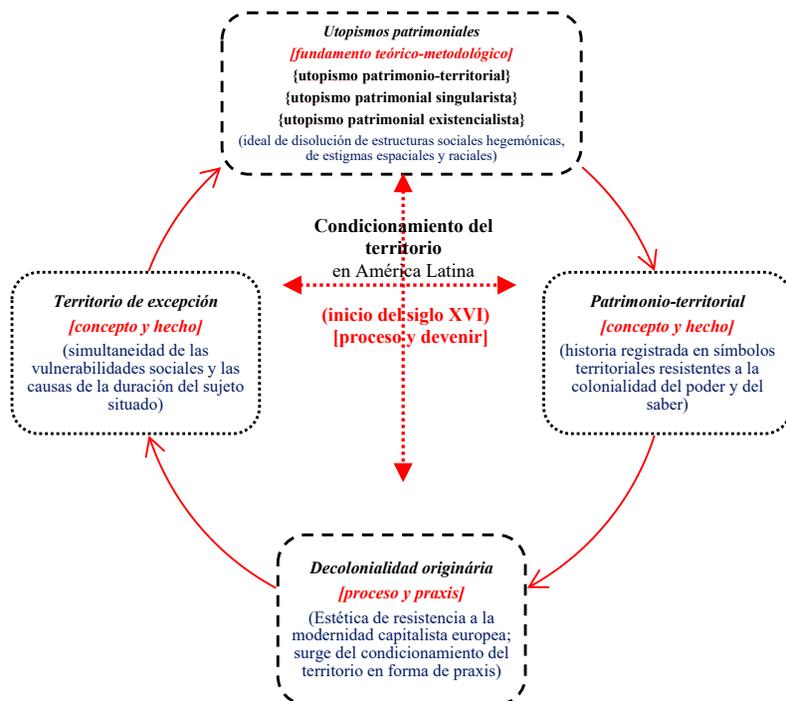
Los utopismos revelan la génesis y duración del patrimonio-territorial anclado en las memorias urbano-rurales latinoamericanas [símbolos de resistencia a la colonialidad del poder: fiestas sagradas y profanas, artes tradicionales, rituales ancestrales, saberes populares, haceres singulares, modos de vida, formas de lucha, modelos vernáculos de asentamientos, mercados, ferias etc.]. Son inevitables los cambios espaciales; pero el patrimonio-territorial es testigo y esperanza popular de la duración o resistencia política, económica y cultural, frente a los poderes instituidos en el condicionamiento del territorio. Se presenta un ciclo de conceptos (FIGURA 3) inherentes al vocabulario teórico adoptado para una praxis decolonial, cuando los enunciados observacionales tienen una posición especial y se distinguen de los otros enunciados por las circunstancias en las que se producen (Feyerabend, 2016).

4. Territorio de excepción ↔ patrimonio-territorial, conceptos para una praxis decolonial

Antes de definir patrimonio-territorial y territorio de excepción, es crucial recuperar ideas de la filosofía de la ciencia, para justificar su origen empírico. Feyerabend (2016) señala que cada teoría y sus conceptos poseen su propia experiencia, o sea, cada observación es única, lo que hace imposible un experimento crucial, pues no existe un enunciado universal capaz de expresar todos los hechos. Pero, el objeto de la observación, para ser conceptualizado, necesita ser ‘universal’, con un nivel de abstracción y concreción. El concepto, el primero e inmediato, es siempre mediado y, por eso, nunca el principal. Nada fáctico (con lo cual el pensamiento espera, a través de sí mismo, escapar de la mediación) es accesible a la reflexión

FIGURA 3. Ciclo de conceptos para una praxis decolonial popular

FUENTE: ELABORACIÓN PROPIA



del pensamiento de otro modo que no sea través del pensamiento (Adorno, 2015).

Así, no hay fenómeno o concepto sin la tríada existencia, experiencia e imaginación, mientras el patrimonio-territorial (sustantivo y adjetivo unidos por un guion) es posterior a doce años de estudios sobre urbanización y patrimonialización (2003-2015)⁹. Esa tríada ha posibilitado (en el XIV Geocrítica) proponer utopismos patrimoniales para América Latina (conectando sujeto, territorio y colonialidad). El guion (-) totaliza y enfatiza el territorio como guardián de la memoria de resistencias sociales a las múltiples violencias¹⁰ urbano-rural modernas, que conduce los sujetos a una situación espacial duradera en el continente¹¹.

El patrimonio-territorial resulta de una amplia investigación, surge como idea desde las ciudades satélites de Brasilia, las calles de la Habana, los cementerios de Lima, los mercados de México, el espacio público de Cuzco, el canal de Panamá, la gastronomía de Nicaragua, las ferias de La Paz,

los monumentos enrejados de Buenos Aires, las capillas periféricas de Oro Preto, las mujeres mayores y sus saberes en el mercado informal de las ciudades-campo latinoamericanas (FIGURA 4). Emerge a su vez de la múltiple vivencia empírica que el termino patrimonio-territorial incorpora y demanda, universaliza y abstrae, generaliza e intenta alcanzar (ver sitios del trabajo de campo en FIGURA 1).

Igual ocurre con el territorio de excepción, concomitante al patrimonio-territorial, idea formulada en trabajo de campo, o sea, surge como hipótesis empírica y enunciado observacional (Feyerabend, 2016). El territorio de excepción fue percibido y propuesto como idea desde la experiencia investigativa en los cementerios Paz y Libertad y Nueva Esperanza, Lima-Perú, y en muchos otros sitios latinoamericanos (FIGURAS 1 y 5). Este es el aspecto pragmático del concepto, identificado por dos conductas: 1) asimilación de ciertas oraciones selectas de la teoría previa; 2) ob-

FIGURA 4. Campesina y el mercado informal de artesanías en La Paz, Bolivia. Acervo personal, mayo, 2017



FIGURA 5. La complejidad del vivir en las metrópolis latinoamericanas: viviendas, túmulos, pocilga y alternativas comerciales desarrolladas en el mismo territorio. Lima, Perú: A) parte del cementerio Paz y Libertad; B) parte del cementerio Nueva Esperanza. Acervo personal, noviembre, 2016



servación de procesos como parte de un todo, para finalmente conducir a una semántica (Feyerabend, 2016). Los territorios identificados recapitularon, en el entorno y de manera mediata, el significado primario de la excepción como: desvío positivo de la regla o de los patrones de los poderes instituidos, de manera que la idea inicial pretendía dialectizar, a través de las vulnerabilidades y potencialidades verificadas en campo, el dominio, el control y el destino espacial de los sujetos. Este es el momento de definir el concepto, cuya idea inicial surgió, originalmente, de lo empírico.

Para Haesbaert (2014), los problemas científicos están situados geográficamente e históricamente, donde cada proposición conceptual es mutable, pues se refieren a un espacio-tiempo y a cada autor(a). Hay una aproximación entre la teoría de Haesbaert (2006, 2008 y 2014) y nuestra propuesta, en lo que respecta a la intencionalidad conceptual de enfrentar las prácticas del poder, cuando los grupos sociales se apropian y rehacen los conceptos dentro de sus prácticas políticas, en el contexto latinoamericano de formulación de resistencias. El autor está preocupado con el papel del Estado, su compromiso con la seguridad, sus estrategias de privatización y, concomitantemente, la formación de 'territorializaciones de excepción' (modificadas en normas), forjadas con los circuitos jurídico-políticos regulares que aseguran el dominio de grupos hegemónicos hacia el territorio (Haesbaert, 2006, 2008). Partiendo de Giorgio Agamben y su concepción de estado de excepción, el autor hace una lectura dialéctica del territorio en los dominios: estatal/privado, legalidad/ilegalidad, contención/exclusión espacial, señalando el drama contingencial del proceso y sus poderes.

Es importante aclarar que nuestra definición de territorio de excepción no parte de la misma matriz teórica que R. Haesbaert, pero se complementan. En este momento de construcción teórica y búsqueda de referencias para el diálogo,

encontramos el autor, que nos antecede, con otro aporte, otras experiencias y otros fenómenos espaciales. Coincidimos en los términos y en la preocupación: denunciar las violencias espaciales históricas.

Nosotros partimos del existencialismo sartreano y del pensamiento decolonial, preocupados con la epistemología geográfica de la existencia. Estimulamos una praxis decolonial basada en la dialéctica sujeto situado ↔ territorio, para revelar no sólo vulnerabilidades-negatividades optimizadas por el Estado, sino potencialidades-positividades creadas para perpetuar sujetos o grupos sociales. La excepción es la revancha social frente al condicionamiento moderno del territorio. Se propone un giro epistémico sobre la realidad de dichos territorios, enalteciendo prácticas político-económicas y culturales populares, en un continente donde el movimiento por el poder ha producido violencias, estigmas, prejuicios espaciales duraderos [de etnia-raza, género, clase, ideas, sitios etc.], estéticas de control y una controvertida unidad latinoamericana. El giro decolonial epistémico (Quijano, 1992; Mignolo, 2011) corresponde a la apertura y libertad del pensamiento, otras formas de vida económica y otras teorías políticas; la limpieza de la colonialidad del ser y del saber; el desprendimiento de la retórica de la modernidad y de su imaginario imperial articulado en el discurso de la democracia; el pensamiento decolonial tiene como objetivo la decolonialidad del poder, para valorar una nueva comunicación intercultural, en otra racionalidad, para otra universalidad, para operar la justicia espacial y totalizar la existencia.

Es la simultaneidad patrimonio-territorial ↔ territorio de excepción que potencializa, desde los utopismos patrimoniales, la praxis decolonial espacializada como acción social transgresora, por medio de la historia y de la ancestralidad: representa fenómenos resistentes, íconos de las experiencias históricas, alternativas imaginativas

y concretas sobre vulnerabilidades impuestas. Los conceptos rompen con el determinismo geocultural que atribuye al Norte cualquier dimensión de avance social en América Latina.

La óptica dicotómica centro/periferia y ciudad/campo debe ser superada para la comprensión de la unidad patrimonio-territorial ↔ territorio de excepción. El hecho territorio de excepción puede tener localización geográfica próxima, distante o en el propio centro urbano-rural principal (geometría de la excepción); la excepción territorial gana ímpetu justo por la dinámica popular del lugar (concretud de la excepción). En tanto concepto decolonial, el territorio de excepción estimula procesos de irrupción simbólica, epistémica y material, para recuperar la solidaridad en las interacciones sociales y en las formas de pensamiento sobre y en el lugar. “*La descolonización ha existido como deseo, idea, y quizá proyecto desde los comienzos mismos de la colonización.*” (Maldonado-Torres, 2011: 685).

La excepción significa (más allá de la degeneración social y del drama de la ubicación de los

sujetos guiada por el Estado-mercado) los usos que aseguran el dominio popular y la pertenencia al territorio, los cuales contienen valores del pasado y señalan el devenir de lo que dictó, dicta o justifica el existir localizado y el imaginario. El patrimonio-territorial en el territorio de excepción es inductor y causa de la permanencia del sujeto situado. Haesbaert (2014) explica la contra parte de eso, por las ‘territorializaciones de excepción’, al reconocer situaciones circunstanciales, donde grupos son percibidos, restrictamente, en su capacidad de reproducción física o ocupantes de espacios, circulación o un fenómeno de masa.

El territorio vulnerable socioeconómicamente implica políticas de identidad, necesidades populares y estrategias estatales; ahí la interacción ocurre entre sujeto-sujeto y no sujeto-objeto –para descubrir territorios de la infancia, territorios de ancianos, territorios pedagógicos, territorios de conflictos, o el vigor de la existencia espacializada (FIGURA 6).

FIGURA 6. Villa del Sosiego y sus casas, Candangolandia, Distrito Federal, Brasil. Dirigimos una propuesta de extensión universitaria (UnB) que prepara a los jóvenes para actuar como guías en el Museo de la Memoria Viva Candanga (territorio pedagógico). Acervo personal, octubre, 2018



La valoración de la oralidad, mapas mentales-afectivos, imaginario individual y colectivo, cartografías sociales, rutas patrimoniales utópicas, son algunos mecanismos dialógicos de práctica investigativa. Procedimientos indicativos de valores del grupo y determinaciones del individuo, el cual experimenta el territorio y consolida la investigación-acción capaz de convertir al patrimonio-territorial una política desde abajo y, por ello, hacer visible el sentido de modernidad y desarrollo que la narrativa eurocéntrica oscurece. Son urgentes investigaciones en las cuales el sujeto situado protagonice la acción. El debate sobre el patrimonio-territorial en territorios de excepción contiene la utopía de una inversión descrita por Ribeiro (2007), en la cual los pueblos atrasados saben que los progresos aparentes de sus ciudades y hábitos de consumo conspicuo de artículos importados son la contraparte de sus crecientes masas pauperizadas, pérdida de autonomía de desarrollo y sujeción a vínculos modernizantes, condicionantes y opresivos, viéndose condenados a perpetuarse como pueblos marginalizados en la vasta periferia de las potencias mundiales.

La experiencia colonial hizo emerger movimientos decoloniales que, simultáneamente, han propiciado mantener viva la memoria de los grupos subalternizados, sus sitios habitados, conduciendo procesos de reestructuración espacial, de insurgencia y de transgresión frente a los mecanismos de silenciamiento que subsisten en las ciudades-campo. Movimientos presentes en estrategias de sincretismo artístico, cultural y religioso, en la capacidad creativa del habitar y en las alternativas generadas para la supervivencia económica de los grupos situados. “*La actualidad pide, reclama, un pensamiento decolonial que articule genealogías desperdigadas por el planeta y ofrezca modalidades económicas, políticas, sociales y subjetivas otras.*” (Mignolo, 2011: 672). El patrimonio-territorial cuestiona la lógica hegemónica de

pensamiento y prácticas espaciales reguladas por el Estado-mercado en beneficio de la institución y en desprestigio de la cultura y de la política populares situadas.

No se trata de crear legitimidad mercantil u oficial del patrimonio-territorial; o de promover o negar, radicalmente, la patrimonialización estatal; esta activación pretende estimular el giro epistémico y el autorreconocimiento del saber, del poder y de la lucha por la emancipación social, sin olvidar los territorios oficiales de la patrimonialización. Los sujetos de los territorios de excepción deben ser sus propios historiadores; los engranajes giran cuando la comunidad percibe que necesita ocupar espacios y lugares de poder. La praxis decolonial señala los procedimientos de ir, estar y dialogar, para aprender con el otro¹²; esa praxis retroalimenta el pensamiento descolonizador, combate fundamentalismos y dialoga con proyectos políticos opuestos al neoliberalismo, a la explotación desmesurada de recursos naturales y a la persistencia de pensamientos racistas y sexistas (Maldonado-Torres, 2011).

El concepto territorio de excepción –dialectizante de vulnerabilidades promulgadas y fuerza político-cultural de los grupos subalternizados– en vez de estimular un imaginario académico y colectivo que marginaliza aún más las periferias del continente, promueve una legitimación del saber y la comunión sujeto-espacio-sujeto. Esa legitimación 1) desintegra estigmas relativos a indígenas, negros, mestizos, mujeres y empobrecidos; también 2) estimula la economía colaborativa local, la sociabilidad, la solidaridad y el devenir político. En la perpetua guerra entre grupos de poder que producen territorios de excepción (Haesbaert, 2006, 2008 y 2014), en tanto *locus* de vida popular vulnerable y pujante, el sujeto permanece. Hay que analizar, existencial y críticamente, la primera división del trabajo –procedente desde arriba, rígida, dependiente de normas implacables–,

para valorar una segunda, que recrea sus normas, más compleja, más rica, construida desde abajo, poseedora de una infinitud de oficios, pues cada actor es móvil y desempeña diversos papeles en la ciudad, con una flexibilidad tropical adaptada a la coyuntura y respeto al papel de las ecologías urbanas (Santos, 2006; Silveira, 2006; Costa, 2017; Souza, 2019).

Eso estimula la praxis decolonial operada en conexiones territoriales afectivas¹³, donde el patrimonio-territorial es el catalizador de las acciones populares transgresoras. Para Ribeiro (2007: 462), *“sólo la voluntad activa de autonomía y desarrollo de los pueblos atrasados es lo que podrá conducir a una reordenación internacional favorable al desarrollo autónomo”*.

El territorio de excepción, así, posibilita la totalización y la singularización de la historia social latinoamericana. Denuncia el silenciamiento al cual son sometidos indígenas, negros y mestizos restringidos en tugurios, favelas, callampas, jacales, barrios, barriadas o villas miseria, como ejército industrial de reserva de minorías hegemónicas que normatizan el territorio por medio del Estado y de las grandes empresas¹⁴. El territorio de excepción es la síntesis del poder del pueblo y de lo popular, cuyo desafío es que se atiendan las demandas de grupos reivindicadores de la dignidad espacial o de movimientos dirigidos por el bloque que viene ‘desde abajo’. El territorio de excepción es la utopía de una conciencia nacional denunciante de las necesidades populares insatisfechas, con claro discernimiento de las exigencias y del valor del pueblo. Para Dussel (2007), la palabra pueblo significa algo más profundo (por influencias indígenas en todo el continente); establece una frontera o fractura interna en la comunidad política; puede haber ciudadanos miembros de un Estado, pero del bloque en el poder que se distingue del ‘pueblo’ (los insatisfechos en sus necesidades por opresión o exclusión); llama *plebs* al pueblo como opuesto a

las élites, las oligarquías, las clases dirigentes del sistema político, englobando a todos los ciudadanos (*populus*) en un nuevo orden futuro, en el cual las actuales reivindicaciones serán satisfechas y se alcanzará una igualdad gracias a una lucha solidaria por los segregados.

Como hecho, el territorio de excepción es el caso urbano-rural más impactado por la colonialidad del saber y del poder y tiene raíz colonial, pues contiene a la gente y lo que resta de la ancestralidad indígena, negra y mestiza, su historia genuina y cultura. El territorio de excepción es la objetivación de la genialidad del pueblo. Es el territorio *locus* de la excepción ambivalente, o sea 1) de la pujanza-resistente con los sujetos y su cultura activada o a ser activada por medio del espacio y, 2) de la segregación-vulnerable que perdura por la colonialidad. Los hechos ciudades-campo, los fenómenos urbano-rurales, con su complejidad, guardan la hibridez correspondiente a los territorios de excepción. Para Scarlato y Costa (2017: 7), *“hoy, el sujeto que percibe el mundo o ejerce su primer poder sobre él, lo toma como ejecución de un pacto más antiguo, concluido entre el propio sujeto y el mundo, de forma que su historia sea la secuencia de una historia anterior, que utiliza resultados adquiridos; la existencia del sujeto es retomada de la tradición del propio sujeto”*.

Finalmente, el debate sobre el concepto y el hecho territorio de excepción posibilita atribuir un contenido dialéctico crítico a la noción de marginalidad social. Quijano (1978) reflexionó sobre los barrios marginales latinos y decía que el nombre acuñado por el propio pueblo –callampas, barriadas, favelas, cantegriles, rancherías etc.– tenía concepciones locales que las tornaban inutilizables en la designación ‘técnica oficial’, denunciando como principal problema social el de la vivienda o el déficit habitacional; además, la precariedad se incrementaba en el conjunto de los servicios comunitarios o públicos: agua

potable, drenaje, luz eléctrica, transportes etc. Para el autor, se combinan la marginalidad de los poblados y viviendas con la marginalidad social de los grupos e individuos que los habitaban.

Los conceptos presentados incorporan la universalidad-singularidad explicativa y que denuncia la colonialidad, siendo capaz (con el protagonismo de los sujetos situados) de mitigar prejuicios y estigmas espaciales oriundos del colonialismo¹⁵.

5. Consideraciones finales

El patrimonio-territorial y el territorio de excepción (conceptos y hechos) contribuyen a la duración espacial y el empoderamiento de grupos subalternizados en la duradera colonialidad, en el multipolar, multifacético, transescalar y transformado colonialismo. Dichos conceptos estimulan la revisión sobre el origen del poder y sus consecuencias; indican las formas de posibles transgresiones a los poderes instituidos. Asumiendo la existencia como situacional, los conceptos denuncian vulnerabilidades y potencializan a los vulnerabilizados por el contenido inherente a las escalas espaciales de vivencia y pertenencia de los sujetos.

El concepto territorio de excepción reemplaza el sentido marginalizante del sujeto empobrecido ubicado; atribuye centralidad a la periferia y localización a la cultura popular. La fuerza del concepto está en favorecer la activación comunitaria del patrimonio-territorial presente o imaginado, a fin de estimular la lucha y denunciar la colonialidad, a través de la cultura y por el espacio. La activación popular del patrimonio-territorial significa la praxis decolonial como utopía urbano-rural latinoamericana, dialectiza poderes llevando al papel principal al pueblo en búsqueda de la subsistencia, tomando como base el control de su territorio, por la movilidad y la movilización o la praxis decolonial.

La alienación sobre la fuerza del lugar o sobre la existencia espacial alarga la duración de las violencias hacia los grupos subalternizados y humillados en la ciudad-campo. Los conceptos patrimonio-territorial y territorio de excepción estimulan el necesario desdoblamiento emocional y consciente del grupo sobre su lugar de origen, por la utopía de un nuevo destino, pues son, en sí, conceptos reivindicatorios y emancipatorios, transtemporales y transesclares. El enfrentamiento a las violencias y estigmas espaciales se da, antes que nada, por el reconocimiento político horizontal de la política vertical generadora de vulnerabilidades. Estos conceptos son pedagógicos; la praxis decolonial, educativa, libertaria y reivindicatoria.

América Latina siempre ha exigido pensamientos que denuncien, pero que también propongan alternativas sociales, a través de la experiencia territorial. Las violencias perpetradas en el continente exigen del científico social adelantarse con la crítica y estimular la acción. Hoy todavía más, frente a la enfática, transtemporal y transescalar estrategia espacial: total posesión real e imaginaria del territorio, por medio de una praxis jurídica, teológica y productiva inaugurada en el colonialismo y, en un *continuum*, generadora de crisis.

6. Agradecimiento

Al CNPq (Brasil), a la FAP-DF (Brasil) y al DGA-PA-UNAM (México), por el apoyo financiero respectivo a las tres etapas del proyecto. A la Dra. Iliá Alvarado (IGG-UNAM-Mx), por la lectura crítica de este texto y por acompañarme en algunos de los trabajos de campo en México (2017-2019).

7. Notas

- 1 El artículo adopta el término urbano-rural o ciudad-campo, con respecto a la tesis de "que lo rural y la ruralidad son devenires resignificantes y resignificados del

- hecho ciudad y del fenómeno urbano, en la historia; lo que exige comprender la permanente fricción, tensión y simbiosis de lo urbano-rural.” (Alvarado y Costa, 2019: 2).
- 2 En trabajos anteriores (Costa, 2016, 2017 y 2018) no se ha profundizado la indisolubilidad del patrimonio-territorial al territorio de excepción; tampoco conceptualizado el último, lo que este artículo pretende resolver.
 - 3 Ver en Costa y Moncada (2020) el debate sobre el condicionamiento moderno del territorio latinoamericano.
 - 4 Noción explicada en Costa y Moncada (2020).
 - 5 Ver también en Salas-Bourgoin (2018: 214) la preocupación con las crisis discutidas aquí, donde se espera el “reconocimiento, desde la ciencia, de la urgencia de generar una nueva matriz epistémica para obtener respuesta a nuevas preguntas y generar nuevas respuestas a viejas cuestiones”.
 - 6 Costa (2015) desarrolla esta noción que involucra la resignificación política y económica de los lugares de la cultura y de la naturaleza, planetariamente.
 - 7 Costa (2017) propone la metodológica de activación popular del patrimonio-territorial latinoamericano.
 - 8 Costa (2018) detalla los principales riesgos, peligros y potenciales de preservación del patrimonio y de la vida, desde cuatro países (México, Cuba, Brasil y Panamá) y siete ciudades de América Latina y el Caribe.
 - 9 Costa (2015) sintetiza esas investigaciones.
 - 10 Son formas transtemporales de violencia: la violación de negras y blancas periferizadas o no, los incendios de los terreros de *candomblé* o casas-templo, la desapropiación estatal de territorios indígenas y *quilombolas*, la violencia doméstica, el feminicidio, la esclavitud urbano-rural etc.
 - 11 Esta idea inicial del patrimonio-territorial parte de la propia experiencia investigativa, de fenómenos de la realidad efectivamente latinoamericana. Hay otros científicos dedicados, de otra manera, al patrimonio territorial (sin guion). Ortega Valcárcel (1998), por ejemplo, presenta la propuesta desde Europa, preocupado con la relación institucional de la preservación patrimonial, donde el territorio aparece como un recurso.
 - 12 Metodología propuesta y detallada en Costa (2017).
 - 13 Ver la noción en Costa (2018).
 - 14 Santos y Silveira (2008) y Haesbaert (2014) profundizan el debate sobre los usos político-económicos del territorio.
 - 15 Ver en Hussein y Costa (2017) y en Costa (2018) el debate sobre estigmas espaciales.

8. Referencias citadas

- ADORNO, T. 2015. *Para a metacrítica da teoria do conhecimento*. Unesp. São Paulo, Brasil.
- ALVARADO, I. y E. COSTA. 2019. “Situación geográfica turística en la era urbana y devenir campo-ciudad en América Latina”. *Investigaciones Geográficas*, 99(0): 1-27. Disponible en: <http://dx.doi.org/10.14350/rig.59792>.
- BECK, U. 2011. *Sociedade de risco. Rumo a outra modernidade*. Editora 34. São Paulo, Brasil.
- CAPEL, H. 2011. “Derecho para la ciudad en una sociedad democrática”. *Scripta Nova*, 353(2): 1-52. Disponible en: <http://www.ub.edu/geocrit/sn/sn-353/sn-353-2.htm>.
- CAPEL, H. 2016. Las utopías pueden ayudar a construir el futuro. Discurso Inaugural. *Anales del XIV Coloquio Internacional de Geocrítica*. 1-27. Barcelona, España. Disponible en: <http://www.ub.edu/geocrit/xiv-coloquio/HoracioCapel-inaug.pdf>.
- COSTA, E. 2015. *Cidades da patrimonialização global*. Humanitas/Fapesp. São Paulo, Brasil.
- COSTA, E. 2016. Utopismos patrimoniais pela América Latina: resistências à colonialidade do poder. *Actas xiv Coloquio Internacional de Geocrítica*. 1-32. Barcelona, España. Disponible en: http://www.ub.edu/geocrit/xiv_everaldocosta.pdf.
- COSTA, E. 2017. “Ativação popular do patrimônio-territorial na América Latina: teoria e metodologia”. *Cuadernos de Geografía: Revista Colombiana de Geografía*, 26(2): 53-75. Disponible en: <https://revistas.unal.edu.co/index.php/rcg/article/view/59225/pdf>.

- COSTA, E. 2018. "Riesgos y potenciales de preservación patrimonial en América Latina y el Caribe". *Investigaciones Geográficas*, 96(2): 2-26. Disponible en: <http://dx.doi.org/10.14350/rig.59593>.
- COSTA, E. y J. MONCADA. 2020. "Condicionamiento barroco del territorio y decolonialidad originaria". *Cuadernos de Geografía*, Colombia, (en dictamen).
- COSTA, E. y F. SCARLATO. 2019. "Geografía, método y singularidades revisadas en lo empírico". *GeoUSP, Espaço e Tempo (Online)*, 23(3): 640-661. Disponible en: <https://doi.org/10.11606/issn.2179-0892.geosp.2019.161552>.
- DUSSEL, E. 2005. "Europa, modernidade e eurocentrismo". En: E. LANDER. (Dir.), *A colonialidade do saber eurocentrismo e ciências sociais: perspectivas latino-americanas*. pp.24-32. Consejo Lat. de Ciencias Sociales (CLACSO). Buenos Aires, Argentina.
- DUSSEL, E. 2007. "O povo, o popular e o populismo". En: E. DUSSEL (Dir.), *20 Teses de Política*. pp. 89-95. Expressão Popular. (CLACSO). São Paulo, Brasil / Buenos Aires, Argentina.
- ECHEVERRÍA, B. 2000. *La modernidad de lo barroco*. Ediciones Era. México.
- ESCOBAR, A. 2010. *Territorios de diferencia: lugar, diferencia, vida, redes*. Enviñon. Popayán, Colombia.
- FEYERABEND, P. 2016. "Problemas del empirismo". En: L. OLIVE y A. PÉREZ. (Dir.), *Filosofía de la ciencia: teoría y observación*. pp. 279-311. Siglo XXI. Ciudad de México, México.
- GROSGOQUEL, R. 2011. "De Aimé Césaire a los Zapatistas". En: E. DUSSEL; E. MENDIETA y C. BOHÓRQUEZ. (Dir.), *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" (1300-2000)*. pp. 673-682. Siglo XXI. Ciudad de México, México.
- HAESBAERT, R. 2006. "Muros, campos e reservas: processos de reclusão e exclusão territorial". En: J. SILVA; L. LIMA e D. DIAS. (Dir.), *Panorama da Geografia Brasileira*. pp. 24-48. Annablume. São Paulo, Brasil.
- HAESBAERT, R. 2008. "Sociedades biopolíticas de in-segurança e des-controle dos territórios". En: M. OLIVEIRA; M. COELHO e A. CORRÊA. (Dir.), *O Brasil, a América Latina e o Mundo: Espacialidades Contemporâneas*. pp. 30-46. Lamparina. Rio de Janeiro, Brasil.
- HAESBAERT, R. 2014. *Viver no limite*. Bertrand Brasil. Rio de Janeiro, Brasil.
- HARVEY, D. 2006. *Espaços de esperança*. Loyola. São Paulo, Brasil.
- HOBSBAWM, E. 1995. *Era dos extremos: o breve século XX*. Companhia das Letras. São Paulo, Brasil.
- HOLANDA, S. 1995. *Raízes do Brasil*. Companhia das Letras. São Paulo, Brasil.
- HORKHEIMER, M. 1971. "La utopía". En: A. NEUSUSS. *Utopía*. pp. 91-102. Barral Editores. Barcelona, España.
- HORKHEIMER, M. 2008. *Teoria crítica*. Perspectiva. São Paulo, Brasil.
- HUSSEINI, S. & E. COSTA. 2017. "From social hell to heaven? The intermingling processes of territorial stigmatization, agency from below and gentrification in the Varjão, Brazil". En: P. KIRKNESS & A. TIJÉ-DRA (Dir.), *Negative neighbourhood reputation and place attachment. The production and contestation of territorial stigma*. pp. 158-177. Routledge, New York, USA.
- IANNI, O. 2011. *A sociologia e o mundo moderno*. Civilização Brasileira. Rio de Janeiro, Brasil.
- MALDONADO-TORRES, N. 2011. "El pensamiento filosófico del giro descolonizador". En: E. DUSSEL; E. MENDIETA y C. BOHÓRQUEZ (Dir.), *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" [1300-2000]*. pp. 683-697. Siglo XXI. Ciudad de México, México.
- MAMIGONIAN, A. 2006. "Qual o futuro da América Latina?". En: A. LEMOS; M. SILVEIRA e M. ARROYO (Dir.), *Questões territoriais na América Latina*. pp. 117-136. CLACSO. Buenos Aires, Argentina.
- MIGNOLO, W. 2010. *Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Ediciones del signo. Buenos Aires, Argentina.

- MIGNOLO, W. 2011. "El pensamiento decolonial, desprendimiento y apertura". En: E. DUSSEL; E. MENDIETA y C. BOHÓRQUEZ (Dir.), *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" (1300-2000)*. pp. 659-672. Siglo XXI. Ciudad de México, México.
- ORTEGA VALCÁRCEL, J. 1998. "El patrimonio territorial: el territorio como recurso cultural y económico". *Ciudades*, 4(1): 33-48.
- QUIJANO, A. 1978. "Notas sobre o conceito de *marginalidade social*". En: L. PEREIRA (Dir.), *Populações "Marginais"*. pp. 13-71. Duas Cidades. São Paulo, Brasil.
- QUIJANO, A. 1992. Colonialidad y modernidade/razionalidad. *Perú Indígena*, 13(29): 11-20.
- QUIJANO, A. 2009. "Colonialidade do poder e classificação social". En: B. SANTOS e M. MENESES (Dir.), *Epistemologias do Sul*. pp. 73-118. Editora Coimbra. Portugal.
- RIBEIRO, D. 2007. *As Américas e a civilização. Processo de formação e causas do desenvolvimento desigual dos povos americanos*. Companhia das Letras. São Paulo, Brasil
- ROMERO, J. 2007. *Latinoamérica. Las ciudades y las ideas*. Siglo XXI. Buenos Aires, Argentina.
- RUIZ-SOTELO, M. 2011. "Vasco de Quiroga (1470-1565)". En: E. DUSSEL; E. MENDIETA y C. BOHÓRQUEZ (Dir.), *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" (1300-2000)*. pp. 708-710. Siglo XXI. Ciudad de México, México.
- SALAS-BOURGOIN, M. 2018. "Crisis de la razón - ¿crisis de la humanidad?". *Revista Geográfica Venezolana*, 59(1): 198-205. Disponible en: <http://www.saber.ula.ve/handle/123456789/44702>.
- SANTOS, M. 1996. *A natureza do espaço*. EDUSP. São Paulo, Brasil.
- SANTOS, M. 2006. "Uma epistemologia existencial". En: A. LEMOS; M. SILVEIRA e M. ARROYO (Dir.), *Questões territoriais na América Latina*. pp. 19-26. CLACSO. Buenos Aires, Argentina.
- SANTOS, M. 2007. *O espaço do cidadão*. EDUSP. São Paulo, Brasil.
- SANTOS, M. y M. SILVEIRA. 2008. *O Brasil: território e sociedade no início do século XXI*. Record. São Paulo, Brasil.
- SARTRE, J. 1996. *O existencialismo é um humanismo*. Editorial Presença. Rio de Janeiro, Brasil.
- SARTRE, J. 2002. *Questão de método*. DP&A. Rio de Janeiro, Brasil.
- SARTRE, J. 2015. *O que é a subjetividade?* Nova Fronteira. Rio de Janeiro, Brasil.
- SCARLATO, F. e E. COSTA, E. 2017. "A natureza do urbano". *Confins*, 30(1): 1-20. Disponible en: <https://journals.openedition.org/confins/11676>.
- SILVEIRA, M. 2006. "Espaço geográfico: perspectiva geométrica e existencial". *Geosp*, (19): 81-91. Disponible en: <http://www.revistas.usp.br/geosp/article/view/73991>.
- SOJA, E. 1993. *Geografias pós-modernas: a reafirmação do espaço na teoria social crítica*. Jorge Zahar. Rio de Janeiro, Brasil.
- SOUZA, M. 2019. "Território usado, rugosidades e patrimônio cultural: ensaio sobre o espaço banal". *PatryTer*, 2(4): 1-17. Disponible en: <https://doi.org/10.26512/patryter.v2i4.26485>.
- SMITH, N. 2007. "A gentrificação, a fronteira e a reestruturação do espaço urbano". *Geosp*, 21(2): 15-31.
- TRINCA, D. 1998. "Redescobrimdo o espaço geográfico através da técnica". *Geosp*, (3): 13-16. Disponible en: <http://www.revistas.usp.br/geosp/article/view/123253>.
- ZEA, L. 2015a. *América en la conciencia de Europa*. UNAM. México.
- ZEA, L. 2015b. *Filosofía de la historia americana*. UNAM. México.

Lugar y fecha de finalización del artículo:
Brasília, DF, Brasil: octubre, 2019
Fecha de corrección: abril, 2020