



Íconos. Revista de Ciencias Sociales

ISSN: 1390-1249

ISSN: 1390-8065

FLACSO Ecuador

Barrera de la Torre, Gerónimo

Las “otras” geografías en América Latina: alternativas desde los paisajes del pueblo Chatino*

Íconos. Revista de Ciencias Sociales, núm. 61, 2018, Mayo-Agosto, pp. 33-50

FLACSO Ecuador

DOI: <https://doi.org/10.17141/iconos.61.2018.2915>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=50955678002>

- [Cómo citar el artículo](#)
- [Número completo](#)
- [Más información del artículo](#)
- [Página de la revista en redalyc.org](#)

UAEH  redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc

Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Las "otras" geografías en América Latina: alternativas desde los paisajes del pueblo Chatino*

*The "Other" Geographies in Latin America:
Alternatives from the Landscapes of the Chatino People*

*As "outras" geografias na América Latina:
alternativas desde as paisagens do povo Chatino*

Gerónimo Barrera de la Torre

Fecha de recepción: 14 de agosto de 2017
Fecha de aceptación: 28 de febrero de 2018

Resumen

Este artículo se centra en las "otras" geografías, en las otras experiencias espacio-temporales de los pueblos indígenas, como expresiones igualmente válidas y subjetivas de la relación humano/no-humano que deben ser escuchadas y valoradas en un marco de diálogo horizontal. Esto está enmarcado en el trabajo realizado en conjunto con habitantes de comunidades chatinas de San Juan Lachao (Oaxaca, México), donde se reflexionó y examinó la relación que, desde lo chatino, existe entre lo humano y lo no-humano, esto es, los paisajes comprendidos por medio del idioma chatino, su cosmovisión, los saberes locales y la praxis en el territorio. De este encuentro surgió una discusión teórico-crítica del paisaje para repensarlo y descolonizarlo, trascendiendo sus límites, y actualizarlo en el ámbito de la discusión epistémica y ontológica de las relaciones entre lo humano y no-humano. Se esbozan alternativas que confronten las dinámicas dominantes y de desigualdad que persisten en la generación de conocimiento geográfico crítico.

Descriptores: "otras" geografías; paisaje; pueblo chatino; teoría crítica; descolonizar.

Abstract

This article focuses on "other" geographies, as understood through the spatial-temporal experiences of indigenous peoples. We argue that these experiences are equally valid subjective understandings of human/ non-human relations and should be heard and valued within a framework of horizontal dialogue. This argument is based on research that was conducted in conjunction with the inhabitants of Chatina communities of San Juan Lachao in Oaxaca, Mexico. The research examined relations between humans, the landscape and other non-humans, that is, landscapes comprehended through the Chatino language, cosmological worldview, local knowledge and everyday life in Chatino territory.

* Agradezco la colaboración, ayuda, reflexiones, discusiones y encuentros con tantos y tantos habitantes de San Juan Lachao. Especialmente agradezco a Gaspar Salinas, Lorenzo Salinas, Juan Diego Ríos Mendoza y Santiago Torres por su tiempo y por compartir su invaluable conocimiento. Igualmente agradezco la ayuda y comentarios del Aaron Pollack, Narciso Barrera-Bassols, Hilaria Cruz y César Carrillo Trueba durante el proceso de la investigación. Finalmente, los comentarios y sugerencias de los evaluadores/as anónimos y de la editora del presente volumen permitieron mejorar este artículo significativamente.

Gerónimo Barrera de la Torre. Magíster en Estudios Regionales por el Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, México. Estudiante de doctorado en la Universidad de Texas en Austin, Estados Unidos.
✉ gbarrera@utexas.edu

The theoretical and critical discussion we present is based on the study of the Chatino understanding of territory and landscape. Our critical and theoretical analysis draws on this understanding of landscape and points to the need to rethink and decolonize modernist constructions and make way for new epistemic and ontological understandings of human and other-than-human relations. We put forward alternatives that confront the dominant and unequal dynamics that persist in the production of knowledge in the field of critical geography.

Keywords: “other” geographies; landscapes; Chatino people; critical theory; decolonization.

Resumo

Este artigo centra-se nas “outras” geografias, nas outras experiências espaço-temporais dos povos indígenas, como expressões igualmente válidas e subjetivas do relacionamento humano / não humano que devem ser ouvidas e valorizadas num marco de diálogo horizontal. Isto está enquadrado no trabalho realizado junto com os habitantes das comunidades chatinas de San Juan Lachao (Oaxaca, México), onde se considerou e examinou a relação que existe entre o humano e o não-humano, isto é, as paisagens que se compreendem por meio da língua chatina, sua visão de mundo, os saberes locais e a práxis no território. A partir deste encontro surgiu uma discussão teórico e crítica da paisagem para repensá-la e descolonizá-la, transcendendo seus limites e atualizando-a no âmbito da discussão epistemológica e ontológica das relações humanas e não humanas. São delineadas alternativas que enfrentam as dinâmicas dominantes e de desigualdade que persistem na geração do conhecimento geográfico crítico.

Descritores: “outras” geografias; paisagem; povo chatino; teoria crítica; descolonizar.

Introducción

Las condiciones actuales de desigualdad y marginación urgen nuevas aproximaciones y cambios radicales en el pensamiento de las ciencias sociales, incluyendo la geografía. El presente trabajo deriva de una investigación sobre paisajes en la región indígena chatina, en el sur de Oaxaca, México, y tiene como objetivo proponer alternativas teórico-conceptuales desde un enfoque interdisciplinario y de diálogo frente a los otros saberes, particularmente sobre cuestiones de la concepción y el uso de los elementos del paisaje. En el contexto particular de México, no es muy amplio el trabajo en geografía crítica, aunque habría que reconocer que en muchos casos se realizan estudios con esta perspectiva desde otras disciplinas o trabajos interdisciplinarios sin adjudicarse esta etiqueta. Ciertamente no hay una tendencia crítica generalizada en la geografía mexicana académica, pero no coincidimos con Ramírez (2004) quien la considera inexistente. Por otra parte, si bien nos planteamos una serie de cuestiones en torno a cómo ampliar los límites de la disciplina y de las prácticas de producción de conocimiento geográfico en el ámbito de América Latina, nuestro objetivo no es el análisis del devenir ni de las transformaciones de la geografía crítica (recientes recuentos sobre las geografías críticas en América Latina pueden encontrarse en Ramírez 2004; Ramírez et al. 2013; Moura et al. 2008; y Lopes de Souza 2010).

El artículo está dividido en dos apartados. La primera sección propone confrontar la dominación e imposición de formas de conocer en la geografía en general y el paisaje en particular y, de esa manera, allanar el camino para trascender los límites inherentes de la disciplina geográfica (por ejemplo, su herencia colonial y masculina). Particularmente se considera necesario lograr un diálogo entre los diferentes conocimientos y saberes, pues la ciencia –representada en este caso por la geografía– se ha encumbrado como la forma más precisa y válida para entender el mundo relegando otras formas de conocer y ser. En síntesis, se busca continuar los esfuerzos por “indisciplinar” la geografía para que continúe transformándose y desarrollándose como un soporte de discusión frente a los problemas contemporáneos.

Lo anterior introduce nuestro análisis teórico-crítico del paisaje. Este trabajo se enfoca en dicho concepto como uno de los términos centrales de la geografía en tanto se refiere a la relación entre lo humano (cultura) y lo no-humano (naturaleza) (Rose 1993). Se cuestiona cómo repensar el paisaje para identificar y afrontar la violencia epistémica y ontológica que ejerce en muchas de sus acepciones. Se señalan los límites en cuanto a su construcción conceptual ya que, como herramienta en la planificación o gestión territorial, el paisaje ha adquirido mayor relevancia en los últimos años. Se propone pues ampliar la concepción de paisaje, esto es, trascender sus límites como constructo moderno y la aproximación a éste como una plataforma de discusión epistémica y ontológica de las relaciones (siguiendo trabajos como los de Howitt y Suchet-Pearson 2006; Van der Hammen 1992; Wilcock et al. 2013; Wilcock y Brierley 2012), y las imbricaciones que se generan en el devenir de un pueblo y en la relación entre lo humano y lo no-humano. Así, se busca problematizar dicotomías modernas como naturaleza/sociedad, que no permiten entender cabalmente otros mundos, “otras” geografías, y que encierran en una única –y no precisamente la adecuada– forma de ver y manejar la “naturaleza”.

La segunda sección conversa con el pensamiento chatino y sus propuestas sobre lo que es el mundo y la relación que debe existir entre lo humano y lo no-humano, enfatizando el uso de los elementos del paisaje. Se parte del trabajo de campo realizado en las comunidades indígenas chatinas donde se recabaron diferentes explicaciones conceptuales del mundo con el objetivo de expresar las reflexiones propias de miembros de este pueblo en su relación con el paisaje. Se exponen algunas posturas políticas y de concepción del mundo que reflejan una relación singular (pero no estática) con lo no-humano. Para ello, se retoman las reflexiones de habitantes de San Juan Lachao y también las del pensador chatino, Tomás Cruz Lorenzo (1988; 1989), quien luchó por la autodeterminación del pueblo chatino durante las décadas de 1970 y 1980 hasta su asesinato. Debemos señalar que las reflexiones recabadas provienen en su totalidad de hombres, por lo que esta es una visión parcial del pensamiento chatino. Igualmente no se pretende representar aquí el pensamiento chatino como estático, sino en constante cambio y renovación inmerso en constructos sociales que lo intersectan. Finalmente no se considera que esta aproximación –nuestro

diálogo— representa “fielmente” u “objetivamente” lo conversado con los miembros de las comunidades, sino que es el resultado de este diálogo y la intelección del autor.

Lo anterior se sustenta en el análisis de las formas de concepción y significación de los elementos del paisaje que fueron registrados en el trabajo de campo (a partir de métodos utilizados en diferentes lugares y concentrados en el trabajo de Mark et al. 2011). Para ello, el idioma chatino, como primera mediación con lo no-humano, se consideró primordial en la construcción de un mundo propio y de paisajes propios. Además de los elementos del paisaje, se examinó la importancia de la cosmovisión chatina de San Juan Lachao, que está enraizada en las montañas de su territorio. De aquello resulta que las formas de uso del paisaje, la organización espacio-temporal y sus patrones no se pueden comprender sin profundizar en los aspectos fundamentales que otorgan identidad y generan una ética chatina. Un nivel que denominamos ontológico, pues es la experiencia de individuos y comunidades en relación con su paisaje, con lo terrestre, que funge como fundamento de la existencia y que se vincula con la construcción de conocimiento y las prácticas del pueblo chatino (Barrera de la Torre 2017).

Si bien no es objetivo del presente trabajo exponer y describir esta “geografía” chatina en su complejidad y detalle (si es que acaso fuese posible hacerlo de manera escrita), utilizamos este trabajo previo al cual nos referimos constantemente como base para discutir críticamente el paisaje y la producción de conocimiento geográfico continuando anteriores esfuerzos en Latinoamérica, sobre todo desde las geografías feministas (por ejemplo, Sundberg 2004; 2006; 2014; Radcliffe 2017; Mollet 2010). Se presenta este acercamiento como una posibilidad para reflexionar *con* las “otras” geografías sobre nuestras propias ataduras culturales y sociales (Barrera-Bassols et al. 2008, 11). Nuestra perspectiva hace eco de otros trabajos desde otras disciplinas y desde la geografía (por ejemplo, los trabajos en etnoecología, Toledo y Barrera-Bassols 2008 o Alarcón-Cháires 2013), no lo consideramos un enfoque inédito, pero sí estimamos urgente articular acercamientos críticos con otras propuestas interdisciplinarias, otros pensamientos, saberes, epistemologías e incluso ontologías.

Ampliando la geografía: posibilidades de geografías otras

*¡Cuánto camino hemos recorrido desde
el día en que los revolucionarios de la
vispera fueron los conservadores
del día siguiente!*
Elisée Reclus 1978 [1887]

Como se mencionó, en este artículo se presenta una serie de reflexiones resultado del trabajo realizado en conjunto con chatinos habitantes de San Juan Lachao, que ha

permitido replantear algunas conceptualizaciones y, en particular, repensar el paisaje. Se considera esto como un paréntesis y no una *definición* de lo que debe ser una aproximación crítica al paisaje ni de sus posibilidades. Por el contrario, se buscan las contradicciones en nuestro quehacer geográfico y las formas de minimizarlas. Se debe remarcar que nos centramos en el paisaje como uno de los conceptos centrales de la disciplina geográfica que ha servido como herramienta para la descripción, visualización y proyección de la relación entre lo humano y lo no-humano. Si bien es un término multifacético, consideramos que muchas de sus acepciones mantienen esquemas coloniales, eurocéntricos y masculinos, como el dualismo naturaleza/cultura u occidental/indígena. Interesa pues ampliar el paisaje fuera de sus límites y desde su interior por medio de las fisuras que lo atraviesan, pues ello implica también una decisión política respecto a cuáles son los mundos que se quieren representar.

Así, hacemos un recuento de ciertos aspectos que consideramos, desde nuestra experiencia, son útiles para ampliar este abordaje. Estas reflexiones representan únicamente un acercamiento a las amplias posibilidades de la colaboración y la perspectiva decolonial. Más que definir si ello hace más o menos crítico un estudio, consideramos que lo aquí presentado son aspectos que evidenciaron las contradicciones inherentes a nuestro quehacer geográfico. En última instancia, lo que se busca es transgredir los límites y problematizar jerarquías en la generación de conocimiento.

Existe también una cuestión primordial en las reflexiones que se plantean aquí y por la cual nos gustaría iniciar. La región en la que se contextualiza este análisis, América Latina, cuenta con una amplia diversidad de culturas no latinas, es decir, parte de la amplia gama de posibilidades geográficas está representada por pueblos indígenas que no tienen como lengua ni el español ni el portugués. Consideramos que, en este sentido, dominación e inequidad se manifiestan también en la invisibilidad y omisión de estas "otras" experiencias espacio-temporales. Frente a estos retos, diferentes voces han propuesto abordajes que sean sensibles a la violencia, tanto epistémica como ontológica, ejercida mediante la disciplina geográfica. Lo objetivo, imparcial, trascendental y esencialista ha sido deconstruido en tanto forma de dominación y subyugación de otros conocimientos, así como formas de reducción de la(s) realidad(es). Nos cuestionamos cuál es nuestro *punto de referencia* para discernir el lugar desde donde generamos conocimiento, los diferentes juicios que arbitran, evalúan o valoran una realidad y también cuál es el marco de referencia que nos guía en estos derroteros. La idea del punto de referencia es clave para poder ampliar la misma teoría/práctica geográfica fuera de la estrechez de los conocimientos "verdaderos" así como para "situar" el conocimiento como parte de un entramado social de subjetividades (Sundberg 2004). En la diversidad y el movimiento del pensamiento localizamos oportunidades para evitar limitaciones (censuras, conscientes o inconscientes) y ampliar el espectro de alternativas. Las geografías feministas han criticado y desestabilizado estas jerarquías y violencias epistémicas/ontológicas que las epistemologías

dominantes (léanse eurocéntrica, occidental, masculina, entre otras) ejercen sobre las demás (Sundberg 2003; 2004; 2006; 2014; Radcliffe 2017). En este ámbito, una de las tareas pendientes es caminar y hablar el mundo en tanto que *pluriversal*: “Un mundo en el que la multiplicidad de seres vivos y objetos son considerados como compañeros en la constitución de conocimientos y mundos” (Sundberg 2014, 42).

Frente a realidades tan complejas y cambiantes, el conocimiento estático resulta opresivo, por lo que se requiere ampliar las posibilidades y atravesar los límites. La crítica se sustenta y fortalece en el proceso dialógico;¹ sin el “otro” (esto es, al omitirlo o incorporarlo a la visión propia), desaparece la posibilidad de lo alternativo. Este último aspecto, el diálogo, es algo que se resalta a lo largo de este artículo como fundamento para ampliar nuestros acercamientos críticos. En la “tradición” geográfica, el conocimiento se sustenta en la reproducción de formas coloniales de conocer y en la reivindicación de universales que subordinan otras ontologías. El desafío es revelar los silencios, las omisiones, los límites, las contradicciones, así como los dualismos que mantienen vigentes formas de conocer coloniales y verticales. Siguiendo lo propuesto por Gandler (2013) sobre la modernidad, para nosotros estimar un sistema o modelo de concepción de mundo como único válido en la construcción del conocimiento no sería únicamente en detrimento de las realidades representadas, sino una limitación del pensamiento geográfico.

Es pertinente preguntarse si únicamente la ciencia occidental tiene como objetivo la inclusión de los demás saberes bajo su égida o es, como Echeverría (2010) postula, que toda forma de pensamiento tiende a la universalidad excluyente. El autor asevera que

la tendencia a convertirse en absoluta y, en última instancia, a someter bajo la suya propia a cualquier otra forma posible de humanidad es una tendencia general de toda estrategia de reproducción social. [...] Una ambición fundamental, de alguna manera “imperialista”, [...] de integrar no solo a todo sino también a todos dentro de su cosmos (Echeverría 2010, 201).

Suponiendo esta tendencia, nos cuestionamos con el autor “¿cómo resguardar la concreción de la forma propia sin defender al mismo tiempo la insostenible pretensión de universalidad excluyente que es constitutiva? O a la inversa, ¿cómo volver incluyente la universalidad de la forma propia sin diluirla en la abstracción?” (Echeverría 2010, 238). Consideramos que la forma que encontramos para evidenciar la inequidad prevaleciente es articular, en una manera dialógica y horizontal, la apertura de estos universales.

Sería poco prudente, y sobre todo volver a argumentos esencialistas, considerar que lo moderno/occidental/eurocéntrico es unívoco y estático. Y que en las “otras” geogra-

1 Remitimos a las ideas de Massé (2004, 10), quien habla sobre la teoría crítica de Adorno: “La teoría crítica se propone como una exposición sistemática de crítica a otros pensadores y tradiciones filosóficas ya dogmatizadas o tendientes a ello, y su base se fue fortaleciendo en todo un proceso dialógico”.

fías encontraremos las respuestas que buscamos en tanto que son no-modernas, como si su validez dependiera de su vínculo (negativo) con lo moderno (Bessire 2014). Así, retomando lo que Gandler (2013, 74) certeramente apunta, la reconstrucción occidental y moderna del norte, de la supuesta realidad mundial, no solamente excluye de la reflexión a territorios, realidades y aportaciones intelectuales que se sitúan geográficamente fuera de esta circunscripción o los disminuye a meros anexos de segunda importancia, sino que excluye también a la mayor parte de las realidades de este norte, las “otras” modernidades alternativas que han sido igualmente invisibilizadas. Además, como menciona Radcliffe (2017), los diversos encuentros entre variadas y contradictorias perspectivas del norte y sur globales han resultado en marcos críticos y originales.

Si bien se ha resaltado la preeminencia del pensamiento angloamericano en la geografía latinoamericana (Berg 2004; García-Ramón 2012; 2004; Ramírez 2004), también se debe resaltar la preponderancia del pensamiento marxista en las geografías críticas de esta región (Lopes de Souza 2010). En diferentes trabajos (Ramírez 2004; Ramírez et al. 2013; Moura et al. 2008; y Lopes de Souza 2010), se destaca la diversidad de temas examinados y perspectivas que engloban, aunque se resalta la desarticulación y aislamiento relativo en la que se encuentra la práctica geográfico-crítica en los diferentes países. En estos análisis histórico-geográficos del devenir de la geografía crítica, se evidencia la primacía y dominio del pensamiento marxista y la invisibilidad y omisión de aquellos que son parte de las “otras” modernidades como el anarquismo (Lopes de Souza 2010). Sobra decir que las otras realidades espacio-temporales de las mundovisiones indígenas o campesinas –estos otros pensamientos o mundovisiones– han quedado al margen en tanto que propuestas válidas en sí.

Este conflicto manifiesta el problema de las universalidades excluyentes (Echeverría 2010). Para abordarlo, consideramos necesario plantear como punto de partida *la verdad como negación*, siendo que las concepciones (por ejemplo, “naturaleza”, “medio”, “paisaje”, entre otras) delimitan realidades que se postulan como verdades en la intelección de las relaciones con lo no-humano. Incluso, siguiendo las reflexiones de Adorno (2005, 38), los conceptos son momentos de la realidad y la experiencia del mundo representa una mirada de la realidad en la que también el pensamiento es un momento. El objetivo de esto no es llegar al relativismo, sino trascender formas de dominación o proposiciones coercitivas que postulan modelos “adecuados”, “exactos”, “confiables” o “únicos” para comprender el paisaje. Lo negativo de la verdad lo retomamos de Gustav Landauer, quien en 1903 analizó la obra de Mauthner (*Contribuciones a la crítica del lenguaje*) y expuso: “Verdad es una palabra absolutamente negativa, la negación en sí, y por eso de hecho tema y meta de toda ciencia, cuyos resultados duraderos son siempre de naturaleza negativa” (Landauer 2015 [1903], 89). En ese sentido, Alonso González plantea, en el ámbito de la arqueología y su articulación con la teoría de la complejidad y la filosofía de Deleuze, que “el “conocimiento” no es algo que el investigador obtiene gracias a una supuesta distancia obje-

tivadora con lo investigado, una representación más o menos fiel de la realidad [...], sino una producción nueva de valores, verdades y creencias que se añaden al mundo y operan en él” (2012, 16).

Frente a las exclusividades es que apuntamos nuestra crítica, para que esta(s) geografía(s) crítica(s) no se conviertan a su vez en la(s) nueva(s) hegemonía(s), en las nuevas versiones verdaderas del disenter, iluminadas y definidas por una forma de pensar. Abogamos por geografías abiertas y fluidas, rebeldes en su faceta creativa y de elaboraciones teóricas sofisticadas. Buscamos la apertura del pensamiento a las posibilidades de nuevos análisis y otras formas de entender y concebir las relaciones entre lo humano y lo no-humano.

Así, nuestra idea del mundo y la concepción del paisaje son únicamente aproximaciones, son un modo de comprender, pero no implican más que eso. En este sentido, Landauer igualmente aseguraba que: “En lugar de una explicación del mundo única y absoluta, y de los torturantes y vanos intentos de apoderarnos de ella aparecen imágenes del mundo que en su diversidad pueden acudir una junto a otra complementariamente, imágenes que sabemos que no son el mundo “en sí”, *sino el mundo para nosotros*” (resaltado en el original) (Landauer 2015 [1903], 34). Podría plantearse, como asegura Echeverría (2010, 124), que “cada quien parece enclaustrado definitivamente en el cosmos que le abre su propio código”, pero es precisamente este reflexionar con el “otro” el que permite la emergencia de un momento particular. Frente a dicho “aislamiento”, la perspectiva relacional enfatizada por las epistemologías feministas abre la posibilidad del diálogo y al mismo tiempo enfatiza la parcialidad de este código. Una crisis de pertenencia al propio código, que nos articula con otras mundovisiones abiertas en otros códigos, otras perspectivas de mundo. Saberes y conocimiento que se generan en situaciones particulares en continuo vínculo con otras epistemologías; como momentos de crisis, como puntos de inflexión que nos permiten seguir transformándonos y ampliar nuestros límites.

Desde esta perspectiva, la(s) totalidad(es) han demostrado ser simplificaciones de la compleja realidad y formas de imponer códigos (silenciando otros) definidos por formas singulares de ver el mundo. Ello resulta evidente en las diferentes formas de tratar de englobar la explicación y el entendimiento de nuestra realidad a conocimientos y formas de representación que tienen una *mundovisión* particular. Consideramos pertinente aceptar la multiplicidad de mundos, la no-universalidad, y aproximarnos a la idea del *pluriverso* (Carrillo Trueba 2008). El espacio, el territorio, los paisajes son entonces únicamente formas de asir y aprehender desde un contexto singular, desde una cosmovisión. Se debe ampliar los límites de esta concepción para dialogar, no incorporar, otras formas de ver como igualmente válidas. Estas ideas parten de la propuesta de que todas las cosmovisiones son incompletas, que no son capaces de aprehender toda la realidad en su inconmensurable diversidad y complejidad (Santos 2010a; 2010b). Si se parte de esta humilde premisa, es posible ampliar

los propios límites, pues es necesario dialogar y reflexionar con otros desde sus visiones y sus mundos, y con este diálogo superar las ignorancias inherentes de cada una.

Esta lectura crítica no pretende, como se ha mencionado, un relativismo, sino traspasar las perspectivas totalizantes que buscan dominar y colonizar el entendimiento del mundo y la concepción del entorno. Nuevamente Landauer expone lo anterior de una manera concisa:

En nuestros intentos de palpar y comprender el mundo, finalmente nos hemos cansado y vuelto contentadizos, en lugar de incorporárnoslo lo hemos descorporeizado, y rogámosle ingresar a los vacíos apartamentos de nuestras asociaciones y conceptos universales (Landauer 2015 [1903], 34-35).

Siguiendo esta idea, es evidente que la producción de conocimiento geográfico debe procurar el diálogo con las “otras” formas de entender y vivir en el mundo, [y] reducir las barreras que la ciencia moderna ha creado entre el investigador y los “investigados” (Kitchin y Hubbard 1999). La participación, en boga en estos días, y la producción de formas más inclusivas de generar conocimiento requieren sobre esta base crítica (y de crisis) no solo una apertura, sino escuchar al otro. Un diálogo se inicia con la escucha y posibilita aprender de otras voces y experiencias, lo que abre alternativas para el quehacer geográfico. “Conocer –nos sugieren Alonso González (2012, 24) retomando a Deleuze y Guattari– pasa a ser sinónimo de construir o dialogar: construir realidad, construir subjetividad, y deja de ser una tarea del sujeto *que conoce, reflexiona, observa, comunica o representa*”.

41

Hacia otras geografías: descolonizar el paisaje

*Mas este mundo, la naturaleza, en su mutismo
e infabilidad es incommensurablemente rico
frente a nuestra así llamada cosmovisión,
frente a lo que, como intelección o lenguaje,
parloteamos de la naturaleza.*
Landauer 2015 [1903], 29

Geografías chatinas

En esta segunda sección se hará un sucinto examen del trabajo realizado en San Juan Lachao (Barrera de la Torre 2017) con la intención de mostrar algunos aspectos del pensamiento chatino (geográfico, como experiencia con lo terrestre) compartido por los miembros de las comunidades. Ello debido a que el objetivo de este artículo no es

presentar los detalles de esta “geografía” chatina, sino reflexionar *con* ella en términos de un acercamiento crítico al paisaje y a la geografía en América Latina. Una de las cuestiones que definió la trayectoria de este trabajo fue una contradicción básica, obvia se podría decir ahora, que continuamente se escapa de las manos, esto es, implementar formas de análisis y explicación que ignoran y desconocen por completo las formas propias de concepción y conocimiento de los habitantes locales. Explicar, delimitar, planificar u ordenar los paisajes del “otro” en los términos y lenguajes propios es subyugar esas “otras” geografías a nuestro exiguo entendimiento, a nuestro mundo. Estas contradicciones se encuentran en todo momento presentes en el trabajo de investigación, en el diálogo que no escapa a inequidades. Así, no se exige nuestro acercamiento de ello, pero se procura que reconocer dichos problemas ayude a generar nuevos cuestionamientos y permita repensar nuestro actuar.

El lenguaje fue uno de los elementos sustanciales para acceder a estas otras realidades geográficas; por medio de las palabras es que logramos acercarnos a los paisajes desde lo chatino. Nuestro método parte de las aportaciones desde una perspectiva interdisciplinaria al paisaje, especialmente considerando la manera en que una lengua usa términos genéricos o nombres propios para conceptualizar e interiorizar las diferentes partes de un paisaje. Así se analizó qué entidades tienen términos lexicalizados y cuáles no (Mark et al. 2011). Se partió de las aportaciones de la etnofisiografía, cuya idea central es “la investigación de categorías de las entidades del paisaje [...] en donde se incluye el estudio de los sistemas de conocimiento, de creencias y de costumbres de los pueblos en relación a las formas del relieve y el paisaje” (Mark et al. 2011, 7). Misma que tiene la premisa de que “pueblos de diferentes grupos lingüísticos o culturas tienen diferentes formas de conceptualizar el paisaje, como se evidencia por las diferentes terminologías y formas de hablar sobre y nombrar las características de un paisaje” (Mark et al. 2011, 9). Claramente, aunque este trabajo buscó priorizar la visión chatina, ello no escapa de las deformaciones que la traducción y la interpretación del autor generan. Hubo consciencia de ello y, más que perseguir esencias, se consideró que el trabajo genera nuevas lecturas, pero sobre todo nuevos horizontes a explorar. Cabe señalar que no nos referimos a una traducción en el sentido de valorizar lo chatino en relación con la ciencia occidental sino como una aproximación para el diálogo.

Como el pensador zapoteco Jaime Martínez Luna certeramente apunta: “Nuestras lenguas originarias, dibujan y explican el mundo real que percibimos, la lengua invasora, lo niega, y expresa solo lo que sus constructores entienden de este mundo, a través de sus creencias, sus intereses, sus valores, etc.” (Martínez Luna 2013, 1). Conceptos como naturaleza demuestran este dominio en el plano no solo conceptual, sino que se concretizan en la práctica y transformación de los paisajes.

Este análisis se amplió para examinar, no las formas de uso o manejo de los elementos del paisaje, sino lo anterior a ello en su comprensión. Nos centramos enton-

ces en elementos de cosmovisión y concepción del mundo, la sacralidad y los “dueños” del paisaje, la toponimia, la orientación incorporando además los componentes de los paisajes (que incluyen desde las montañas y los ríos a los ciclos climáticos y la vegetación) que se denominan en chatino *Lo-a yu-c*. En todos estos aspectos se encuentran interrelaciones y demuestran la profundidad del *ser* en y del paisaje y la convergencia de lo espacio-temporal (Barrera de la Torre 2017).

Por ejemplo, en el análisis de los topónimos se recabaron 28 nombres propios de elementos del paisaje, sin incluir las comunidades. Aquellos elementos se convierten en referencias espacio-temporales en el continuo del paisaje adquiriendo en ciertos casos “virtudes” especiales enlazadas con aspectos narrativos, genealógicos y cosmogónicos, que a su vez incorporan un sentido ético del ser en el mundo y la vida (Barrera de la Torre 2017).

En la perspectiva chatina no existe la naturaleza, sino que el mundo y toda la vida se engloban en la *Cha-a lyu-i* que inextricablemente incorpora la vida humana, su devenir no puede ser concebido como externo sino definido en reciprocidad. Lo que además tiene connotaciones sobre el uso de la tierra y sobre la *comunalidad* de la misma, pues “no hay un individuo que sea dueño de la tierra”. *Cha-a lyu-i* por ser al mismo tiempo sagrada no puede poseerse. Así, por medio de cartografía y recorridos con miembros de las comunidades en campo se evidenció la importancia de los lugares sagrados y los elementos del paisaje en lo chatino. Ahí se encuentran los antepasados, pero también se encuentra el trabajo de generaciones de chatinos que por siglos han generado paisajes, definidos en su origen por la emergencia no premeditada sino integrado como parte de su misma reproducción (Barrera de la Torre 2017).

En esta idea de mundo es importante mencionar lo propuesto por Tomás Lorenzo Cruz –pensador chatino asesinado en 1989 por su lucha por la autodeterminación chatina–, quien mediante sus escritos presenta una visión crítica de su cultura. Cruz retrata la posición marginal del pensamiento chatino e incluso su obliteración:

La escuela es el principal lugar donde se enseña que nuestras verdades son falsas, y nuestros conocimientos son ridículos ante la “Ciencia”, y los niños que aprenden esto, abandonan y menosprecian nuestros rituales, comportamientos y sabiduría, que ahora conciben como irracionales, supersticiosos, absurdos, falsos. La verdad es ahora la verdad occidental, ya no la verdad Chatina aunque esta verdad nuestra nos haya permitido vivir durante siglos (Cruz Lorenzo 1989, 23-24).

Desde nuestra perspectiva, este sería uno de los compromisos para ampliar las aproximaciones críticas, reconocer las otras espacio-temporalidades así como las jerarquías que las intersectan en su construcción (clase, raza, género, entre otras). La ciencia (geográfica) continúa siendo parte de la máquina que perpetúa la desigualdad, mas *en sí misma* no es adversa, sino que es capturada por órdenes sociales dominantes.

Como menciona Martínez Luna (2013, 4), “la ciencia, ordenador del pensamiento hegemónico que nos ha tocado vivir, nos ofrece sus virtudes para que comunalmente le usemos, y le dotamos nuestra espiritualidad, para dar respuesta y satisfacción a nuestras necesidades reales”.

Paisajes como espacios de diálogo

En chatino, como en muchas otras lenguas, no existe la “naturaleza” y tampoco existe un concepto similar al de “paisaje”. Nuestra intención no fue integrar los conocimientos chatinos a nuestra perspectiva de paisaje: nos aproximamos a esa(s) geografía(s) chatina(s) como válida(s) y problemática(s) en sí misma(s). En esta “interpretación” y diálogo es que se plantean reflexiones sobre nuestra forma de comprender un análisis crítico del paisaje como conceptualización.

Siendo el paisaje un concepto multifacético y significativo en la geografía, nos centramos en aquello que, siguiendo a Adorno (2005), escapa al mismo concepto. No nos enfocamos en lo que se podría descubrir por medio de nuestro poco o muy desarrollado concepto del paisaje, sino aquello que, silenciosamente, escondía. Así, Adorno (2005, 19) sugiere que “lo urgente para el concepto es aquello a lo que no llega, lo que su mecanismo de abstracción excluye, lo que no es ya un ejemplar de concepto”.

En este orden de ideas encontramos que el paisaje manifiesta una forma de ver y entender producto de un proyecto civilizatorio (Occidente) y que se encuentra relacionado con la existencia de clases dominantes y con un modelo de producción particular. En pocas palabras, *un* paisaje que se impone a otras formas de ver el mundo, y que incluso se ha planteado, insistiendo en marcos dualistas, como una forma de discernir entre aquellos que piensan “paisaje” y aquellos que piensan “mundo” (Berque 2009 y Cosgrove 1984). Por ello, consideramos necesario repensar el paisaje, descentrarlo, descolonizarlo. Ello no es nuevo y desde la misma modernidad se han generado otras miradas del paisaje (por ejemplo, los trabajos de Elisée Reclus (en Ferretti 2009) o Eric Dardel (2013 [1952])), por lo que no es *una* modernidad en sí lo que se critica sino su actualización en el marco del capitalismo, coloniaje y la desigualdad. Igualmente debe resaltarse que en esta propuesta no se pretende esencializar ni idealizar las visiones chatinas o de otros pueblos como mejores por sí mismas ni se considera la visión chatina como algo ajeno a lo moderno. No consideramos tampoco que, en la marginalidad, en su condición de oprimida, la cultura chatina o cualquier otra adquiera un aura de superioridad, un sentido de lo correcto, más adecuado que otra que no se encuentra en esa condición.

Reflexionar por medio del lenguaje chatino permitió ampliar nuestra perspectiva del paisaje, pero sobre todo nos acercó a “otras” formas de concebir y conceptualizar-

lo. En este sentido, surgió la necesidad de considerar no solo un cambio epistémico sino que, en esta "crisis radical", nos volvimos hacia el nivel ontológico. Incorporamos lo ontológico, como estudio de los conceptos, donde se vincula la lengua como primer momento en la concepción del paisaje y como uno de los fundamentos para comprender cómo se conoce y usa éste. En este nivel de análisis, lo ontológico responde a la cuestión "¿qué es lo que *es* o *existe*?" y "representa el conjunto de entidades que una persona afirma que forman la realidad" (Alonso González 2012, 15). La semántica, como interpretación (crítica), es parte de una ontología en tanto que conceptos y significados son necesarios para explicarla; sin la semántica se logra más bien una taxonomía. Las ontologías implican así un análisis de las diferencias de conceptualización y por tanto el conocimiento que se tiene de la realidad (Kavouras y Kokla 2008, 10).

Por otra parte, se examinó lo ontológico como la definición del ser en su relación o encuentro con lo terrestre, concebido este último como el fundamento de la misma existencia del ser y la comunidad. En este sentido, consideramos el trabajo del geógrafo francés Eric Dardel para quien toda geografía entraña una ontología (Besse 2013, 21), ya que la geografía es primeramente la experiencia con el elemento terrestre. De manera que el paisaje representa la *geograficidad* del ser humano: "La Tierra como lugar base y medio de su realización" (Dardel 2013 [1952], 87). Y continúa asegurando que "la Tierra, en tanto que base, representa el advenimiento mismo del sujeto, cimiento de cualquier consciencia que se despierta; anterior a cualquier objetivación, se mezcla a toda toma de conciencia, de donde surge el hombre [sic.] del ser, sobre el que erige su casa, el motivo de su esfuerzo, a lo que adapta su preocupación por construir y elegir" (Dardel 2013 [1952], 30). Es en estos dos momentos de lo ontológico mediante los cuales nos hemos aproximado a la geografía chatina.

En este marco visualizamos un posible aporte a la crítica del paisaje, en la trascendencia de sus límites y en su apertura hacia aquello que se encuentra fuera de su conceptualización. En el diálogo con otras mundovisiones se encuentra la posibilidad de seguir avanzando y transgredir sus límites. Se parte entonces de que en la diversidad de visiones, lenguas y actitudes frente a lo terrestre reside la oportunidad de ampliar los conocimientos y sabidurías frente a los problemas actuales. De esta forma, siguiendo los trabajos de Wilcock et al. (2013) y Wilcock y Brierley (2012), el paisaje debe convertirse en una plataforma de encuentro/divergencia entre propuestas epistémicas (de saberes ambientales) y ontológicas (de la experiencia del ser frente a lo terrestre). Para ello, el paisaje como encuentro debe considerar "una humanidad al mismo tiempo unitaria e incondicionalmente plural" (Echeverría 1995, 62). Este paisaje como plataforma y encuentro debe expresarse como la concreción en el espacio-tiempo de las diversas formas de actuar, pensar (hablar y nombrar sus elementos) y de relacionarse con lo terrestre sin subsumir una mirada a los intereses de otra (Barrera 2017).

Esta “escucha para el otro”² está enmarcada en un cambio en el punto de referencia, en descolonizar nuestro pensamiento. De esta manera, descolonizar es superar las formas dominantes implantadas por proyectos modernos y no modernos que subsumen otras formas de conocimiento, considerándose superiores y con la capacidad de reconocer la validez de estos. Como se ha afirmado numerosas veces, la ciencia, en lugar de ser un fenómeno neutral que existe fuera de todo accionar político o como auxiliar en la toma de “buenas decisiones”, es un proyecto ideológico de Occidente basado en la dominación de la naturaleza, fundamentado en la expansión de Europa (y en general el norte geopolítico) y la reproducción de las desigualdades (Sletto 2005, 81). Frente a ello, Gallego (2011, 72) considera que “pensar científicamente no es ni corresponder lo visto con lo dicho, ni ordenar y sistematizar lo concebido sino problematizar, esto es, vincular un conjunto de singularidades a través de sus diferencias”. Siguiendo el acercamiento planteado, debemos evitar que la ciencia prevalezca como “causa *sui*”, que se “acepte como algo dado” (Adorno 2005, 78) y desde ahí sancione los otros saberes y las otras formas de conocer el mundo y concebirlo.

Finalmente consideramos que este acercamiento a la forma de concebir lo terrestre es una ventana hacia esa(s) “otra(s)” geografía(s), *geografías chatinas*, entendiéndolas más bien como experiencias, como un conjunto de conocimientos prácticos y éticos que se generan mediante la relación del pueblo chatino con el elemento terrestre que supone el sustento de toda existencia y establece sus límites. Así, nombrar el entorno ya sea con topónimos o términos generales es una forma de reconocer la experiencia geográfica de una cultura, en este caso la del pueblo chatino de San Juan Lachao.

Conclusiones

Mediante lo aquí propuesto, de esta “intuición”, nuestro acercamiento busca continuar la problematización de la producción de conocimiento geográfico por medio de las otras lecturas, visiones y alternativas que no se encuentran dentro de los cánones de las epistemologías científicas y menos dentro de nuestra ontología.

Nuestras reflexiones apuntan hacia la necesidad de tener un constante cuidado en relación con las formas en que producimos conocimiento geográfico, en que representamos a los “otros”, sus prácticas o discursos, y a las “otras” geografías. No postulamos una respuesta ni un caso generalizable. Pero consideramos que existen dos puntos de partida que permiten ampliar los límites disciplinarios: desestabilizar nuestro punto de referencia, esto es, una aproximación decolonial, parcial y relacional, y un compromiso por escuchar a los otros. El paisaje como *una* forma de ver el mundo, de

2 Esta idea se tomó de los discursos del subcomandante Marcos y otros miembros del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) quienes, desde el inicio del movimiento, enfatizaron entre otras cosas la necesidad de escuchar y ser escuchados en la búsqueda de sociedades más justas. En particular nos referimos a Subcomandante Marcos y Las Cojolites (2008).

imponer ideologías sobre cómo es y debería ser nuestra relación con el entorno, insiste en ejercer la violencia del que mira desde arriba y mide el mundo bajo sus propios términos. Hemos reflexionado aquí sobre la necesidad de renovar sus significados, de identificar sus limitantes y advertir las contradicciones presentes en todo momento. De desestabilizarlo y convertirlo en una (entre muchas) de las alternativas para el diálogo sobre lo que significa ser en nuestra relación con lo no-humano. Desde esta aproximación crítica, el paisaje es también cambio: deviene, se despliega, se actualiza y territorializa en cada encuentro, renovando así los vínculos con lo terrestre.

Como muchas otras culturas, la chatina sufre los embates de la desposesión y el coloniaje. Pérdida de la lengua, de las historias y los territorios son algunas de las preocupaciones de los habitantes de San Juan Lachao y a las que se acercó este trabajo. Tomás Cruz resalta en relación con la permanencia de lo chatino y de su propia desarticulación:

Quando los agentes del desprecio cultural somos los mismos Chatinos, poco pueden resistir nuestras costumbres y tradiciones [...] Tenemos que encontrar la forma de enfrentar las cosas y eso debe ser producto de una reflexión colectiva que nos lleve a organizarnos para reconstruirnos como cultura. Tenemos que hacer análisis muy profundo y pronto (Cruz Lorenzo 1989, 29 y 33).

47

Consideramos que la geografía puede aportar a esta reflexión colectiva desde una aproximación como la que hemos mencionado, donde antes que nada la escucha sea grande.

Partimos entonces de un primer paso que consideramos fundamental: una aproximación como la propuesta es tal, es completa y cabal, si su "escucha para el otro es grande". Podría sonar vacío, pero desde nuestra perspectiva y lo que hemos manifestado en este artículo es que la complejidad del mundo en que vivimos no puede ser entendido por medio de una sola mundovisión. Esta premisa de la ignorancia de las diferentes cosmogonías que las hace incompletas debe llevarnos hacia el diálogo. Los elementos que hemos planteado, lo negativo de la verdad, la pluriversalidad, la preponderancia de lo ontológico y la necesidad de descolonizar nuestro pensamiento y trascender totalidades son posibilidades para continuar el esfuerzo por liberar las geografías de su herencia colonial y la violencia que ejerce su práctica. Lecturas en las que el mundo responde a un solo modelo, a una teoría, que no escuchan las otras perspectivas son lecturas en las que la crítica está muerta y son espacios donde solo se reproducen esquemas.

Lo que queda pendiente es ampliar las posibilidades en las propuestas de uso y manejo de paisajes integrando las diferentes perspectivas desde una mirada horizontal donde ninguna visión sea idealizada. Ni las verdades chatinas son más válidas que las verdades científicas ni viceversa. Todas son incompletas y en el diálogo entre éstas es que se pueden generar nuevas posibilidades para reducir las contradicciones y las desigualdades.

Bibliografía

- Adorno, Theodor. 2005. *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad*. España: Akal.
- Alarcón-Cháires, Pablo. 2013. *Etnoecología de los indígenas P'urhépecha. Una guía para el análisis de la apropiación de la naturaleza*. Morelia: COECYT / UNAM.
- Alonso González, Pablo. 2012. "Flanqueando el procesualismo y porprocesualismo. Arqueología, teoría de la complejidad y la filosofía de Gilles Deleuze". *Complutum* 23 (2): 13-32.
- Barrera-Bassols, Narciso, Federico Fernández y Pedro Urquijo Torres. 2008. "Geografías y saberes locales sobre paisaje: un giro disciplinario desde la alteridad". Trabajo presentado en el *Coloquio internacional Los giros de la geografía humana: desafíos y horizontes*. México: Universidad Autónoma Metropolitana, Plantel Iztapalapa (UAM-I), 26-28 de noviembre.
- Barrera de la Torre, Gerónimo. 2017. *Ontología del paisaje chatino: hacia "otras" geografías. La(s) geografía(s) chatina(s) de la región de San Juan Lachao, Oaxaca*. México: Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora.
- Berg, Lawrence D. 2004. "Scaling Knowledge: Towards a Critical Geography of Critical Geographies". *Geoforum* 35: 553-558.
- Berque, Agustín. 2009. *El pensamiento paisajero*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Besse, Jean-Marc. 2013. "Geografía y existencia según la obra de Eric Dardel". En *El hombre y la Tierra. Naturaleza de la realidad geográfica*, E. Dardel, 17-52. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Bessire, Lucas. 2014. *Behold the Black Caiman: A Chronicle of Life among the Ayoreo*. Estados Unidos: University of Chicago Press.
- Carrillo Trueba, César. 2008. *Pluriverso. Un ensayo sobre el conocimiento indígena contemporáneo*. Quito: Abya-Yala.
- Cosgrove, Denis. 1984. "Prospect, Perspective and the Evolution of the Landscape Idea". *Transactions of the Institute of British Geographers* 1 (1): 45-62.
- Cruz Lorenzo, Tomás. 1989. "Evitemos que nuestro futuro se nos escape de las manos". *Medio Milenio* 5: 23-34.
- _____. 1988. "Cuando la mariguana nos trajo oro, luz y terror (provisional)". *Medio Milenio* 4: 29-42.
- Dardel, Eric. 2013 [1952]. *El hombre y la Tierra. Naturaleza de la realidad geográfica*. España: Biblioteca Nueva.
- Echeverría, Bolívar. 2010. *Definición de la cultura*. México: Itaca / Fondo de Cultura Económica (FCE).
- _____. 1995. *Las ilusiones de la modernidad*. Quito: Tramasocial Editorial.
- Ferretti, Federico. 2009. "La vérité du regard: l'idée de paysage chez Élisée Reclus". *Projet de Paysage*. Acceso el 3 de mayo de 2014.
http://www.projetsdepaysage.fr/fr/la_verite_du_regard_l_idee_de_paysage_chez_elisee_reclus_

- Gallego, Fernando Martín. 2011. "Deleuze y la filosofía de la ciencia". *Revista Filosofía UIS* 9 (1): 1-19.
- Gandler, Stephan. 2013. *El discreto encanto de la modernidad. Ideologías contemporáneas y su crítica*. México: Universidad Autónoma de Querétaro / Siglo XXI.
- García-Ramón, Maria-Dolors. 2012. "Las diferencias que crea el lugar. Una mirada crítica a la hegemonía angloamericana en geografía". *Documents d'Anàlisi Geogràfica* 58 (2): 307-319.
- _____. 2004. "The Spaces of Critical Geography: An Introduction". *Geoforum* 35: 523-524.
- Howitt, Richard y Sandra Suchet-Pearson. 2006. "Rethinking the Building Block: Ontological Pluralism and the Idea of "Management". *Geografiska Annaler-Serie B, Human Geography* 88 (3): 323-335.
- Kavouras, Marinos y Margarita Kokla. 2008. *Theories of Geographic Concepts. Ontological Approaches to Semantic Integration*. USA: CRC Press.
- Kitchin, Rob M. y Phil J. Hubbard. 1999. "Research, Action and "Critical" Geographies". *Area* 31: 195-198.
- Landauer, Gustav. 2015 [1903]. *Escepticismo y mística. Aproximaciones a la crítica del lenguaje de Mauthner*. México: Herder.
- Lopes de Souza, Marcelo. 2010. "Uma geografia marginal e sua atualidade: a linhagem libertário". *Primeiro Colóquio Território Autônomo*. Acceso el 20 de agosto de 2016. <https://territorioautonomo.files.wordpress.com/2010/10/uma-geografia-marginal-e-sua-atualidade2.pdf>
- Mark, David M, Andrew G. Turk, Niclas Burenhult y David Stea, eds. 2011. *Landscape in Language. Transdisciplinary Perspectives*. Netherlands: John Benjamins.
- Martínez Luna, Jaime. 2013. "Comunalizar la vida toda". Acceso el 13 de marzo de 2018. http://media.espora.org/mgoblin_media/media_entries/1242/comunalicemos_la_vida_toda.pdf
- Massé Narváez, Carlos. 2004. "Adorno. Teoría crítica y dialéctica negativa". *Documentos de investigación, El Colegio Mexiquense A. C.* Acceso el 15 de agosto de 2016. <https://lideresdeizquierdaprd.files.wordpress.com/2016/06/20-adorno-dialectica-negativa-carlos-masse.pdf>
- Mollet, Sharlene. 2010. "Está listo (Are you Ready)? Gender, Race and Land Registration in the Río Plátano Biosphere Reserve". *Gender, Place and Culture* 17 (3): 357-375.
- Moura, Rosa, Deuseles de Oliveira, Helena Dos Santos Lisboa, Lenadro Martins Fontoura y Juliano Geraldi. 2008. "Geografia crítica: legado histórico ou abordagem recorrente?" *Biblio 3W* 13 (786). Acceso el 5 de agosto de 2016. <http://www.ub.edu/geocrit/b3w-786.htm>
- Radcliffe, Sarah. 2017. "Decolonising Geographical Knowledges". *Transactions of the Institute of British Geographers* 42 (3): 329-333.

- Ramírez, Blanca. 2004. "The Non-spaces of Critical Geography in Mexico". *Geoforum* 35: 545-548.
- Ramírez, Blanca, Gustavo Montañez y Perla Zuman. 2013. "Geografías críticas latinoamericanas". En *El espacio en las ciencias sociales. Geografía, interdisciplinariedad y compromiso* 1, editado por M. Chávez Torres y M. Checa Artasu, 103-127. México: El Colegio de Michoacán / Fideicomiso Felipe Teixidor / Montserrat Alfau de Teixidor.
- Reclus, Elisée. 1978 [1887]. *Evolución y revolución*. España: Ediciones Jucar.
- Rose, Gillian. 1993. *Feminism and Geography*. Estados Unidos: Polity Press.
- Santos, Boaventura de Sousa. 2010a. *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Uruguay: Trilce / Extensión Universitaria / Universidad de la República.
- _____. 2010b. *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del sur*. Perú: Instituto Internacional de Derecho y Sociedad, Programa Democracia y Transformación Global.
- Sletto, Bjorn. 2005. "A Swamp and its Subjects: Conservation Politics, Surveillance and Resistance in Trinidad, the West Indies". *Geoforum* 36: 77-93.
- Subcomandante Marcos y Las Cojolites. 2008. "Los sueños buenos y malos" [grabado por Los Cojolites] en *No tiene fin* [CD]. México: Round Whirled Records. Acceso el 16 de febrero de 2018.
<https://soundcloud.com/gblas/los-cojolites-los-sue-os?in=jorge-herrera-carrasco/sets/rebeldia>
- Sundberg, Juanita. 2014. "Decolonizing Posthumanist Geographies". *Cultural Geographies* 21 (1): 33-47.
- _____. 2006. "Conservation Encounters: Transculturation in the "Contact Zones" of Empire". *Cultural Geographies* 13 (2): 239-265.
- _____. 2004. "Identities in the Making: Conservation, Gender and Race in the Maya Biosphere Reserve, Guatemala". *Gender, Place & Culture* 11 (1): 43-66.
- _____. 2003. "Masculinist Epistemologies and the Politics of Fieldwork in Latin Americanist Geography". *The Professional Geographer* 55 (2): 180-190.
- Toledo, Víctor M. y Narciso Barrera-Bassols. 2008. *La memoria biocultural. La importancia ecológica de las sabidurías tradicionales*. España: Icaria Editores.
- Van der Hammen, María Clara. 1992. *El manejo del mundo. Naturaleza y sociedad entre los Yukuna de la Amazonía colombiana*. Colombia: Tropenbos.
- Wilcock, Deidre y Gary Brierley. 2012. "Ethnogeomorphology" as an Ethical Frame of Environmental Decision-making and its Implications for Water Management / Natural Resource Management". Acceso el 4 de agosto de 2016.
<http://tappingtheturn.org/wp-content/uploads/2012/05/Ethnogeomorphology-as-an-Ethical-Framework.pdf>
- Wilcock, Deidre, Gary Brierley y Richard Howitt. 2013. "Ethnogeomorphology". *Progress in Physical Geography* 37 (5): 573-600.