


Colonialidad y descolonialidad en el paisaje latinoamericano

Coloniality and Decoloniality in the Latin American Landscape Colonialidade e decolonialidade na paisagem latino-americana

Bruno Jara Ahumada  *
Universität Konstanz, Alemania

Resumen

Se plantea que la noción de paisaje en Latinoamérica admite el binomio utopía/catástrofe como condición de posibilidad de ser, mediante un sistema de las ideas arraigado en la muerte y el sacrificio. Con el objeto de expandir, replantear y re-semantizar las estructuras fundantes de lo colonial en el paisaje latinoamericano, se revisan los supuestos constituyentes de dicho engranaje. Para ello, se examina el polo epistémico y el ontológico. Primero, se recoge la epistemología del paisaje según sus lugares geográficos de enunciación, sus campos disciplinares y sus componentes semiológicos. Luego, a partir de la crítica decolonial, se analiza el orden ontológico mediante dos núcleos de sentido: la racionalidad vida-muerte y la racionalidad medio-fin. Durante este estudio, ambas racionalidades serán hermenéuticas fundantes de cualquier expresión del ser/saber/poder, por lo tanto, también del paisaje. Finalmente, se esbozan algunas alternativas para repensar el paisaje desde los marcos contextuales de la región. Con todo, se pretende resituar y problematizar el concepto dentro de la arquitectura de la diferencia colonial del conquistador, cuya hegemonía continúa articulando cómo nos relacionamos con nuestro entorno, lo humano y lo no-humano. Además, se espera avanzar hacia una teoría renovada del paisaje que permita observar sus utopías en conflicto.

Palabras clave: paisaje, utopía, catástrofe, decolonial, modernidad

Abstract

It is proposed that the notion of landscape in Latin America admits the binomial utopia/catastrophe as a condition of possibility of being, through a system of ideas rooted in death and sacrifice. In order to expand, rethink and re-semanticize the founding structures of the colonial in the Latin American landscape, the main assumptions of this gear are to be reviewed. For this, the epistemic and ontological poles are examined. First, the epistemology of the landscape is collected according to its geographical places of enunciation, its disciplinary fields and its semiological components. Then, based on decolonial criticism, the ontological order is analyzed through two meaning guidelines: the life-death rationality and the means-end rationality. During this study, both rationalities will be founding hermeneutics of any expression of being/knowledge/power, therefore, also of the landscape. Finally, some alternatives are to be outlined to rethink the landscape within the contextual frameworks of the region. Through this, it is intended to relocate and problematize the concept within the architecture of the colonial difference of the conqueror, whose hegemony continues to articulate how we relate to our environment, the human and the non-human. In addition, it is expected to advance towards a renewed theory of the landscape that allows us to observe its conflicting utopias.

Keywords: landscape, utopia, catastrophe, decolonial, modernity

Resumo

Argumenta-se que a noção de paisagem na América Latina admite o binômio utopia/catástrofe como condição de possibilidade de ser, por meio de um sistema de ideias enraizado na morte e no sacrifício. Com o objetivo de expandir, repensar e ressemantizar as estruturas fundadoras do colonial na paisagem latino-americana, os pressupostos constituintes dessa engrenagem. Para isso, são examinados os polos epistêmicos e ontológicos. Primeiramente, a epistemologia da paisagem é coletada segundo seus lugares geográficos de enunciação, seus campos disciplinares e seus componentes semiológicos. Em seguida, com base na crítica decolonial, a ordem ontológica é analisada por meio de dois núcleos de sentido: a racionalidade vida-morte e a racionalidade meio-fim. Durante este estudo, ambas as racionalidades estarão fundando a hermenêutica de qualquer expressão de ser/saber/poder, portanto, também da paisagem. Por fim, são traçadas algumas alternativas para repensar a paisagem a partir dos marcos contextuais da região. Em suma, pretende-se recolocar e problematizar o conceito dentro da arquitetura da diferença colonial do conquistador, cuja hegemonia continua a articular a forma como nos relacionamos com o nosso ambiente, o humano e o não humano. Além disso, espera-se avançar para uma teoria renovada da paisagem que permita observar suas utopias em conflito.

Palavras chave: cenário, utopia, catástrofe, decolonial, modernidade
DOI: 10.5281/zenodo.6983993

*Contacto:bjara.ahumada@gmail.com Actual doctorando en Filosofía, mención Literaturwissenschaft, Universität

1. INTRODUCCIÓN

Esta investigación sitúa el “paisaje” como una figura crítica de la colonialidad del ser/saber/poder y acusa su falta de epistemología propiamente latinoamericana. Quizá el problema más afianzado de estos saberes ausentes, o no explorados, es la subyugación de las estéticas, políticas y espacialidades locales a las razones emplazadas por Europa a partir de la invasión y conquista. En consecuencia, el paisaje se ha entendido desde la teleología utópica: la mirada del entorno promueve retóricas y discursos fetichizados en los fines, más allá de los hechos distributivos o igualitarios que prometía la “totalidad moderna”; es decir, el dominio simbiótico del imaginario por orden del capital, de la ley y de la institución artística (Soazo 90). Argumentamos que la condición de posibilidad de tales paisajes es únicamente la catástrofe: no solo el desarrollo de lo ideal, sino el horizonte de la vida misma se sustenta mediante comunidades en abandono, pobreza radical, agricultura de monocultivo, zonas de sacrificio ambiental, estado residual permanente. Todas, en suma, contra-formas adjuntas por la modernidad y diluidas por la escisión binaria. Debido a esto, no se atisba otro marco de comprensión en donde el paisaje nacería desde contextos, cosmovisiones y afectividades subalternas. Se cuenta, por el contrario, con un perfil reductivo de los paisajes de las zonas colonizadas: se ignoran, por una parte, las martingalas de dominación y destrucción implícitas en los paisajes hegemónicos, y, por otra parte, las alteridades y sus paisajes, en tanto resistencia testimonial de los lugares en conflicto. De ahí que, siguiendo las propuestas de la red modernidad/colonialidad, examinar descolonialmente el paisaje implicaría reivindicar corporalidades, lugares y subjetividades heterogéneas y supervivientes.

Con el propósito de explicar y subsanar estas conjeturas, esta investigación plantea que la utopía y la catástrofe se perpetúan en el paisaje de Latinoamérica mediante dos anclajes: el epistémico y el ontológico. Primero, la epistemología referida al paisaje imposibilita su tránsito hacia lugares de enunciación no occidentales, limita su uso a ciertos campos disciplinares, y reduce su comprensión a formas principalmente representacionales. Todos, en fin, índices de colonización que canalizan los sentires diferidos en el saber constituido, sin razonamiento contextual. En el orden de lo ontológico, se hallan dos marcos categoriales: primero, paisajes que establecen relaciones de medios a fines, sujeto-objeto, entre la política, la estética y el territorio. Aquí las relaciones de la utopía/catástrofe son falsos opuestos mutuamente constitutivos de la misma racionalidad moderna/colonial. Luego, en clave descolonial, el paisaje establecería relaciones de vida y muerte, sujeto-sujeto, para conservar el territorio, la memoria y la comunidad, y evitar, en suma, la destrucción de la corporalidad viviente. En este sentido, la mirada descolonial invierte dichos modelos en busca de una simetría sujeto-sujeto.

Metodológicamente, durante el segundo capítulo se expone la dualidad de la utopía y catástrofe bajo las luces de la teoría descolonial. Con brevedad, se presentan algunos criterios de entendimiento basal para explicar el binarismo arraigado en el paisaje y sus formas de expresión. Entendiendo el desafío de sintetizar esta analítica, este escrito se restringirá a satisfacer: ¿dónde y mediante qué formas se manifiesta la utopía y la catástrofe en el paisaje latinoamericano?

Continuando, a lo largo del tercer y cuarto capítulo, se trabajará sobre la siguiente cuestión: ¿cómo se explica la dicotomía utopía/catástrofe en el paisaje latinoamericano? Para ello se analiza, primero, la epistemología general referida al paisaje, recogiendo sus principales vertientes, problemas y desafíos por cubrir. Luego, se propone una pesquisa ontológica para visualizar los paradigmas de la modernidad entrelazados y ocultos tras el paisaje: la racionalidad vida-muerte

Konstanz (2021-). Magíster en arte, pensamiento y culturas Latinoamericanas, Universidad de Santiago de Chile. Licenciado en diseño, Universidad de Chile. Su interés académico comprende los conflictos estéticos, coloniales y epistemológicos que subyacen en el paisaje del sur global, mediante la cultura visual, el pensamiento y filosofía, y la narrativa contemporánea de la región. Últimas publicaciones: “Recomponer el paisaje: evidenciar y denunciar” (2020); “Interpelar las afectividades. Paisajes de la memoria en Chile” (2019); “Imitar el natural: un paisaje entre geología, arte y medios” (2018).

¹Este artículo se adscribe a la noción de Dussel (2000) de modernidad en un sentido mundial. Según esta, la modernidad consistiría en “definir como determinación fundamental del mundo moderno el hecho de ser (sus Estados, ejércitos, economía, filosofía, etc.) ‘centro’ de la Historia Mundial. Es decir, nunca hubo empíricamente Historia Mundial hasta el 1492” (46).

y la racionalidad medio-fin. A modo de cierre, se exponen ciertas líneas teóricas que podrían bifurcar el pensamiento colonial en el paisaje.

En términos de relevancia, se espera contribuir a entender mejor los conflictos multidisciplinares que confluyen en las interpretaciones del paisaje latinoamericano, hasta ahora poco trabajada. Si bien las temáticas que intersectan este estudio han sido desarrolladas de modo independiente, no se ha analizado conjuntamente el pensamiento crítico del Sur, o los contextos de producción e implementación del binomio utopía/catástrofe bajo el alero del paisaje. En términos concretos, se espera avanzar hacia una teoría renovada sobre el paisaje con fundamentos descoloniales, potencialmente aplicable sobre *corpus* de índole diversa: artes visuales, literatura, filosofía, discurso público, políticas ambientales.

2. FORMAS Y CONTRA-FORMAS

Para desplegar dónde y mediante qué formas se manifiesta la utopía/catástrofe en el paisaje latinoamericano, se admite que la colonización es un proceso inconcluso que perpetúa la hegemonía colonial/moderna mediante un sistema de las ideas mortuorio. A partir de este horizonte hermenéutico, diversos autores² plantean la necesidad de descolonizar el poder, el saber y el ser mediante una rearticulación de los conocimientos y, en general, de toda institución política y cultural que determine las aristas del sujeto en su sentido más amplio: desde la intersubjetividad cotidiana, hasta las economías globales. Vista así, la colonialidad permanece arraigada y encarnada en los cuerpos y regiones que fueron víctimas del colonialismo a partir de 1492 y sus subsecuentes epistemicidios (Grosfoguel 2013). Toda expresión del Ser colonial estaría predeterminada por una ontología subordinada a los paradigmas de la modernidad. Por eso los intentos teóricos y transdisciplinares pretenden vencer dichos supuestos mediante nuevas formas del saber/conocer/ser del humano y su contexto, vale decir, descolonizar “cómo nos relacionamos con otras formas de vida no humanas” (Grosfoguel 2018 44).

Siguiendo estas primicias, las nociones afines al territorio y sus problemáticas suponen un cúmulo de conceptos, ideas e ideologías que señalan las líneas abismales de la diferencia colonial. De acuerdo con Walter Mignolo (2007) por diferencia colonial entendemos el mecanismo hegemónico de diferenciación y subalternización del otro, una “exterioridad en el preciso sentido del afuera (bárbaro, colonial) constituido por el adentro (civilizado, imperial)” (29). A su vez, recuperando los aportes de Boaventura de Sousa (2010), las líneas abismales son aquellos índices que revelan el pensamiento abismal, esto es, la distribución occidental de la realidad a partir de estatutos jerárquicos, cuyos desplazamientos demarcarían lo colonial y lo descolonial, el Sur y el Norte, la diferencia y lo otro. Específicamente, se pretenden esclarecer las distintas marcas abismales que operan en el paisaje, concepto que, resituado en Latinoamérica, implicaría una posición ontológica desde la cual el sujeto habita el territorio colonizado. Así, plateamos que el paisaje tensa un vector de pensamiento histórico que vehiculiza y posibilita formas específicas de ser y estar. El paisaje sería parte del sistema eidético —es decir, un conjunto de nociones (eidas) que se articulan para entender una parte de la existencia-realidad y ofrecer criterios para actuar con relación a ella (Devés y Kozel)— que levanta la arquitectura del Ser colonial: raza, género, clase, religión, identidad, lenguaje, nación, entre varios.

Sin ir más lejos, muchos de los conflictos que hoy atraviesan a los pueblos y regiones del Cono Sur, como el movimiento de los trabajadores rurales sin tierra en Brasil, los megaproyectos extractivistas en las cuencas transfronterizas de la Patagonia (Jerez), o la defensa de la Amazonía en contra de la deforestación o el uso mortífero de agrotóxicos, son reñidas en y por el paisaje. “En el paisaje”, pues se emplazan en una facción del entorno moldeada por la contingencia inmediata de los hechos; “por el paisaje”, porque constituyen fuerzas en marcha y movimientos políticos concretos que intentan defender la vida remanente. Como nos proponemos argumentar,

²Silvia Rivera, Enrique Dussel, Ramón Grosfoguel, Boaventura De Sousa, Walter Mignolo, Santiago Castro Gómez, Catherine Walsh, Aníbal Quijano, entre varios otros.

la sujeción del entorno en América Latina difiere del canon europeo a nivel estético, semántico, semiológico, histórico, etcétera. Desde la propia contextualización y operatividad del concepto, se distingue que el paisaje en Latinoamérica surge más de la emergencia que de la contemplación: el desabastecimiento, el subdesarrollo, la violencia y el desarraigo, entre otros, fundamentan los términos del habitar colectivo a partir de la oportunidad de sobrevivencia; la comprensión del entorno como material disponible; el dejar/hacer morir; la naturalización de la deuda como recurso; o la precarización, e incluso imposibilidad de la vivienda. El conjunto de estos factores, sumado a múltiples otros a lo largo de la historia, han articulado narraciones opuestas al imaginario eurocéntrico de Latinoamérica: detrás de la postal turística se esconden las zonas de sacrificio que sustentan el exotismo arquetípico de la latinidad; detrás de las geopolíticas totalitarias durante las dictaduras del Cono Sur se escondió la masacre y los centros de detención y/o tortura; tras los mitos preconcebidos de El Dorado, Las Amazonas y la Ciudad de los Césares se escondió el genocidio y la aculturación, entre varios. En síntesis, es posible rehacer la historia de América Latina como la historia de utopías en conflicto, siguiendo su desarrollo ininterrumpido en el continente desde la conquista hasta hoy (Santos-Herceg).

“En”, “por” y “a través” del paisaje, el poder colonial crea y reproduce imaginarios de corte oficial-hegemónico con el objeto de subsumir la vida colindante, la vida-otra, mediante tecnologías del conocimiento y de la diferenciación ontológica. Los paisajes derivan en mitos, discursos estéticos, normativa política, justificación y argumento válido de la destrucción. Lo anterior evidencia la ecuación “colonización=cosificación” de Aime Cesaire (2006), según la cual sólo hay relaciones de dominación que transformaron al hombre colonizador en vigilante y al hombre nativo en instrumento (y agregaríamos “material”) de producción. La alteridad es reducida a lo “otro”: presencia por negatividad, existencia como no-existencia, material desechable, vida desnuda. Así, el imaginario del paisaje como lugar contemplativo deviene en estrategia trágica, cuyo valor de cambio implica un pago de muerte, catástrofe. Juan José Bautista³concluye:

“(. . .) la acumulación de la riqueza implica inevitablemente la acumulación de miseria, es decir, a mayor acumulación y riqueza, mayor acumulación de miseria. (. . .) la gran cantidad de riqueza y capital concentrados ahora en los bancos del primer mundo, estarían siendo producidos a costa de la producción sistemática de miseria y pobreza en gran parte de la humanidad, pero también de la explotación sin precedentes de la naturaleza (. . .)” (70)

Es a partir de estos lineamientos que el paisaje se torna una figura crítica, capaz de explicar y dar cuerpo a una forma colonial de estar, y por consiguiente de “hacer estar”, en el mundo. Recordemos que “la filosofía y la racionalidad no son ni neutras ni ingenuas” (*Ibid.*). Del mismo modo, toda representación y construcción eidética, en este caso referidas al lugar y al espacio, estarían cruzadas por la “filosofía del conquistador”. Donde existe utopía, subyace la miseria; las regiones desarrolladas dependen de los países precarizados; el placer de unos se posibilita mediante el sufrimiento de otros; la noción de selva virgen es factible sólo al considerar regiones de muerte. Pese a ello, distinguir estas formas y contra-formas no equivale a trazar opuestos maniqueos. Asumimos que la operatividad comunitaria exige políticas reproductoras de la vida que demandan optimizar e instrumentalizar los recursos en función del sostenimiento. Siguiendo a Enrique Dussel (2006), la institucionalización, y por defecto la especificidad del trabajo y administración de las materias disponibles, es un requisito mínimo para dirigir y hacer factible la voluntad-de-vivir de la comunidad. No obstante, lo que está en juicio es la exigencia ética del exterminio, una antitética, la cual alinea el proceder humano con el criterio del capital: “Tú eres malo si te opones al exterminio del otro” (Fernández *et al.* 2012 36). Por efecto de los usos del paisaje, entre otros dispositivos, los territorios en detrimento son percibidos como “estando afuera” de la modernidad: se evalúan en tanto no alcanzan el desarrollo. Su condición, por tanto, surge de su propio fracaso evolutivo. A partir de lo anterior se razona la antitética que castiga y hace castigar las vidas no doblegadas bajo el progreso. Una ética crítica, por el contrario, da cuenta que esta relación nace del centro mismo de la modernidad: centro y periferia son contrarios ilusorios,

³Aquí Bautista refiere y comenta el análisis que Anibal Quijano realiza sobre la obra de Karl Marx.

articulados como una exterioridad discursiva y constitutiva de la modernidad (Serje 2017). La organización espacial, como idea constituyente, es “una estrategia instrumental que produce efectos específicos que son fundamentales y operativos para el desarrollo del capitalismo” (40).

En resumen, distinguimos una contigüidad indivisible entre utopía y catástrofe arraigada en los modos de asir el paisaje en Latinoamérica. Por una parte, la catástrofe escondida tras la utopía del progreso como formas y contra-formas del sistema de pensamiento moderno. Aquí el paisaje evidenciaría y explicaría los binomios centro/periferia, civilidad/barbarie, progreso/penuria, identidad/diferencia, como resultados de un proceso de avance proyectado hacia el infinito. Sus formas, en definitiva, parten desde la identificación de América como paraíso terrenal, lugar donde las escrituras sagradas, los mitos y las ambiciones encontraron su respaldo material y consolidaron la mentalidad secular de Europa (Magasich y Beer 2001), hasta la territorialidad crítica de la región y las innumerables expresiones de inequidad arriba expuestas.

Por otra parte, la utopía de liberación que surge ante la catástrofe para recuperar y afirmar la corporalidad de lo viviente. Aquí el paisaje daría cuenta de las alteridades desdibujadas por los efectos de la modernidad, además de cuestionar la herencia de la colonización todavía manifiesta en la territorialización del mundo como mercancía, la desacralización de la naturaleza como insumo para la explotación y la transformación del material biológico en propiedad privada (Martínez 134). A continuación, se iluminará sobre los conocimientos que perpetúan estos engranajes.

3. SUPUESTOS EPISTEMOLÓGICOS

Verificar la utopía/catástrofe en el paisaje latinoamericano remite a lo subterráneo de un sistema eidético ampliamente diversificado. El paisaje varía entre culturas, contextos y campos disciplinares. No es lo mismo pensar el paisaje desde las ciencias sociales que hacerlo desde el arte, ni son iguales las pinturas del romanticismo alemán que las aguadas en la edad de oro china, tampoco se puede comparar tan fácilmente una fotografía con un relato oral. No obstante, se debe reconocer mínimamente la geopolítica del conocimiento “paisajístico” para distinguir los alcances del aparato colonial y sus posibles fracturas. Para ello, se divide el análisis en tres núcleos: lugares de enunciación, enfoque disciplinar y semiología.

Al hablar de lugares de enunciación, se refiere a los contextos geo-históricos que produjeron conocimientos específicos del paisaje. Claudio Tesser (2000) recuerda que el concepto se aplica y se traduce en diversos contextos culturales. Sin embargo, no todas las culturas tienen integrada la noción del paisaje en sus imaginarios, por tanto, algunas carecen de un vocablo que lo designe con propiedad (Maderuelo 2013).

Siguiendo a Javier Maderuelo (2013), la tradición distingue dos raíces lingüísticas: una germánica y otra latina. La raíz germánica concibe términos como *Landschaft* (alemán), *landskip* (holandés) o *landscape* (inglés). En principio, *Landschaft* designaba un área geográfica con límites políticos establecidos. Mientras, la etimología inglesa, *landscape*, refería al aspecto de un territorio o a las características que le definían como modelo o región. Desde la otra vereda, las lenguas romances poseen una historiografía más extensa y antigua: bastaría señalar que se remonta a la palabra latina *pagus* (aldea, distrito), de la cual derivó pago (cosas del campo, vida rural). Esta acepción es notable, pues connota el utilitarismo y la mercantilización de la tierra como recurso primario. Parafraseando a Francisco Calvo (1993), durante la Edad Media la mayor parte de la actividad económica estuvo ligada al campo. El autor recuerda que el campesino, además de constituir la fuerza viva de la labor, debía “pagar” diezmos a la Iglesia y a su señor. En consecuencia, el paisaje estaría supeditado desde un comienzo a vidas estratificadas: “quien está agobiado por sacar rentabilidad a la tierra no puede contemplar con entusiasmo su belleza” (12). Pobres y enfermos, en su condición de inferioridad social, no podrían contemplar ni apreciar el entorno: sólo trabajarlos, transitarlos, sufrirlo.

Eventualmente la especificidad de pago en alusión a “rural” sería reemplazada por *país*. Estos saltos fueron lánguidos y acumularon varias capas semánticas. Ahora bien, considerando “país” desde el umbral contemporáneo de Benedict Anderson, vale decir “una comunidad política imaginada como inherentemente limitada y soberana” (23), podemos precisar que los países se inventan donde no existen, logrando que cada uno de los integrantes de la comunidad conserve la imagen viva de un grupo afianzado y geográficamente determinado según fronteras finitas, aunque elásticas (*cf. Ibid.*). El paisaje alimentaría, entonces, las futuras concepciones de Estado y nación, en la medida que ambas se fijan “sobre” y “en” el país. Para finalizar, se debe acotar que recién en 1708 se documentaría por primera vez el término “paisaje” en español (Maderuelo 2013 29). Pese a esto, el imaginario del concepto operó incluso antes: existía un fundamento “conquistador” que introdujo países, paisajes e identidades donde no existían y decretó, además, la contemplación como prerrogativa. Las filosofías occidentales asumieron su juicio como universal, atemporal y retroactivo, aún cuando muchos conocimientos se consolidaron nominalmente *a posteriori*⁴.

Pasando al segundo núcleo, las fluctuaciones disciplinares, se consiente que la investigación académica referida a paisaje ha cobrado fuerza ante los riegos de la crisis ecológica mundial: proliferan monografías de corte histórico (Maderuelo 2013, 2010), ensayos estéticos (Roger 2013), estudios de impacto urbano (Nogué 2015), entre varios. La mayoría concuerda, en general, al definir el paisaje como un conjunto polisémico que articula dinámicamente diversas interpretaciones entre sí (Tesser 2000).

Dentro de este consenso, es posible abreviar dos directrices. En primera instancia, la vertiente científicista-geográfica asume que el paisaje es un objeto al cual se le aplican criterios de análisis morfológicos. En efecto, Milton Santos define el paisaje como un “conjunto de formas que, en un momento dado, expresa las herencias que representan las sucesivas relaciones localizadas entre hombre y naturaleza” (86). Según el autor, el paisaje se asocia a la distribución y el ordenamiento de los elementos artificiales o naturales que caracterizan un lugar. La geografía, la geología y la botánica son algunas de las disciplinas que persiguen esta línea.

Hacia el otro extremo, la vertiente estética-cultural sostiene que el paisaje aborda las ideas y sentimientos que suscitan a partir del lugar y sus elementos constituyentes (Maderuelo 2013). Esta óptica, proveniente de la pintura, asume que la naturaleza es indeterminada y que sólo el arte la determina (Roger 2013). En consecuencia, el paisaje no es un ente objetual, sino que se trata de un constructo mental elaborado por cada observador (Maderuelo 2010 575). Por lo mismo, el paisaje “entendido como fenómeno cultural, es una convención que, como tal, varía de una cultura a otra y, también, de una época a otra” (*Ibid.*). Las artes plásticas, la literatura y la filosofía son las disciplinas clásicas de esta orientación. Finalmente, al admitir ambas vertientes, se constata una indeterminación que fluctúa entre “una realidad física y la representación que culturalmente se hace de ella” (Nogué y Vela 27).

Continuando con el último núcleo, o los elementos semiológicos, el paisaje ha sido considerado esencialmente como un modelo representacional. De acuerdo con Stuart Hall (1997), por representación se entiende la producción de sentido mediante códigos, la cual vincula conceptos y lenguajes para imaginar y referirse al mundo. Pensado así, el paisaje contiene al menos tres unidades: referente, observador y materialización.

El referente concierne al objeto y al lugar que es tomado como modelo. Maderuelo (2013 37) define estos elementos como el «sustrato físico» de lo que se entiende por paisaje. Para nombrar el conjunto de esos elementos, el autor utiliza el término «paraje», el cual “designa un sitio o lugar dispuesto de una manera determinada” (*Ibid.*). El “paraje” es el territorio sin más (circunstancial, pasadero), el paisaje sería un eslabón superior (observable, admirable). Sin embargo, para que esos parajes adquieran la categoría de «paisajes» es necesario que exista un ojo que contemple el conjunto y genere un sentimiento que lo interprete emocionalmente (*Id.* 37-38). Aquí irrumpe el segundo elemento: el observador. Todo paisaje demanda una interpretación, un ojo que mire, interfiera y transforme en material sensible una realidad externa.

⁴A modo de ejemplo, Serge Gruzinski y Ticio Escobar analizan este fenómeno en el arte y la visualidad.

En tercer lugar, la materialización compete a la representación misma del referente una vez que ha sido filtrado por la interpretación de un individuo. En el proceso que media entre el observar y la concreción de un paisaje, se nota un descalce espacio-secuencial entre aquello que es retratado —el referente mismo— y el sistema representacional —elaborado según una voluntad determinada. Dicho intersticio manifiesta un desfase minúsculo, tanto así que entorno e interpretación —referente y significante— son asimilados en un mismo momento: “al describir paisajísticamente, no solo represento un referente previamente existente, sino que también lo produzco. [...] El paisaje nombra y crea el mundo” (Schoennenbeck 93). A saber, el paisaje repliega la realidad bajo parámetros inteligibles al tiempo que genera un estatuto nuevo de interpretación: “veo y comprendo al mundo en simultaneidad a cómo lo veo representado” (Azúa y Jara 89). Jens Andermann agrega que el paisaje, como signo que otorga control representacional sobre un objeto, tensiona la experiencia que este mismo signo anuncia; experiencia de su propio desborde que lo devolverá a un modo tangible más allá de las mediaciones (*cf.* 2). Es decir, las representaciones resultantes son paisajes investidos de significación social y por lo tanto corporizan las ideas de la sociedad que genera y contempla dichos paisajes: un vaivén interminable entre la producción y la recepción del sentido.

Considerando la materialidad hegemónica de los enunciados, se hallan la textura visual y la textual. Primero, las imágenes constituyen un testimonio del ordenamiento social, de sus pensamientos e ideologías (Burke 2005), pues capturan los dinamismos de una sociedad (Belting 2007) y encarnan sus intrincados modos de ver (Berger 2000). De ahí que los paisajes visuales diagnostiquen los factores que intervienen históricamente en una configuración socio-territorial determinada y, por tanto, en su imaginación e imaginarios.

Desde la experiencia textual, la figura literaria de la écfrasis ha sido una de las más preponderantes en el estudio del paisaje. La écfrasis “tiene como objetivo hacer una reproducción de lo visible, razón por la que, en sus propósitos centrales, buscaría, principalmente, hacer una mimesis de otra mimesis y producir un efecto de presencia” (Giraldo 203). Independiente de su nivel de acercamiento a lo real-imitativo, esta mecánica fundamenta otros cursos literarios como el relato oral o la literatura bucólica. Se reconoce, no obstante, la existencia de otras figuras y funciones literarias en el paisaje que escapan de la mimesis.

En suma, se ha sostenido que el paisaje es una mediación aprehensible a través de instrumentos provenientes de campos poco permeables en términos discursivos, como las ciencias aplicadas y las artes visuales. Ello ha derivado en una comprensión técnica y subsumible del paisaje. Es más, pese al aumento de la literatura, el paisaje aún es trabajado como fuente auxiliar de estudios colindantes. Aunque abundan cruces sobre comunidad y medio ambiente, o bien cultura, arte y clima en Latinoamérica (Rossbach 2014; Vilca 2016; Jerez 2015), al reubicar el foco en el Sur global, no existe una línea de investigación afianzada e interrelacionada sobre la circulación de las ideas, las posibles traducciones filológicas o las genealogías coloniales del paisaje Latinoamericano⁵ Con todo, para revertir que la dominación y la explotación se oculten en el discurso de la salvación, el progreso, la modernización y el bien común (Mignolo 2007 32), se requieren saberes no privativos, dinámicas vivas y flexibles en las que el sujeto que observa o enuncia es también quien habita y cuida su entorno. De lo contrario, las narraciones espacio-testimoniales de la región son propensas a subyacer fácilmente bajo fundamentos coloniales. A continuación, aunque ya se formularon ciertos parámetros ontológicos de la modernidad, toca puntualizar sus contenidos en vista del paisaje.

⁵Se reconoce, sin embargo, acercamientos valiosos: estudios sobre las fronteras y la noción centro-periferia en Latinoamérica (Serje 2017), o las experiencias vivas del paisaje en territorios andinos contemporáneos (Vilca 2016). No obstante, aún queda pendiente el desarrollo específico de la historia de las ideas del paisaje, sus tránsitos y movilizaciones.

4. SUPUESTOS ONTOLÓGICOS

La pregunta por lo ontológico equivale a preguntar por el “Ser”. Conjuntamente, el binarismo moderno recorta, por negatividad, el “no-ser”. Más allá de los debates que desbordan de esta abertura, nos interesa utilizar ambas dimensiones para identificar tonos quizá inadvertidos desde la univocidad. Por lo mismo, se movilizará este esquema al introducir el “deber/querer ser” como una tercera variable, teniendo en cuenta la temporalidad futura del paisaje como construcción de lo posible (aquello que se desea en base a lo dado), y, a la vez, como lo irrealizable (el mito trascendental). Según esta misma dualidad de lo utópico, se advierte que los paisajes se utilizan como herramientas dinámicas de poder y resistencia, capaces tanto de instituir imaginarios formativos (Tanács 2003), como de promover narraciones disidentes arraigadas en la sobrevivencia y la afectividad. Esta ambivalencia en los usos equívocos del paisaje sugiere una fricción entre dos paradigmas del pensamiento moderno: racionalidad medio-fin y racionalidad vida-muerte.

Primero, en la racionalidad medio-fin subyace una lógica instrumental propia del cálculo utilitario y la eficiencia formal (Hinkelammert y Mora 22). Este paradigma, al fetichizarse, impulsa una modernidad aislada, autocentrada y fundada sobre políticas identitarias herméticas como marco para insertar el modelo del progreso. Franz Hinkelammert⁶ analiza este mito secular del avance civilizatorio lineal mediante la crítica de la razón utópica. Dado que el progreso total es quimérico, sólo aproximable, el concepto trasciende y escapa de toda ejecución. De ahí que la modernidad se pierda en una curva asintótica, jamás tangencial, destruyendo “toda la convivencia en función de lograr el ideal” (Fernández *et al.* 2012 59). La modernidad quiere llegar al límite de las cosas, al estado más perfecto del desarrollo, sin embargo, pensar “en” y “desde” el límite omite que la condición humana y el conocimiento son en sí mismos limitados. La totalidad no se puede realizar ni conocer (*Ibid.*). Lo anterior concibe determinismo físico: la materia caduca en función de la totalidad, que es infinita. La condición humana, así, se cubre bajo una utopía diferente al significado salvífico cotidiano. Según el autor, se habla de una “razón utópica” que es una dimensión omnipresente de la razón (*Id.* 58). Aquí, la utopía llega a ser el poder destructivo absoluto, pues promete la totalidad a condición de “renunciar a toda crítica, a toda resistencia” (Hinkelammert y Mora 24). Si la realidad no es compatible con los términos de la sociedad perfecta, “se tiene que eliminar la realidad incluso de las ciencias empíricas” (*ibid.*). El conocimiento conducido por este orden se canaliza hacia ese fin.

En este contexto particular, el Ser se identifica por el fragmento de la realidad, la topía, que “no alcanza” o que “resta” de la razón utópica. Vale decir, la vida entendida como remanente y excursión de un relato mayor. De acuerdo con lo anterior, el Ser grafica tanto la esperanza de acercarse a la totalidad irrealizable, como una resignación de lo dado. Según esta misma lógica, el “deber/querer ser” nace de la proyección eternizada del capital y su acumulación. El relato se vuelve teología, pues adscribe un mandato divino: se debe buscar, como única posibilidad de ser, el desarrollo potenciado al infinito. El “no-ser”, en tanto, se muestra en lo que vela el Ser: la catástrofe, la diferencia, el residuo improductivo e inconducente al desarrollo total: atopía pura. De ahí que los paisajes idílicos solapen los paisajes de lo miserable, de lo grotesco. Basado en este raciocinio, el paisaje justifica el cercenamiento del ser vivo y su entorno. Las epistemologías dominantes del paisaje, por consiguiente, dan preeminencia a los sistemas representacionales y cuantificables por sobre los entendimientos horizontales y no tangibles del hábitat. En plano concreto, Ramón Grosfoguel señala que:

“mientras en un lado se produce vida, en el otro lado se produce muerte. Las formas de disfrute de la vida en un lado tienen como condición de posibilidad la destrucción de la vida en el otro lado. Los afortunados de la tierra viven a costa de los condenados de la tierra. La muerte en un lado produce vida en el otro” (2016b 130)

Si se revisita esta dualidad desde Dussel (2000), el *ego cogito* fue precedido por más de un

⁶En conversación con Estela Fernández Nadal y Gustavo David Silnik

siglo por el *ego conquiro* (yo conquisto) del europeo que impuso su voluntad-de-poder práctica al indio americano. La invención del Nuevo Mundo fue el primer ámbito del *ego* moderno cartesiano. Aquél, aunque posterior, venía precedido por mito de la centralidad de Europa en la historia mundial y la constitución de todas las otras culturas como sus periferias. El *ego conquiro*, por tanto, fraguó la razón de conquistar, objetualizar y exterminar para llegar a ser: “conquisto, luego existo” y también “extermino, luego existo” como la lógica del genocidio/epistemicidio americano (Grosfoguel 2013). En adelante, se trazó una línea que continuaron, entre otros, Kant, Hegel y Marx.⁷ Así, los fondos del capitalismo se asentaron en el dualismo ontológico, sobrentendiendo la separación entre hombre y naturaleza, sujeto y objeto: “no existe una civilización-mundo o sistema-mundo que produjo y organizó una civilización, sino una civilización-mundo o sistema-mundo que produjo desde sus lógicas civilizatorias un sistema económico” (Grosfoguel 2016a 161). Dicho régimen “implica (...) inferiorizar otras formas de vida no humana. Cosifica las otras formas de vida, es decir, las transforma en objeto para ser destruidas y consumidas como mercancías” (Grosfoguel 2018 40). No obstante, la modernidad deshace su pretensión racional mediante la racionalización de lo irracional, que queda oculta bajo sus ojos. Se implanta la radicalización y naturalización de la no-ética de la guerra, sostenida por el racismo que conlleva (Maldonado-Torres 2007). La modernidad, así, concibe un mito de inocencia sobre sus víctimas, las cuales son desdibujadas por la racionalidad irracional, y consumidas en función de su lejanía o exterioridad aparente del proyecto moderno.

Pasando al segundo marco categorial, en la racionalidad vida-muerte prepondera la defensa de la materialidad y corporalidad viviente (Hinkelammert 2018). Esta racionalidad, señalan Hinkelammert y Mora, distingue el reconocimiento del entorno y de la alteridad como componentes irreductibles de la vida. Para ello, el principio fundamental es el reconocimiento del otro como ser natural. Sólo a partir de allí “aparece la posibilidad de fijar el circuito natural de la vida humana como el condicionante de toda vida humana y, por consiguiente, también, de cualquier institucionalidad” (23). Tal vez una de las máximas más potentes de Hinkelammert es, precisamente, “yo soy, si tú eres”. El postulado, relativamente simple, apuesta por una actividad vital que reproduce su mismo ciclo de existencia al incluir cada uno de los elementos humanos y no-humanos en su lógica. Si enajeno al mundo como recurso sin más, si extingo las especies, si masacro la tierra, si asesino a quienes me alimentan o si esclavizo o anulo a mis iguales, destruyo, finalmente, las posibilidades de asegurar y reproducir mi existencia: “El otro tiene que vivir para que pueda vivir. La naturaleza tiene que vivir para que yo, ser natural que soy parte de la naturaleza, pueda vivir. Pero eso no viene como cálculo de utilidad sino como afirmación” (Fernández *et al.* 2012 74). Se entiende, así, una segunda máxima de Hinkelammert: “el asesinato es suicidio”. Al agrupar estas acciones mortuorias, se concatena un suicidio colectivo acaecido por la banalidad del mal y la destrucción. El mal “banal” se comete frente a un mundo que se ve como un mundo banal (*id.* 32), una totalidad sin sentido o cuyo fin se tornó irracional. A razón de la totalidad moderna, no existe diferenciación entre el genocidio de una comunidad y el incumplimiento de la ley tributaria; los efectos perenes de los relaves mineros son minimizados al juicio de un pecado moral, por tanto, redimible. Finalmente, toda muerte es filtrada mediante el sacrificio: algunas se supeditan al cumplimiento de la razón utópica, otras son condenadas por su desvío.

Entendiendo esto, Dussel establece el postulado de la “vida perpetua” como fundamento histórico que comprende el campo de toda acción política, el punto cero de la voluntad-de-vivir. Para el autor, el fin de la economía es la vida y su reproducción, lo cual debe lograrse en el menor tiempo posible de uso de la misma vida y no al contrario (2006 135). La “economía se transforma en un subsistema de la ecología” (*id.*132). Varios de los autores ya citados concuerdan con esta línea de pensamiento, donde la esfera ecológica determina todo principio. La ponderación de vida-muerte, en definitiva, demanda una crítica de la utopía para invertir su giro catastrófico:

“La utopía es una fuente de ideas sobre el sentido de la vida, una referencia para el juicio, una reflexión sobre el destino, una imaginación de los horizontes. Para no invalidar esta pretensión, la utopía jamás debe convertirse en un fin por realizar, ni si

⁷ Enrique Dussel, Ramón Grosfoguel y Juan J. Bautista detallan con profundidad estas genealogías.

quiera de manera asintótica” (Hinkelammert y Mora 25)

Al pensar ahora desde el sentido descolonial, se observa que existen al menos dos flujos de pensamiento utópico: como desarrollo teleológico y como “ensoñación” liberadora. Esta fricción se explica a partir de la coexistencia de distintas funciones utópicas, o maneras mediante las que una sociedad enfrenta y asume radicalmente su propia realidad contingente (Roig 1987). Fernando Ainsa (1989) refiere a estas funciones como impulsos emancipatorios, escindidos por esperanzas frustradas y proyectos latentes de liberación. A su vez, Horacio Cerutti (2009) señala que son justamente estos sueños en vigilia los que remueven el *status quo* para alcanzar lo posible. En este sentido, el autor define la utopía como un motor que moviliza la historia mediante acciones puestas en marcha colectivamente y ensoñaciones siempre nuevas.

Dussel (2006) acota que esta praxis de liberación tiene una lógica y exigencia dictada por el principio político de la factibilidad: dicho sea, la condición de realización de los sueños de acuerdo con la esfera de la materialidad (recursos, vida) y la esfera de la esfera normatividad (principio democrático, *potentia*). Tejer un postulado político futuro, incluso si se escapa de la factibilidad, condiciona todo paradigma o modelo de transformación. En definitiva, para armar una *potestas* liberadora, es decir un poder delegado que obedezca y gestione el mandato del pueblo según la voluntad-de-vivir, es necesario imaginar afirmativamente que “sí se puede”. La utopía acá es un polo siempre fijo, no material.

Sortear la irracionalidad racional o el devenir catastrófico de la razón utópica depende, en parte, de comprender la utopía como una idea regulativa, una ética, más que una línea empírica-procedimental. “No se trata de realizar lo utópico como tal, sino de aspirar a un estado, siempre en re-evolución, que aún no existe, pero que es deseable y posible de realizar” (Hinkelammert y Mora 25). En esta arista, los paisajes son entendidos no necesariamente desde la representación que cristaliza un ideal, o como un modelo del buen vivir con procedimientos y estéticas fijas, sino más bien como una corporalidad presente que puede llegar o no a ser representada, cuantificada o intervenida.

Un buen ejemplo de estos paisajes “alternos” aflora en las experiencias recopiladas por Mario Vilca en el espacio de la Puna y la Quebrada de Jujuy. El autor organiza distintas vivencias psico-físicas que surgen directamente desde los cruces entre los habitantes y el sector andino. Los espacios descritos (fuentes de agua, ruinas de poblados antiguos o cerros) invisten significaciones horizontales, memorias ancestrales que demandan ritos o comportamientos específicos a la comunidad. Irrumpir en los ojos de agua, reírse en su cercanía o lanzarle piedras, enferma a los sujetos. Dicha enfermedad constituye, además, una dolencia incapaz de ser tratada por la medicina convencional, sino exclusivamente mediante un curandero de la localidad. El respeto de dichos lugares, entendidos como presencias vivientes, patentan una lucha por la memoria, por la dignidad y supervivencia de los terrenos y la vida que allí se establece. En este sentido, “se percibe al espacio como un “otro” que interpela como “experiencia” irrebalsable (9). Ahora bien, independiente que estos lugares sean o no representados, medidos científicamente o tamizados y tematizados por la epistemología dominante, el énfasis yace en considerar al otro primero como sujeto. Las instrumentalizaciones posteriores son una extensión que jamás quebranta este precepto.

Resumendo, desde esta vereda, el Ser parte de la constatación catastrófica del mundo, la topía de lo dado, la cual, sin embargo, puede contener criterios de afirmación de la vida sobre sí misma. Tomando la experiencia del esclavo descrita por Fanon, Nelson Maldonado-Torres recupera la figura del *damné* para indicar aquel estado del ser que “no tiene resistencia ontológica frente a los ojos del grupo dominador. El *damné* es, paradójicamente, invisible y en exceso visible al mismo tiempo. Este existe en modalidad de no-estar-ahí” (151). No obstante, por efecto de esta misma gravitación, aparece el potencial e impulso de visibilizar la ausencia, presentar la corporalidad negada. Surge, así, la pulsión utópica por conservar el entorno, la dignidad, la materialidad de lo existente. Aquí el querer/deber ser es una voluntad-de-vivir que proyecta ideales futuros siempre más lejanos, capaces de movilizar la resistencia ante la razón utópica. Se

habla de un resistir que se opone a la transparencia del *damné* mediante la evidencia política de las zonas en conflicto ambiental y el respeto de las bases comunitarias básicas de sobrevivencia: no destruir, no reducir especies, no esclavizar, hacer una economía desde la esfera ecológica, desnaturalizar la naturaleza como objeto de uso. Por defecto, aquello que se sitúa como el no-ser es la muerte misma, el abandono y sacrificio de toda utopía bajo una razón utópica determinista cuya relación con lo vivo es meramente mercantil, positivista.

La lectura esencialista de lo planteado sugiere un vuelco hacia lo pre-moderno o una comprensión romantizada de los saberes locales precolombinos, barrocos o contemporáneos como pensares idóneos “porque sí”, independientes del acontecer histórico y de los dominios culturales acaecidos en las civilizaciones colonizadas. Por el contrario, se trata de admitir estas marcas abismales desde nuestra inscripción como sujetos localizados en el sistema-mundo. Aún existen, sin embargo, “perspectivas epistémicas no-occidentales que tienen una exterioridad relativa de la modernidad eurocentrada. Si bien fueron afectadas por el genocidio/epistemicidio, no fueron destruidas totalmente” (Grosfoguel 2013 55). De acuerdo con esto, la descolonización asume un objetivo “transmoderno” en el sentido expresado por Dussel: un proyecto “por *subsunción real* del carácter emancipador racional de la Modernidad y su Alteridad negada (el “Otro” de la Modernidad), por negación de su carácter *mítico* (que justifica la inocencia de la Modernidad sobre sus víctimas y por ello se torna contradictoriamente irracional)” (2000 50). Por lo tanto, el horizonte transmoderno “tiene como meta la producción de conceptos, significados y filosofías pluriversales, así como un mundo pluriversal” (Grosfoguel 2013 55).

Para ello, Boaventura de Sousa (2012) propone torcer las teorías monopolizadas de Occidente al ensanchar tanto el horizonte de posibilidades epistémicas como el horizonte de inteligibilidades disponibles. Acá se recogen dos conceptos esenciales: la ecología de saberes y la traducción intercultural. La ecología de saberes presupone que todos los conocimientos son incompletos y que este mismo carácter posibilita su diálogo y debate (2011 36). Aquí el desafío descolonial busca remover el estatus privilegiado que la modernidad concede al método científico, a través de la complementación y acumulación del conocimiento. Por otra parte, la traducción intercultural rechaza los universalismos hegemónicos y permite crear inteligibilidad recíproca entre las experiencias disponibles y posibles del mundo (*id.* 37). La traducción intercultural conlleva un “trabajo de interpretación entre dos o más culturas con el objetivo de identificar preocupaciones isomórficas entre ellas y las diferentes respuestas que proporcionan” (*Ibid.*). Mediante ambas analíticas, la meta es recabar distintos vocablos, saberes y estéticas que expandan las versiones estancadas, contra-naturales o racional-irracional del paisaje.

5. PALABRAS FINALES

Durante este escrito se expusieron ciertas marcas abismales que interactuarían en el paisaje, intentando cartografiar el poder colonial y sus ramificaciones. Como todo concepto crítico, se descubrió que el paisaje abraza complejidades heterogéneas. Mediante la labor de esta investigación, se intentó demostrar, en primer lugar, que la utopía y la catástrofe supeditan los sistemas eidéticos del paisaje en Latinoamérica a través de formas y contra-formas, caras y sellos. A continuación, se reunieron sus epistemologías según los lugares de enunciación, los enfoques disciplinares y los elementos semiológicos. Tras ello, se reconocieron algunos nódulos problemáticos como fueron los etimológicos y el hermetismo interdisciplinar. Se admite, no obstante, que este compendio se debe robustecer al profundizar, por ejemplo, en los aportes de la teoría sajona o bien incluir alcances con otros orígenes lingüísticos más allá del latino o el germano. Luego, en el plano ontológico, se describieron dos fundamentos categoriales cuyas articulaciones del ser, el no-ser y el deber/querer articulan paisajes en disputa. Se planteó la necesidad de equilibrar la relación entre sujeto y entorno desde la simetría sujeto-sujeto y, también, de pensar el paisaje como un sistema capaz de torcer la razón utópica y su fin catastrófico-irracional: acercar el horizonte transmoderno.

Como se vio, el propósito de expandir, replantear y re-semantizar las estructuras fundantes de lo colonial en el paisaje latinoamericano supone contrastar distintos modelos epistémicos y ontológicos. Dicha labor, a la cual se espera haber aportado mediante este escrito, todavía es un curso complejo, de exigencia transdisciplinar, que requiere una revisión histórica de las ideas, vivencias, sentires, testimonios, dichos y fábulas “sobre” y “desde” el paisaje. Por ahora, se asume el costo de no poder incluir otros insumos y metodologías claves del pensamiento latinoamericanista, como son la interculturalidad o el pensamiento antropófago. Por otra parte, se recalca la urgencia de pensar el entorno desde el ámbito de la reproducción de la vida, lugar ontológico que pretende vencer la razón utópica catastrófica en función de una comprensión simétrica de lo no-humano. Según todo lo anterior, los conocimientos territoriales locales que aún inscriben el mundo desde los argumentos coloniales, sólo eternizan el conflicto: no manifiestan la alteridad, apenas un desplazamiento óptico. El problema no es, por cierto, la ontología del medio-fin, sino el fetiche absoluto y totalizante de dichos discursos: la negación de otra posibilidad.

6. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aínsa, Fernando. “Necesidad de la utopía”. *Arturo Andrés Roig. Filósofo e historiador de las ideas*. Comp. Cerutti, Horacio y Rodríguez, Manuel. México: Universidad de Guadalajara, 1989. 15-33.
- Andermann, Jens. “Paisaje: imagen, entorno, ensamble”, *Orbis Tertius* 13/14 (2008): 1-7.
- Anderson, Benedict. *Comunidades imaginadas*. D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- Bautista, Juan José. “Colonialidad y racialización eurocéntrica del capitalismo. La acumulación pre-originaria como fundamento de la colonialidad moderna”, *Cuadernos de descolonización y liberación* 13/21 (2018): 52-85.
- Belting, Hans. *Antropología de la imagen*. Trad. Gonzalo Vélez. Madrid: Katz editores, 2007.
- Berger, John. *Modos de ver*. Trad. Justo G. Beramendi. 2ª edición. Barcelona: Editorial Gustavo Gilli, 2000.
- Burke, Peter. *Visto y no visto. El uso de la imagen como documento histórico*. Trad. Teófilo de Lozoya. Barcelona: Cultura libre, 2005.
- Calvo, Francisco. “Concepto e historia de la pintura de paisaje”. *Los paisajes del Prado*. Madrid: Nerea, Fundación Amigos del Museo del Prado, 1993.
- Cerutti, Horacio. “Lo utópico operante en la historia (utopía, praxis de la resistencia en nuestra América)”, *Agora Philosophica. Revista Marplatense de Filosofía* X/19-20 (2009): 77-88.
- Cesaire, Aime. *Discurso sobre colonialismo*. Madrid: Akal ediciones, 2006.
- De Sousa, Boaventura. “Introducción: Las epistemologías del sur”. CIDOB. Formas-Otras. Saber, nombrar, narrar, hacer. Barcelona: CIDOB Ediciones, 2012. 9-22.
- De Sousa, Boaventura. *Decolonizar el saber, reinventar el poder*. Montevideo: Ediciones Trilce, 2010.
- De Sousa, Boaventura. “Epistemologías del Sur”, *Utopía y praxis latinoamericana* 54 (2011): 17-39.
- Devés, Eduardo y Andrés Kozel. *Estudios eidéticos. Una conversación desde el Sur sobre la vida de las ideas y la reconfiguración de un espacio disciplinar*. Ariadna ediciones, 2018.
- Dussel, Enrique. “Europa, modernidad y eurocentrismo”. *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*, comp. Edgardo Lander. Buenos Aires: CLACSO, 2000, pp. 41-54.
- Dussel, Enrique. *20 tesis de política*. Siglo XXI editores, 2006.
- Fernández, Estela, et al. *Teología profana y pensamiento crítico*. Buenos Aires: Ediciones Ciccus; CLACSO, 2012.
- Giraldo, Efrén. “‘Entrar en los cuadros’. Écfrasis literaria y écfrasis crítica en los ensayos de Pedro Gómez Valderrama”, *Co-herencia* 12/22 (2015): 201-226. Grosfoguel, Ramón. “Caos sistémico, crisis civilatoria y proyectos descoloniales: pensar más allá del proceso civilatorio de la modernidad/colonialidad”, *Tabula rasa* 25 (2016a): 153-174.

- Grosfoguel, Ramón. “Del ‘extractivismo económico’ al ‘extractivismo epistémico’ y ‘extractivismo ontológico’”, *Tabula Rasa* 24 (2016b): 123-143.
- Grosfoguel, Ramón. “La compleja relación entre modernidad y capitalismo: una visión descolonial”, *Pléyade* 21 (2018): 29-47.
- Grosfoguel, Ramón. “Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI”, *Tabula Rasa* 19 (2013): 31-58.
- Hall, Stuart. *Representations: Cultural representations and signifying practices*. Trad. Elías Sevilla Casas. London: Sage Publications, 1997.
- Hinkelammert, Franz y Henry Mora. “Reproducción de la vida, utopía y libertad: por una economía orientada hacia la vida”, *Otra economía* 2/2 (2008): 21-26.
- Hinkelammert, Franz. “Entrevista a Franz Hinkelammert”, *Praxis. Revista de filosofía* 77 (2018): 1-24.
- Jerez, Bárbara. “Conflictos ecoterritoriales transformatorios y megaproyectos extractivistas en cuencas compartidas de la Patagonia”, *Revista nuestramérica* 3/5 (2015): 56-73.
- Maderuelo, Javier. “El paisaje urbano”, *Estudios Geográficos* 71/269 (2010): 575-600.
- Maderuelo, Javier. *El paisaje. Génesis de un concepto*. Tercera edición. Madrid: Abada Editores, 2013.
- Magasich, Jorge y Jean-Marc De Beer. *América Imaginara*. Santiago: LOM ediciones, 2001.
- Maldonado-Torres, Nelson. “Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto”. *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Ed. Castro-Gomez, Santiago y Ramón Grosfoguel. 2007, pp. 127-168.
- Martínez, Luz. “Necesidad y Utopía en la modernidad temprana y en la conquista de Chile”. *Sophia Austral* 21/1er Semestre (2018): 125-143.
- Mignolo, Walter. “El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura”. *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Ed. Castro-Gomez, Santiago y Ramón Grosfoguel. Bogotá: Siglo de hombre editores, 2007. 25-27.
- Mignolo, Walter. *La idea de América latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Biblioteca iberoamericana de pensamiento, 2007.
- Nogué, Joan y Jordi De San Eugenio. “La dimensión comunicativa del paisaje. Una propuesta teórica y aplicada”, *Revista de Geografía Norte Grande* 49 (2011): 25-43.
- Nogué, Joan. “Sentido del lugar, paisaje y conflicto”, *Geopolítica(s)* 5/2 (2015): 155-163.
- Reyes, Jorge. “El problema de las filosofías de los pueblos originarios. Un acercamiento desde la filosofía de la liberación”, *Revista nuestrAmérica* 6/11 (2018): 240-262.
- Roger, Alain. *Breve tratado del paisaje*. Trad. Maysi Veuthey. Madrid: Biblioteca Nueva, 2013.
- Roig, Arturo A. “El discurso utópico y sus formas en la historia intelectual ecuatoriana”. *La utopía en el Ecuador*. Quito: Banco Central del Ecuador y Corporación Editora Nacional, 1987.
- Rossbach, Lioba. “Clima, atmósfera y ambiente: una pregunta más allá de las ciencias naturales”, *Batey: Revista Cubana de Antropología Sociocultural* 6 (2014): 1-16.
- Santos-Herceg, José. *Conflicto de representaciones. América Latina como lugar para la filosofía*. Santiago: Fondo de cultura económica, 2013.
- Santos, Milton. *La naturaleza del espacio. Técnica y tiempo. Razón y emoción*. Barcelona: Ariel S. A., 2000.
- Schoennenbeck, Sebastián. “Paisaje, nación y representación del sujeto popular: Visiones de un Chile imaginado”, *Aisthesis* 53 (2013): 73-94.
- Serje, Margarita. “Fronteras y periferias en la historia del capitalismo: el caso de América Latina”, *Revista de geografía norte grande* (2017): 33-48.
- Soazo, Christian. “‘Violencia sin culpa’ como exterioridad relativa al imaginario de la soberanía occidental”, *Mutatis Mutandis* 7 (2016): 89-121.
- Tanács, Erika. “El paisaje: un texto para leer”, *Memoria y sociedad* 7/14 (2003): 19-27.
- Tesser, Claudio. “Algunas reflexiones sobre los significados del paisaje para la Geografía”, *Revista de Geografía Norte Grande* 27 (2000): 19-26.
- Vilca, Mario. “Más allá del paisaje. El espacio de la Puna y Quebrada de Jujuy ¿Comensal, anfitrión, interlocutor?”, *Humanidades populares* 11/19 (2016): 7-17.