

Filosofías sobre el espacio y el lugar Una lectura en fragmentos desde América Latina¹

Francisco Astudillo Pizarro², Julieta Barada³ y Carlos Salamanca Villamizar⁴

Este libro es una obra colectiva publicada originalmente en francés en el año 2012 que escogimos desde el Programa Espacios, Políticas, Sociedades a través de un procedimiento participativo interno, en el que se puso en relevancia el aporte sustancial que podía significar para estudiantes e investigadores de diferentes disciplinas. Ya desde el comienzo, avizoramos el desafío que representaría posicionarnos frente a una obra de filosofía para quienes teníamos la tarea de intentar dialogar con la obra en un texto introductorio y veníamos de disciplinas como la arquitectura, la sociología y la antropología. Ese desafío inicial era en realidad mayor; se trataba de posicionarnos frente a una obra centrada en el “pensamiento occidental” desde un programa de investigación que cuenta entre sus propósitos el contribuir a la construcción de un pensamiento sobre el espacio en y desde América Latina.

Hemos decidido traducir, introducir y publicar este libro por constituir un aporte al campo de los estudios sobre el espacio social a través de las conversaciones diversas y profundas que distintos autores proponen aquí con personalidades destacadas de la filosofía y que evidencia algunos de los vínculos entre espacio y el mundo de las ideas, un trabajo de síntesis fundamental a la hora de abordar los espacios y los lugares de nuestros presentes, así como al momento de abordar la arqueología de las nociones de espacio y lugar en la larga duración.

1. Este texto fue elaborado entre junio de 2019 y noviembre de 2020 y luego evaluado a solicitud nuestra por un integrante del Programa, el historiador Diego Roldán (CONICET-UNR). A esa revisión se sumó posteriormente una evaluación, externa al Programa, por parte de la filósofa Ana Penchaszadeh (CONICET-UBA). Sus comentarios contribuyeron a enriquecer sustancialmente versiones preliminares. Cualquier error u omisión es enteramente nuestra responsabilidad.

2. Sociólogo, Master en Antropología Social, Investigador asociado Programa Espacios, Políticas y Sociedades CEI-UNR, becario doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET-CURDIUR EAPyD UNR). E-mail: franciscoastudillo.59@gmail.com

3. Arquitecta (UBA), Magister en Antropología Social (IDES-IDAES/UNSAM), Doctora en Geografía (UBA). Investigadora Asistente Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET-Instituto Rodolfo Kusch, UNJu), Investigadora asociada al Programa Espacios, Políticas y Sociedades CEI-UNR. E-mail: ju.barada@gmail.com

4. Arquitecto, doctor en antropología (EHESS), investigador adjunto del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET-CURDIUR EAPyD UNR). Director del Programa Espacios, Políticas y Sociedades CEI-UNR. E-mail: salamanca.carlos@gmail.com.

La traducción y publicación de este libro constituye pues un gran desafío al confrontarnos desde América Latina con varias preguntas: ¿existe un “pensamiento occidental” frente al espacio y el lugar? ¿Sobre qué ideas y principios les han sido atribuidas determinadas características y no otras, tanto a ese pensamiento occidental como a otros sistemas de pensamiento de otras sociedades y poblaciones? ¿Cuáles son los regímenes de visibilidad de esos sistemas de pensamiento? ¿Cuáles son los elementos sobre los cuales, esa idea de pensamiento occidental se ha mantenido y reproducido a lo largo de varios siglos?

Hoy en día estamos frente a debates y políticas cuya candente actualidad a veces nos impide detenernos en los sistemas de pensamiento sobre los cuales se fundan, así como evidenciar que esos campos de disputa e incluso los marcos conceptuales que contienen esos debates, han sido construidos históricamente desde determinados lugares. Esa misma candente actualidad impide con frecuencia analizar el proceso por cual determinados sistemas de pensamiento se hacen hegemónicos mientras otros son marginalizados o ignorados.

Publicando este libro queremos ir más allá de la fácil impugnación acerca de la persistencia de ciertos principios eurocéntricos y etnocéntricos que siguen habitando nuestro presente. Nos proponemos, más bien, impulsar una discusión amplia y profunda desde el seno mismo de sus principales fundamentos en el mundo de las ideas. Creemos que contar con un material que permite la lectura atenta de estas conversaciones sobre las nociones de espacio y de lugar habilitará miradas renovadas sobre distintas definiciones acerca de distinto tipo de espacios y lugares, y las implicancias que se derivan de esas diferencias.

La pregunta por los vínculos entre el mundo de las ideas y las concepciones acerca del espacio es central hoy en día en un contexto en el que no solamente se han multiplicado los desacuerdos políticos, morales o éticos, sino en el que también han surgido sendos desacuerdos con respecto a los espacios y lugares que se desean o imaginan, a la naturaleza del mundo o los mundos habitados, al estatuto de los seres que lo componen y a sus naturalezas.

Como advierten los compiladores de esta obra, la pregunta por el espacio y el lugar es aún una cuestión abierta y en cierta forma, reciente; no es sino hasta el siglo XVII que la idea de espacio como tal adquiere en Europa su acepción científica y, a diferencia del tiempo, las ideas de espacio y lugar no solo fueron menos debatidas sino que la mayor parte de los filósofos que aquí se presentan estuvieron lejos de situarla en su centro.

Antes de invitar a la lectura de estas conversaciones, otra pregunta requiere ser formulada: ¿Cómo relacionarnos hoy, desde Latinoamérica, con un diálogo acer-

ca del espacio y el lugar y los principales representantes del llamado pensamiento occidental, frente a los cuales y frente a la cual Latinoamérica parece situarse en su periferia? A pesar de lo acotado de la geografía que lo vio emerger (Figura 1), es una evidencia que a lo largo de la historia ese conjunto de ideas que se reúnen se ha instituido en diferentes partes del mundo en pilar y fundamento de prácticas sociales, tradiciones culturales, imaginaciones, iconografías y formas variadas de gobierno, vigentes hasta la actualidad.



Figura 1.

Origen geográfico de los filósofos incluidos en este libro.

Como introducción a esta obra de filosofía que propone a “occidente” como protagonista, más que dar por dada tal entidad y reconocer sus fronteras, queremos proponer aquí una mirada amplia entre ese occidente y otras tradiciones de pensamiento. Así, lejos de reproducir la idea de tradiciones de pensamiento separadas, en estas líneas introductorias, queremos evidenciar los vínculos, las circulaciones y los cuestionamientos, no para argumentar un *continuum* sino para entender las estrechas maneras en que se relacionan el europeo y otros sistemas de pensamiento, a veces en articulación, a veces en tensión.

Fluidas y de diverso tipo, las relaciones entre la llamada filosofía de occidente y América tuvieron diversas dimensiones. En este texto nos proponemos retomar algunos diálogos filosóficos planteados en la obra y desarrollar reflexiones situadas en el marco de distintas líneas de pensamiento que se ensamblan en nues-

tro continente. Arbitrariamente seleccionadas y presentadas aquí sin pretensión de ser un cuerpo sistemático de ideas, estas líneas recogen, de manera fragmentaria, tres nodos en los que las reflexiones americanas y europeas en torno a las nociones de espacio y lugar evidencian sus múltiples y estrechas articulaciones.

Primero, la influencia que América tuvo en el pensamiento europeo; desde la conquista misma y en tanto figura polivalente de alteridad socio-espacial, América ha marcado profundamente y de diferentes formas la filosofía europea. Segundo, la enorme inspiración que las jóvenes repúblicas americanas hallaron en Europa, y la imagen que encontraron al mirarse en el espejo europeo: la del territorio latinoamericano como un campo en donde aplicar esas ideas y construir lo “nuevo” sobre la base del paradigma de la “Civilización”. Durante todo el siglo XIX, las más prominentes personalidades americanas se embarcaron una y otra vez, ávidos de filosofías, en viajes y lecturas europeas que después serían más o menos reinterpretadas a la luz de los desafíos locales. Esos vínculos no solo fueron estrechos sino fundantes; algo que explica al menos en parte por qué algunas de sus repercusiones permanecen hasta la actualidad. En tercer lugar queremos mostrar las ideas acerca del espacio y del lugar en América a través de una de sus características principales: el cambio y la transformación. A partir de la idea de naturaleza, nos concentraremos en las ideas que de manera dinámica se vienen reproduciendo en las últimas décadas. Como veremos, la constelación de ideas acerca de la naturaleza orbita alrededor de distintos nodos de pensamiento, pasando por los centros dominantes a algunas regiones que hasta hace poco constituían su periferia.

Espejo, pasado, laboratorio. América en el pensamiento europeo

Para filósofos como Hobbes, Montesquieu, Montaigne, Rousseau o Diderot, América tuvo una importancia fundamental, al constituirse como evidencia, tropo, metáfora, espejo y objeto fecundo de reflexión. América fue una herramienta “para pensar” el gobierno, la alteridad, la naturaleza, la historia, y la geografía. Desde las primeras noticias de América, a los ojos europeos el “Continente Nuevo” implicó una experiencia inédita de alteridad socio-espacial, un acontecimiento nodal sobre el que la filosofía regresaría una y otra vez (Todorov 1998[1982]: 14,15). Como se muestra en este volumen, el intento de un autor como Montesquieu por ampliar de manera considerable el ámbito de la investigación política se produciría aún tres siglos después de la Conquista. Y aún tres siglos después de ese acontecimiento, presentaría sendas resistencias. El ejemplo es ilustrativo en otro aspecto; la ampliación propuesta por el francés venía de la mano de una oposición entre Europa y los otros

continentes, en la que éstos últimos constituían el epicentro del despotismo político y de la inmóvil incivilidad en la historia; una inclusión excluyente.

Al igual que para Montesquieu, para otros representantes de la llamada filosofía occidental, América se fue actualizando como objeto de reflexión, incluso de maneras no tan visibles. Refiriéndose al pensamiento político de John Locke, por ejemplo, Barbara Arneil subraya que en la interpretación de su pensamiento filosófico “se han ignorado reiterativamente las implicaciones de la política británica colonial”: “Tradicionalmente la academia no ha hecho justicia a Locke ignorando las implicaciones de la política imperial británica contemporánea en la interpretación de su pensamiento político” (Arneil 1996: 16, traducción nuestra). El llamado “pensamiento Occidental” no sólo hizo de América su objeto de reflexión, sino también, se pensó a partir de ella, y ese pensamiento, además, estuvo enraizado en las dinámicas que se producían de uno y otro lado del Atlántico.

Es en el contexto de la Conquista de América y el establecimiento del primer sistema mundial en el siglo XVI que se consolidaron la idea misma de Occidente, cierta representación propia e incluso cierta autoconsciencia de la llamada civilización europea frente a la alteridad del Nuevo Mundo. Evidentemente estos surgimientos tienen varios antecedentes pero este acontecimiento nodal es de una importancia inédita. Este doble surgimiento, de índole relacional, permite cuestionar cierta forma de asimetría en la que se reconoce la importante relevancia de Europa en la constitución americana, mientras que en Europa, América aparece como menos visible o relevante. Por el contrario, en esta dinámica de mutua constitución, la misma denominación de “pensamiento occidental” se consolida en el contexto histórico del momento colonial, cuya narrativa eurocentrada minimizaría y en no pocos casos borraría con violencia las presencias de los nuevos confines periféricos del nuevo mundo, así como también las largas trayectorias de encuentros y desencuentros entre Europa y Oriente (Said 2003[1978], Goody 2010[2006]).

La historia es elocuente al mostrar las distintas velocidades de la conquista y colonización, sus variadas formas y su condición recurrente e inacabada. Una conquista y una colonización que tiene en la violencia un hecho fundante y constituyente, una violencia que es a la vez, física, cultural, epistémica y territorial. Mientras la violencia es una condición de posibilidad de la conquista y la colonización, en términos histórico-estructurales, el momento colonial hace parte de las condiciones de posibilidad de la conformación discursiva de la “occidentalidad” europea.

Varias son las influencias que pueden rastrearse de esta evidencia de América o presencia americana en el “pensamiento occidental”. En primer lugar, tenemos la idea del “Estado de naturaleza”, un concepto de moral y filosofía política, vincula-

do a la evidencia de América, al que contribuyeron varios de los autores que aquí se incluyen como Thomas Hobbes (*Leviatán*), John Locke (*Tratados sobre el gobierno civil*), Montesquieu (*El Espíritu de las Leyes*), y Jean-Jacques Rousseau (*Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*).

En el capítulo XXIV de su célebre *Leviatán*, en el que se refiere a las colonias (“Sobre la nutrición y procreación de una República”), Hobbes afirma “porque donde no hay República existe (como ha sido demostrado) una guerra perpetua de cada hombre contra su vecino” (Hobbes 1980[1651]: 332) lo cual evidencia que si bien, la idea de la “condición natural del hombre” no se derivó de la evidencia de América, al menos hizo parte de sus reflexiones. Carlo Guinzburg (2015) hizo referencia a los diálogos de Hobbes con el pastor anglicano Samuel Purchas, quien “describía, bajo la forma de un peregrinaje metafórico, los usos, las costumbres y sobre todo las religiones de los pueblos del mundo entero” (Guinzburg, 2015: 37) que incluían, de acuerdo a Guinzburg y a Malcolm (1981) los indios americanos. De acuerdo también con Guinzburg, Purchas y Hobbes se conocían mutuamente y hacían parte del directorio de la *Virginia Company*, una compañía comercial cuya actividad principal era la explotación de la región americana “Virginia” y que contaba entre sus principales accionistas, a Lord Cavendish, el protector de Hobbes (Guinzburg 2015: 38). También tenemos las ideas políticas de Hobbes, Locke y Rousseau acerca de la posibilidad de la vida común sobre la base de los acuerdos políticos. Una mirada contractualista del Estado y de la política que el joven continente latinoamericano llamaba a imaginar.

Otros relacionamientos menos directos pero no menos importantes se siguen haciendo en el marco del movimiento permanente de la historia de las ideas. Explícitamente, Marx y Engels subrayaron el rol central que tuvieron el llamado Descubrimiento de América y la circunvalación de África en la expansión universal del Capitalismo, y en la creación de un mundo a su imagen y semejanza (Tible 2013: 32). Igualmente explícita fue la ambivalencia de su lectura de esa expansión al combinar críticas a las violencias coloniales (como en el caso del Argelia), con la celebración como un “progreso” de la conquista de regiones como México de “un país ocupado hasta el presente exclusivamente por sí mismo” e “impedido de todo desarrollo”.

En la línea de las nuevas interpretaciones y en las formas innovadoras de vincular tradiciones distintas de pensamiento, más recientemente han sido propuestos nuevos diálogos entre el pensamiento de Marx y la “América Indígena”. Estos diálogos se construyen sobre perspectivas innovadoras como la relación que puede establecerse entre el concepto de “Abolición del Estado”, elaborado por Marx, y el de la “Sociedad contra el Estado” propuesto por Clastres (1974). El potencial teóri-

co de tal perspectiva, sugiere Tible, tiene que ver con cuestionar “la existencia y la perennidad del Estado” frecuentemente un punto de partida “no problematizado de las reflexiones sociales, permaneciendo así naturalizado” (Tible 2013: 16, traducción nuestra).

Marx y Engels escribieron numerosos textos que van más allá de Europa Occidental. De acuerdo a Tible, Eric Hobsbawm (1991[1964]) identificó dos grandes periodos, dos fases y dos sensibilidades distintas de esos autores al confrontarse con “la alteridad”. Por un lado, “una tensión entre el estudio de los estadios de desarrollo y su creciente crítica del colonialismo”. Del otro, “un Marx afectado por las construcciones sociales y las políticas *otras*, en los textos sobre la comuna Rusa y en sus lecturas de Morgan” (2013: 30, destacado nuestro).

Así, América aparece como una presencia constituyente en el “pensamiento occidental”, ya sea como evento fundante, ya sea a partir de la construcción de la política o bien de la posibilidad de imaginar otros futuros (más allá o por fuera del Estado). Podríamos referir otras contribuciones desde la filosofía, pero también desde otras disciplinas como la antropología que apoyándose en tradiciones de pensamiento distintas a occidente, reformularon de maneras creativas distintos paradigmas.

Pero el diálogo entre dicho pensamiento y América permanentemente ha sido en un doble sentido. Como afirma Entin (2012), los americanos republicanos encontraron gran inspiración en las obras de Rousseau y en particular en “El Contrato Social”. Pero también en “Los Discursos” que tuvieron por asiduos lectores a intelectuales americanos como Mariano Moreno (Argentina), Simón Bolívar (Nueva Granada) o Camilo Henríquez (Chile). Como veremos en el siguiente apartado, el pensamiento occidental marcó profundamente la filosofía americana y con particular fuerza el pensamiento modernizador de los proyectos nacionales.

Espacios de civilización y barbarie en el pensamiento modernizador de los proyectos nacionales del siglo XIX

Dada la amplitud y heterogeneidad del campo de los discursos modernizadores en el Continente hemos querido concentrarnos en un personaje paradigmático, el intelectual y político argentino Domingo Faustino Sarmiento⁵. Los rasgos intelectuales y las características políticas de las discusiones involucradas en su obra

5. Domingo Faustino Sarmiento (1811-1888) fue un importante y polifacético político, intelectual, educador, periodista y militar argentino. Llegaría a ser gobernador de la Provincia de San Juan entre 1862 y 1864, Presidente de la Nación Argentina entre 1868-1874, y Senador Nacional por San Juan 1874-1879. Referente político del bando “Unitario”, representa la síntesis del proyecto modernizador.

y en el desarrollo de su labor política resultan ilustrativos de una serie de dinámicas comunes a protagonistas de otros países de nuestro continente como Benjamín Vicuña Mackenna y Diego Barros Arana en Chile o el también argentino Juan Bautista Alberdi. Las ideas de estos intelectuales fueron relevantes y paradigmáticas en los procesos de construcción de los Estados-Nación latinoamericanos, al contribuir en la construcción de estructuras de pensamiento que en muchos sentidos se mantienen hasta la actualidad. En esta línea, abordaremos brevemente algunos tropos discursivos como barbarie, civilización, desierto y ciudad, y los examinamos a la luz de su historicidad en el marco de los procesos de expansión y consolidación de los proyectos nacionales.

En el contexto decimonónico americano, la literatura se constituyó como un campo intelectual privilegiado, en el que los autores intercalaban su producción literaria con su participación política, recuperando la tradición de varios filósofos como Diderot, Rousseau o Montesquieu. En esta corriente se destaca la obra *sarmientina* *Facundo: Barbarie o civilización* (1845) publicada en serie en folletines en el periódico chileno “El Progreso”, durante el segundo exilio del autor en Chile. Transitando posiciones intelectuales que van desde un liberalismo romántico, hasta un positivismo higienista, el pensamiento modernista de los intelectuales orgánicos de los procesos de formación, expansión y consolidación de los Estados nacionales, le dieron contenido teórico, metafórico y político a las accidentadas modernizaciones americanas.

En esas narrativas, el espacio y el lugar son elementos nodales de un modelo sociológico, territorial y narrativo. En el caso de Sarmiento, los conceptos de *barbarie-civilización* cumplen una función categorial en la formación de discursos y prácticas políticas, y en las dinámicas ideológicas y de territorialización decimonónica en Argentina. En el *Facundo*, el autor expresa una serie de metáforas políticas que dan forma a uno de los grandes clivajes del pensamiento social y político, paradigmático además de una amplia serie de procesos de formación de estados nacionales en el continente.

Topografías imaginadas del Facundo

El *Facundo*, inspirado en el célebre caudillo federal Facundo Quiroga, el llamado “tigre de los llanos”, salvaje y apasionado representa cual sinécdoque el orden federal y lo que Sarmiento consideraba la barbarie: la Argentina profunda del interior, la herencia hispana y la condición gaucha, todos, factores de atraso y obstáculos para el progreso moderno.

Facundo opera como un antihéroe, y en este gesto presenta un posicionamiento dialéctico. Ya desde la elección del protagonista, un antagonista del narrador, se expresa la negatividad dialéctica de su opuesto como punto de partida. En la obra, plena de metáforas y de símbolos, se encuentra también una contradicción fundante entre los proyectos modernizadores y la resistencia de las tradiciones propias. La crítica que el autor desliza a *Facundo* apunta en realidad a su enemigo Juan Manuel de Rosas; por ello los colores, los personajes y sus espacios guardan una importante densidad simbólica que representa la multiplicidad del proyecto político federal.

Facundo Quiroga en tanto personaje y protagonista, concentra atributos representativos de los imaginarios del interior; en su personaje se concentran representaciones del federalismo como proyecto, el color rojo, la hispanidad como origen y la pasión. Un amplio repertorio de elementos que pueden pensarse como opuestos a la razón de la ciencia positivista, a la modernidad europeizante y al control político centralizado anhelado por el bando unitario. Su personaje es un anti-héroe, audaz, seductor, fuerte y con sólido liderazgo.

El *Facundo*, hace parte de un momento clave del liberalismo romántico en el que el proyecto modernista, eurocéntrico e ilustrado, coexiste conflictivamente con una valoración velada de su antagonista y lo que este representaba, una clara expresión de lo que el filósofo argentino Rodolfo Kusch (1953) denominó la seducción de la barbarie.

El filósofo también argentino Arturo Roig (2011) ha afirmado que mientras en la obra de pensadores contemporáneos como Juan Bautista Alberdi, civilización y barbarie se presentan separados y en distintos momentos de su producción literaria, en Sarmiento se presentan coexistiendo conflictivamente. En esta misma línea, Martínez Estrada (2017) sugirió que en Sarmiento “barbarie y civilización eran una misma cosa, como fuerzas centrífugas y centrípetas de un sistema en equilibrio”. La obra de Sarmiento está atravesada y movilizada por una contradicción interna, una dialéctica en la que la contradicción y unidad de los opuestos emparenta a algunos de sus planteamientos con la obra de pensadores agonistas como Heráclito, Hegel, Schilling, Fichte, Marx, Engels o Spengler, en que la contradicción es productiva y la negatividad deriva en afirmación.

La cuestión topográfica aparece como un factor fundamental en el pensamiento *sarmentino* al operar como elemento explicativo de las dinámicas sociopolíticas y culturales argentinas. En su mirada dialéctica el interior plano de la pampa expresa una periferia política, social y cultural, que requeriría a su vez de una oposición programática. Un aspecto central para entender la deriva territorial del pensamiento sarmentino es el hecho, señalado entre otros por Ares (2001), de

que mucho de lo que Sarmiento describe en términos geográficos, lo hace desde la ficción, puesto que el autor no conoció muchos de los paisajes y geografías que aparecen en su obra. Su pensamiento se compone más bien de reminiscencias, sueños y ficciones de una geografía imaginada, combinadas con un importante desarrollo político programático.

Una de las primeras cuestiones espaciales destacadas en el *Facundo* es la relación con *la extensión*, condición que se presenta como uno de los males que aqueja a la República Argentina, “el desierto la rodea por todas partes y se le insinúa en las entrañas”. La extensión del despoblado y de la soledad es un arquetipo común a otros autores como Martínez Estrada (2017:18) que la definió como el *desdoblamiento de un infinito interior*, la pampa como espacio. Como afirmamos, en la búsqueda de fundamentos que representen su visión, a la vez literaria, política y programática del territorio argentino, la topografía emerge en Sarmiento como un elemento de opuestos y contrastes:

“Esta llanura sin límites que desde Salta a Buenos Aires y de Salta a Mendoza, por una distancia de más de setecientas leguas, permite rodar enormes y pesadas carretas sin encontrar obstáculo alguno, por caminos en que la mano del hombre apenas ha necesitado cortar algunos árboles y matorrales, esta llanura constituye uno de los rasgos más notables de la fisonomía interior de la República (...) Esta extensión de las llanuras imprime, por otra parte, a la vida del interior cierta tintura asiática que no deja de ser bien pronunciada” (Sarmiento, 1886: 15).

El clivaje *Civilización y Barbarie* se traduce en una relación de centro-periferia, las geografías imaginadas establecen la idea de lejanía espacial y distancia social entre la ciudad de Buenos Aires y un interior amorfo y sin límites, traduciéndose en una estructura de organización territorial y política. Para Sarmiento, la topografía condiciona la geografía y esta a su vez, a los grupos humanos, condensando densos significados políticos, tal como evidencian sus palabras cuando señala que: “Muchos filósofos han creído también, que las llanuras preparaban las vías del despotismo, del mismo modo que las montañas prestaban asidero a las resistencias de la libertad” (*Ibid.*).

En un país pampeano como el argentino, estas topografías planas representan para el autor, la forma del “interior”. En algunos pasajes de la obra emerge un marcado contraste entre lo que significan la pampa como lugar de la barbarie y las zonas montañosas como representación del carácter de los pueblos civilizados.

En las cuatro décadas de acción política e intelectual de Sarmiento puede identificarse una transición en el esquema dialéctico de *Civilización y Barbarie*. Primero, tenemos una perspectiva –propia del escritor, opositor y exiliado, que entiende la barbarie y el interior como espacios de la tradición y el retraso de los federales. Posteriormente, una vez derrotados los federales, tenemos una nueva visión de la barbarie - del hombre en el poder, del estadista, que progresivamente identificaría otros obstáculos para el proyecto modernizador unitario y su particular visión del progreso, desplazando la barbarie a los pueblos originarios y al control territorial que ejercen sobre amplias regiones pampeanas al sur y al oeste de Buenos Aires y en el Chaco, al norte del país. Esta transformación de las ideas sobre la barbarie, la centralidad en el esquema filosófico de la seducción de la barbarie y las ideas en torno a esta, quedan expresadas en su último libro *Conflicto y armonía entre las razas de América* (1883), en las que se observa un nítida identificación de la barbarie con “los indios” del desierto⁶.

El espacio urbano y la civilización

La ciudad americana puede ser caracterizada en sus orígenes como una acción no solo de conquista sino de creación de un orden; un sistema que, de acuerdo a Rama, “no podía ser desarrollado que por intermedio de sus estructuras institucionalizadas” (la Iglesia, el Ejército, la Administración)” (Rama 1998: 19).

Es sobre estas bases, tanto materiales como simbólicas, que para Sarmiento y otros intelectuales/políticos latinoamericanos, la ciudad emerge como nodo de la acción institucional y como práctica, mientras que la política urbana modernista, tendría un lugar central en los horizontes políticos y programáticos. En ese sentido, como bien afirma Romero, la ciudad “más que erigir una ciudad física, creaba una sociedad... y a esa sociedad compacta, homogénea y militante, correspondíale conformar la realidad circundante, adecuar sus elementos -naturales, y sociales, autóctonos y exógenos” (Romero 1973:13). El rol de las ciudades como motor de modernización es fundamental en los proyectos nacionales decimonónicos; como planteó Adrián Gorelik (2006) la ciudad sirvió no solo para inventar la modernidad sino para reproducirla. Aunque con excepciones, la modernidad periférica latinoamericana emerge con frecuencia en tenaz oposición a la tradición y lo popular y lo indígena.

6. El tropo de la amenaza de la barbarie regresaría una y otra vez a la política argentina, como emblema fundante y artilugio esencialista de una Nación en peligro. Así lo hizo el gobierno militar de 1978 aunque trasladando la barbarie de los indígenas al “extremismo ateo” (Salamanca, 2015) y lo haría en 2016 el gobierno conservador de Mauricio Macri en Argentina (2015-2019) cuyo Ministro de Educación, en un acto político en la Patagonia, describía la política gubernamental como una “nueva Campaña del Desierto, pero no con la espada sino con la educación” (Bullrich, 2016).

No obstante, la ciudad no solo implicaba la refiguración de sus fronteras internas o la reproducción de las dinámicas de alteridad étnica y de clase en el espacio urbano. En el marco del proyecto modernizador y de construcción de los Estados-Nación, la ciudad cobraba una función territorial de mayor alcance escalar, como foco de irradiación civilizatoria, y por tanto, de posición con (y oposición a) los territorios interiores, rurales, el “Desierto”. En el Facundo, las ciudades tienen una figuración, un rol en la imaginación geográfica y una vocación frente a los territorios y las regiones del interior. La ciudad, en tanto “centro de la civilización argentina, española, europea”, aparece como un lugar que concentra el entramado institucional del derecho, el comercio, la educación y las artes, las expresiones de lo que el autor identifica como características de los “pueblos civilizados” (Sarmiento *Ibid.*: 18). En esta línea, las ciudades del “interior”, rodeadas de la desolación de la barbarie representaban para Sarmiento, “estrechos oasis civilizatorios”, circundados por el desierto, centenares de millas cuadradas de llano inculto, y la inmensidad de la extensión de la naturaleza salvaje.

Desierto, barbarie, genocidio y desposesión

Las ideas de Sarmiento se inscriben en un esfuerzo programático que transita por el campo de la literatura y que a medida que el autor va conquistando lugares de poder, adquieren dimensiones políticas en ámbitos institucionales como el militar y el de la educación en los que despliegan su influencia y programa modernizador. En relación a la faceta militar en diálogo con una geopolítica de un territorio lejano e inhóspito, Carla Lois (1999) ha planteado que la Campaña del Desierto supuso una invención; un proceso que implicaba un ejercicio en el que era necesario crear un desierto como espacio vacío de civilización para posteriormente tomarlo e incorporarlo al proyecto nacional a través de la violencia genocida y la desposesión de tierras a los pueblos originarios. El Desierto, motor narrativo de las campañas militares y la desposesión territorial de los pueblos originarios, inició su existencia en el plano de la metáfora como creación de la producción literaria de la “Generación del 37”, una agrupación en la que, además de Sarmiento, encontramos a intelectuales y hombres de Estado⁷.

7. Se le denominó Generación del 37 a un conjunto de jóvenes intelectuales liberales y modernistas, vinculados al bando unitario, en el que se encontraban personas como Esteban Echeverría (1805-1851), Juan Bautista Alberdi (1810-1884), Bartolomé Mitre (1821-1906), y Vicente López (1815-1904) y que, en el marco de este grupo, habían metaforizado el territorio geográfico y también el clima intelectual de la Argentina de la primera mitad de siglo XIX como un desierto.

La ausencia de civilización supone y sugiere la invisibilidad de los diversos pueblos indígenas que habitaban amplias regiones recién incorporadas a la geografía nacional, con lo que el ejercicio de conquista militar materializaba la operación de borrado y actualizaba la dialéctica civilización contra barbarie. Aunque con algunas diferencias sustanciales, en el Chaco, al norte del país, se reproduciría la Campaña del Desierto que se había materializado apenas unos años antes en las pampas del sur en contra de los habitantes originarios de esas tierras a quienes les fueron violentamente arrebatadas amplias extensiones de tierra a través de intensas prácticas de violencia (Briones y Delrio, 2007).

Estos procesos de conquista implicarían la transformación de los territorios anexados, desde la negación y exclusión de las territorialidades, las culturas y las sociedades indígenas como tales, su desposesión y expulsión de sus tierras y territorios tradicionales, y el posterior despliegue de una geografía productiva basada en la concentración de la tierra, la acumulación capitalista y nuevos modos de explotación y producción económica.

Los principios epistemológicos que subyacen a obras como las de Sarmiento subyacen a los procesos de expansión, desposesión y genocidio contra los pueblos originarios llevados a cabo en el contexto de la “campaña del desierto” y la consolidación del Estado-Nación argentino tal como lo conocemos en la actualidad. A pesar de su aparente especificidad, este caso está lejos de ser aislado en Latinoamérica. En Chile, por ejemplo, dichos principios son paralelos y comparables a los procesos de la llamada “Pacificación de la Araucanía”, una campaña de conquista militar a gran escala casi simultánea a la argentina (1861-1883), impulsada por las elites liberales de la época, apoyada por intelectuales/políticos como Benjamín Vicuña-Mackenna y Diego Barros Arana cuyo propósito fue la consolidación del poder territorial del Estado sobre los territorios tradicionales tehuelches y mapuches.

El saber y el conocimiento, fue un importante dispositivo político con el que los Estados nacionales acompañaron las campañas militares en un intento de borrado simbólico de las concepciones y significados indígenas en torno al espacio y la tierra, tradicionalmente por racionalidades científicas acordes al control político estatal y la propiedad mercantil del territorio, en un proceso de superación de las llamadas *fronteras internas* (Briones y Delrio, 2007).

El paradigma modernizador y las categorías de Civilización y Barbarie responden más a un proyecto inspirado en la modernidad europea que a un proyecto eurocéntrico. De hecho, su condición accidentada e híbrida nos permite hablar de una condición euro-descentrada, visibilizando un esquema dialéctico entre centro y periferia que daría estructura a una serie de narrativas y esquemas de pensamiento nacional.

Aquella condición dialéctica derivaría que la negatividad de la barbarie es productiva. No es casual que desde ese lugar, y desde las letras Sarmiento y su proyecto modernizador hayan sido objeto de críticas a través de un obra como el “Martín Fierro” escrita por José Hernández (1834-1886) que adquiriría un lugar de importancia en el patrimonio cultural argentino. En esta obra de la llamada literatura gauchesca, el autor describe una concepción del mundo popular a través de la historia de un gaucho bárbaro y rebelde, y cuestiona radicalmente las injusticias de la política de expansión nacional argentina liderada por el mismo Sarmiento, ganándose la censura y persecución del Estado. Sin embargo, tal como en la dupla Sarmiento - Rosas, entre Hernández y Sarmiento la literatura se constituiría como un campo de batalla y los espacios de la barbarie serían rescatados mediante su cualidad de negatividad productiva.

La “seducción de la barbarie” sería un lugar filosófico recurrente, pero no es sino hasta mediados del siglo XX que desde la filosofía Rodolfo Kusch (1953) rescataría diversas líneas de pensamiento amerindio y mestizo en el continente, o incluso como un lugar de crítica al proyecto civilizatorio y de las herencias políticas *sarmentinas* como en el caso de pensadores como Jauretche (1968), dentro del contexto del revisionismo histórico argentino⁸. La barbarie como posición estructural abrirá así, el espacio a nuevas reinterpretaciones críticas del proyecto civilizatorio y como lugar de afirmación discursiva para las voces populares, originarias y del denominado pensamiento propio.

Pese a su inspiración occidental y europea, el paradigma de civilización y barbarie en los proyectos nacionales es una filosofía que, a diferencia del patrón occidental en el que la diferencia de la separación entre el mito y logo representa su cualidad genética, mito y logos son indisociables aspectos de una permanente dialéctica. Campos como el de la literatura y el arte, con su poder metafórico atraviesan al pensamiento político y científico, y también la construcción de narrativas historiográficas canónicas decimonónicas⁹.

Otra condición distintiva en esta corriente de pensamiento es la dialéctica como núcleo de la dinámica de la historia, la cualidad agonista y la destrucción creativa estructuran los discursos y esquemas de pensamiento estudiados. En este esquema, espacio y lugar, marcan imaginarios de identidades y alteridades que han producido el territorio a través de la oposición y el conflicto entre los hombres y la ciudad civilizada y una alteridad socio-espacial constituyente: los salvajes, la pampa,

8. Para una lectura contemporánea de Kusch en Argentina, Cf. Padin 2018.

9. Cf. Amigo Cerisola 1994 y Rotker 1999

el desierto y el bosque inhóspito. Las identidades y las alteridades se constituyen mutuamente a través de representaciones de fronteras internas y externas que se remarcan y delinear en sucesivas tensiones históricas.

3. La naturaleza como problema en la construcción de espacio y lugar en Latinoamérica

La noción de naturaleza se ha convertido en un tropo nodal de múltiples discusiones, prácticas y políticas en Latinoamérica y muchas otras regiones del llamado Sur Global como consecuencia, principalmente, de dos dinámicas que, aunque mundiales, se manifiestan con particular fuerza en esta región del mundo. Por una parte, el cambio climático y una consciencia cada vez más extendida acerca del impacto de las actividades humanas en la transformación irreversible y a gran escala. Por otra, la situación generada por las prácticas extractivistas, con implicancias ambientales y sociales a nivel global. El devenir de estas dinámicas está estrechamente asociado a la concepción de una noción de naturaleza que está fuertemente atravesada por las ideas de espacio y lugar constituidas de un modo asimétrico desde Occidente. Frente a este contexto, desde Latinoamérica han emergido, en el mundo de la política y en el mundo de las ideas, posicionamientos y reflexiones que están produciendo y ofreciendo poderosas herramientas políticas e interpretativas para entender y actuar frente a esta desafiante coyuntura.

Estos posicionamientos y reflexiones son el resultado de las combinaciones y articulaciones complejas entre tradiciones políticas y de pensamiento vernáculas, desafíos contemporáneos, y discusiones y tendencias que, en un mundo cada vez más interconectado, se han hecho simultáneas y globales.

En este marco, la consideración de la naturaleza desde las preguntas por el espacio y el lugar ofrece un camino posible a su debate y puesta en crisis. Evidentemente, esto requiere comprender sus tradiciones vernáculas, no sólo en el sentido de las posibles articulaciones con aquellas otras tradiciones que, de hecho, conforman esta compilación, sino que implica un posicionamiento crítico y evidentemente político sobre sus controversias, o incluso distanciamientos con otros aspectos de esas mismas tradiciones. De este modo es que la naturaleza se presenta como un eje nodal, reconociendo incluso que la relevancia del objeto como tal se constituye a la luz de las fuentes y orígenes de un pensamiento occidental que remite tanto a las tradiciones griega y judeocristiana. En efecto, la construcción de la naturaleza como categoría es el resultado histórico de la articulación de varias tradiciones de pensamiento.

La invención de la naturaleza

La conquista y el “descubrimiento” de América más que un acontecimiento fue un largo proceso, iniciado en 1492, caracterizado por sus múltiples velocidades y una diversidad constituyente de agentes, territorialidades y contextos de interacción. Desde los primeros años y durante varios siglos, algunas representaciones de la naturaleza constituidas desde el llamado “pensamiento occidental” fueron las bases sobre las que ese “mundo nuevo” se imaginaría, se interpretaría y sería controlado, explotado y sometido. Pero subrayémoslo una vez más, esas representaciones eran sumamente diversas: heterogéneas respecto a las poblaciones, la flora y la fauna, diferentes en contextos de “descubrimiento” y asombro o de conquista y asentamiento, móviles entre un indígena americano a veces representado como feroz canibal y a veces como buen salvaje (Sanfuentes Echeverría 2006).

Entre estas tradiciones, la idea de una naturaleza asombrosa y sublime como expresión de la creación divina, se popularizaría de la mano de interpretaciones jesuíticas como la de Bernabé Cobo (1580-1657), quien hacia 1635 escribiría la “Historia del Nuevo Mundo” (1964[1653])¹⁰. En un contexto en que la naturaleza desbordante del nuevo mundo ya aparecía como un obstáculo a los proyectos de conquista, Cobo la metaforizaría como una obra de Dios que debía ser leída para así aproximarse a la divinidad. Por su parte, y aun desde los ámbitos religiosos y científicos, las miradas occidentales sobre la naturaleza americana durante los siglos siguientes seguirían encontrando un punto de coincidencia en la apreciación sobre su inconmensurabilidad. Paradigmática es en este sentido la mirada el célebre naturalista Alexander Von Humboldt (1769-1859) quien, a diferencia de gran parte de los hombres de ciencia y de filosofía de Europa, conoció profundamente América a partir de varias experiencias de viaje y estudio en sus latitudes. Derivada de la experiencia de su viaje, para Humboldt, la naturaleza americana aparecía desbordante, exuberante y asombrosa y a su vez, era merecedora de ser retratada, descrita y representada con rigor científico en sus registros. Sus publicaciones, abundantes en la descripción de la fauna, la flora, el clima, los recursos naturales, la orografía, y los recursos naturales de diversas regiones eran recibidas con avidez en los salones europeos (Wulf, 2016). Asimismo, la relación de estas primeras interpretaciones con el paradigma planteado en la obra de Cobo también puede observarse en la obra de Humboldt a partir de la comprensión de una relación particular entre la naturaleza y las poblaciones americanas. En efecto, plantearía en uno de sus escritos: “la natu-

10. Debemos considerar que, sin embargo, esta obra no sería publicada sino hasta 1890.

raleza está en todas partes, se dirige al hombre con una voz que es familiar para su espíritu” (Humboldt, 1814-1829:160 citado en Wulf, 2016).

La voluntad cientificista de Humboldt que le permite el reconocimiento de una ‘naturaleza otra’, se diferencia de perspectivas como las de Buffon, para quien el nuevo continente estaba caracterizado por cuestiones como la “inmadurez”, la “ruptura del orden” o la “degeneración” (Chaves, 2019). Para Humboldt, en cambio, América aparecía como expresión viva de la naturaleza y laboratorio privilegiado de observación de los mecanismos que subyacen a la fuerza creadora del universo (Morbera Millán, 2014)¹¹. Las sucesivas prácticas coloniales y neo-coloniales articuladas a los posteriores proyectos de constitución de los Estados-Nación referenciados en el acápite anterior, permiten visibilizar ideas con significativa vigencia hasta finales del siglo XIX en la problematización de esta relación. Varias de estas miradas tienen que ver con la conocida construcción económica e instrumental de la naturaleza americana durante el periodo colonial que Svampa (2016) ha denominado como “el doradista” en función de la representación de riqueza mineral derivada del mito de “el Dorado”, y alimentado por una realidad histórica extractiva como lo ha sido la riqueza del Cerro Rico de Potosí en Bolivia. Aquella noción económica se transformaría y consolidaría en el contexto de la expansión capitalista, y la formación de la noción de materias primas y recursos naturales en una discusión en la que la economía como campo de conocimiento, tendrá un lugar preponderante.

Una breve referencia al contexto histórico norteamericano de la segunda mitad del siglo XIX en el que se produce la expansión de la frontera hacia el Oeste, la conquista militar, la posterior incorporación de esos territorios y la afirmación de los valores morales de la Nación evidencia las articulaciones entre pensamiento occidental y americano en torno a la naturaleza, desde la especificidad norteamericana. Estas dinámicas de verdadera fundación nacional son el marco en el que se produce, como afirman, Carvalho de Moura y Steil (2013), la “idealización de la vida salvaje como patrimonio estético, moral y político”, y se la convierte en un elemento central de la construcción del carácter moral del hombre norte-americano”. El ideario conservacionista promovido por varios autores entre los que se encuentra Ralph W. Emerson (en este volumen) posibilitó la creación de los primeros parques nacionales norteamericanos. Lo destacable aquí, como subrayan Carvalho de Moura y Steil

11. En la misma línea humboldtiana del reconocimiento científico de la naturaleza se sitúa la obra de autores americanos como el ya citado Carlos de Montúfar, el colombiano Francisco José de Caldas (1768 - 1816) o el sacerdote español José Celestino Mutis (1732 - 1808) líder de la célebre Real Expedición Botánica del Nuevo Reino de Granada, cuyas investigaciones fueron pioneras en las consideraciones sobre la naturaleza.

es que “para que los parques existiesen fue fundamental inscribir en la narrativa de América del Norte como comunidad imaginada en el sentido de Anderson (1993), los paisajes naturales y escénicos como patrimonio de la Nación” (*Ibid.*)¹².

Los pensamientos decimonónicos en América, recogerán la noción de la naturaleza como recurso, y como fuente de riqueza convirtiéndola en uno de los fundamentos de los proyectos de construcción de Estado Nación en el continente. En esta misma clave, la naturaleza ha sido un eje clasificatorio para los espacios pero también para las personas. Los viajeros que eran enviados desde las oficinas de gobierno y las academias de ciencias y arte de las capitales de los mismos Estados Nacionales emergentes recorrieron aquellas regiones a las que el proyecto civilizador no había accedido aún o había accedido mediante el despliegue militar, recuperaron estas nociones de naturaleza y la vincularon con las poblaciones que allí habitaban. Sus registros muestran la superposición de varias ideas acerca de la naturaleza. Por una parte, el asombro frente a paisajes desconocidos, de inconmensurable belleza pero también de riqueza incalculable por la abundancia de los recursos naturales. Por otra, un deber de transformación y de articulación a los circuitos económicos, tanto de los recursos como de las poblaciones. En otras palabras, los habitantes de las distintas expresiones del Desierto imaginado por Sarmiento -las punas, los montes, las selvas, los bañados-, eran aquellos que permanecían dominados por la naturaleza, y por tanto, los espacios que producían también eran un producto directo de esta.

En el contexto de consolidación de los Estados Nación latinoamericanos en las regiones de frontera, el espacio y sus transformaciones estuvieron asociadas a la explotación de la naturaleza en tanto recurso. Esta mirada civilizatoria sobre la naturaleza que implicaba de hecho la necesidad de su explotación, se extendía a la transformación y el control de las poblaciones imponiendo la necesidad de dejar atrás el supuesto primitivismo de quienes estaban dominados por ella para dar lugar a las ideas, economías y formas de producción espacial acordes a la “civilización”. La arquitectura, en este contexto, se constituyó como un eje clave de “dominio” de esa naturaleza. A lo largo de todo el siglo XX, las ideas clasificatorias de las producciones arquitectónicas que permearon la construcción historiográfica de la disciplina fueron producidas en buena medida a la luz de estas ideas. Así, aun en la década de 1930 la mirada de Le Corbusier en su llegada a Buenos Aires, plasma de un modo directo estas ideas en relación al rol de la naturaleza en el espacio americano y su destino, inexorable, de transformación:

“La ciudad de los tiempos modernos, donde la naturaleza no ha llevado nada. Es el vacío. Pero no, la naturaleza ha aportado este encuentro de la Pampa y del océano, en una línea infinita y llana. El hombre está aquí para accionar, para manifestarse (...) Hay en esta esperanza algo embriagador, ennoblecedor. ¡Qué incitación, que invitación al viaje!” (Le Corbusier, 1978 [1930]: 227).

Las tensiones, disrupciones y críticas al pensamiento moderno que desde la segunda mitad del siglo XX se hicieron evidentes a escala global, tuvieron en nuestro continente la consecuencia evidente de un repensar esta relación hombre-naturaleza de un modo sustancial. La modernidad, y entonces el desarrollo, se constituyen como conceptos en crisis (Larrea, 2010).

Multiplicidad, naturaleza y Estado Nacional: las problemática de la traducción

El reconocimiento de los derechos territoriales, de las identidades y de la pre-existencia indígenas que permitió su incorporación como sujetos políticos colectivos en el marco de los Estados Nación de la región latinoamericana en las últimas décadas del siglo XX constituye un evento culmine de un largo proceso organizativo indígena y un acontecimiento central a la hora de considerar las maneras en que otras formas de pensamiento vienen reconfigurando las percepciones acerca de la naturaleza. Los territorios indígenas e incluso las comunidades campesinas son ejemplos evidentes de las maneras en que otras concepciones de la naturaleza americana vienen emergiendo frente al paradigma dominante. Tal emergencia ha implicado, en la práctica, un ejercicio de traducción y en el desarrollo de la concepción en clave de una “mayor cercanía” que posee sus propias problemáticas. En efecto, la tensión entre las concepciones occidentales y las perspectivas cosmológicas americanas ha estado históricamente atravesada por la problemática del “reconocimiento” y la “traducción” y una histórica situación de asimetría estructural.

Así, en distintos momentos históricos desde el Estado se ha conducido a procesos de asociación directa entre una “identidad cultural” -aparentemente homogénea- y un territorio definido, delimitado, y por lo tanto valorado también desde una perspectiva hegemónica y homogeneizante. El espacio es un elemento clave de dominación estatal en la propia construcción de esa pluralidad “controlada” y una herramienta de construcción de la gobernabilidad. Este mecanismo encuentra en el contexto americano un espacio privilegiado para su desarrollo, en el marco de una persistente asociación -con un fuerte sesgo eurocéntrico-, entre una población originaria y un cierto entorno ambiental que se basa en la construcción de una aparente armonía entre el hombre y la naturaleza (Salamanca et al., 2019).

El principio 22 de la Declaración de Río de Janeiro plantea que, “las poblaciones indígenas y sus comunidades, así como otras comunidades locales, desempeñan un papel fundamental en la ordenación del medio ambiente y en el desarrollo debido a sus conocimientos y prácticas tradicionales. Los Estados deberían reconocer y apoyar debidamente su identidad, cultura e intereses y hacer posible su participación efectiva en el logro del desarrollo sostenible”. Sin embargo, ¿de qué modos es posible entonces pensar en una pluralidad identitaria real que implique, no la coexistencia de los diferentes bajo una condición hegemónica, sino la tensión y la conflictividad inherente a los intereses provenientes de distintas concepciones sobre la naturaleza? El campo académico ha producido significativos avances en este sentido, pero como han planteado García Hierro y Surallés (2004), es necesario un reencauzamiento de la mirada que exceda la aparente contraposición entre un discurso hegemónico que justifica la apropiación de la naturaleza-objeto y un discurso político “indígena” único en que hombre y la naturaleza comparten relaciones existenciales, hacia el encuentro de las visiones particulares que la nutrieron, en función, incluso, de su tensión.

Este proceso nos conduce, entonces, del reconocimiento de la pluralidad desde un único marco interpretativo hacia la existencia de ontologías múltiples (Descola, 2012). Desde el plano teórico, y considerando a la experiencia como punto de partida, el llamado “giro ontológico” (Ruiz Serna y Del Cairo, 2016) permite conocer (y no simplemente reconocer) sistemas mediante los que los seres humanos atribuyen propiedades a los seres determinando las múltiples relaciones que pueden establecerse entre humanos y no-humanos (Descola, 2006). Es entonces cuando las perspectivas indígenas se constituyen, no como simples ejemplos de un compendio de diversidad sino que son, en sí mismas, la base de un reconocimiento político que necesariamente debe coexistir, pero por sobre todo tensionarse y disputar sentido con otras.

El proyecto occidental sobre la naturaleza americana ha sido tan poderoso que se evidencia, como vimos, incluso en el modo en que se reconoce la diferencia, se contempla y en ese sentido, se construyen alternativas. La mirada desde las ontologías múltiples abre una puerta de entrada a tensionar ese mismo proyecto occidental. Su consideración teórica pero por sobre todo política, requiere de asumir el conflicto de intereses como base para la construcción dinámica de nuevos consensos y también disputas.

Naturaleza y ontologías múltiples

En el marco de las democracias latinoamericanas de las últimas décadas del siglo XX,

han emergido las condiciones de posibilidad para un mayor protagonismo de los pueblos indígenas en las discusiones en torno a la administración de los recursos naturales, los territorios hasta entonces poco colonizados o explotados y la justicia. En términos generales, esas condiciones tienen que ver, por una parte, con las políticas del reconocimiento. Por otra, con el surgimiento y consolidación de un modelo político-económico que amenaza sus territorios tradicionales así como su pervivencia étnica y cultural. En esa línea, desde el heterogéneo campo de los pueblos originarios en el continente, han (re)emergido nuevos lenguajes e ideas con las que repensar la naturaleza y a través suyo, discutir políticamente categorías aparentemente neutras, abstractas y objetivas como el espacio y el lugar. Respondiendo a una coyuntura histórica de globalización y extractivismo que parten y promueven una noción económica e instrumental de la naturaleza, emergen nuevas/antiguas concepciones alternativas y vernáculas de la naturaleza como expresiones de contestación, en las que el espacio es resignificado de manera articulada desde el pensamiento y la práctica política. Las ideas en torno a las relaciones que los humanos establecen con la naturaleza y que procuran contemplar la multiplicidad de esos vínculos así como la multiplicidad de concepciones sobre la naturaleza se han constituido, como afirma Michael Löwy (2013), en un nuevo paradigma ecológico por su propuesta de modos de pensamiento y de vida alternativos al capitalismo neoliberal globalizado. A partir de esas experiencias concretas y materiales de lucha frente a un modelo económico y político que depende para su expansión de la destrucción de muchos otros mundos, los indígenas han tenido un desempeño protagónico, proponiendo un pensamiento sumamente potente para pensar la destrucción y la degradación ambiental y proponer otros mundos posibles.

En este marco, la necesidad de considerar la relación hombre-naturaleza se constituyó como clave para una aproximación política. La noción del Buen Vivir, que emergió como eje diferencial en las reformas constitucionales de países americanos como Ecuador (2008) y Bolivia (2009), encuentra su base en el reconocimiento de la mirada de los pueblos indígenas sobre la naturaleza en clara disputa a los modelos de desarrollo basados en su objetualización y utilidad en clave capitalista. En palabras de Arturo Escobar (2012) el Buen Vivir se presenta como alternativa al desarrollo más que como vía de desarrollo alternativa. Desde esta línea de pensamiento se propone entonces, no sólo encontrar modos nuevos de pensar, practicar y promover la relación entre el hombre y la naturaleza sino cuestionar las mismas bases conceptuales de su categorización, de su "invención". A su vez, estos planteamientos de pensamiento y acción política invitan a considerar la problematización de la propia noción de naturaleza desde otras ontologías para poder incluso pensar

en el problema interpretativo que posee la traducción de múltiples filosofías indígenas a un canon occidental. Así, la noción de una “mayor cercanía” hombre-naturaleza para comprender los contextos y poblaciones americanas, se presenta como un reconocimiento necesario más no suficiente a la hora de intentar comprender (y no traducir) su variabilidad en sus propios términos. Evidentemente la relacionalidad emerge como categoría central a la hora de aproximarnos a esa variedad de esquemas ordenadores.

En contraposición con la individualidad y con aquellos sistemas de pensamiento que parten de una separación taxativa entre las sociedades humanas y la naturaleza, entre los seres humanos y los demás existentes, así como entre cultura y naturaleza, las relaciones son constitutivas del ser y en este sentido debemos considerar, aquí, el alcance de esta idea en lo que refiere a la relación entre las personas y sus espacios o lo que es más amplio, entre los humanos y los demás existentes que constituyen el universo. En este marco la noción de reciprocidad como clave de la relacionalidad propone un corrimiento del objeto de estudio: si las personas y los demás existentes son “en relación” pues el espacio y el tiempo también lo son, en una lógica que trasciende la agencia propia condición humana para permitirnos aprehender de las relaciones entre humanos y no-humanos en un sentido simétrico, en la clave planteada por Latour (2008). Nos aproximaremos brevemente a una de las posibles entradas que la complejidad del pensamiento americano sobre la naturaleza ofrece ante esta problemática, justamente como una aproximación a esa multiplicidad, a esa diversidad que requerimos y que, en la misma clave que este texto, se constituye como un fragmento, un retazo de la complejidad de la naturaleza americana, desde América. Al igual que muchas otras regiones del mundo pero tal vez de maneras más dramáticas el Amazonas, presente en los tropos de la utopía y del buen salvaje ya desde el siglo XVI, se ha enfrentado a persistentes olas de destrucción, amenazando a los pueblos indígenas que habitan tradicionalmente allí. Davi Kopenawa es un shamán Yanomami, un pueblo indígena que habita tradicionalmente a ambos de la frontera entre Brasil y Venezuela y cuya existencia viene siendo amenazada, principalmente desde la década de 1970 de la mano de los buscadores de oro, o “garimpeiros”. A diferencia de los autores que se incluye en esta compilación, el de Kopenawa es un pensamiento que, aunque se exprese a través de sus palabras, sería erróneo atribuir exclusivamente a su persona, como sería errado afirmar que pertenece o refleja el pensamiento de su Pueblo, los indígenas Yanomami, o de todos los indígenas del Amazonas.

Se trata, más bien, de un pensamiento situado simultáneamente entre dos polos: el polo del sujeto y de la órbita individual y el polo de lo colectivo, articulándose de

maneras particulares como en un caleidoscopio de relaciones entre tradiciones y conocimientos recientes que se adquieren del mundo .

A la vez, se trata de un pensamiento situado en el tiempo contemporáneo crítico del hoy en el que de la mano de un extractivismo creciente, el mundo en general, y regiones como el Amazonas en particular, se están transformando de manera dramática y aparentemente definitiva. Es de este mundo dinámico que habla su libro *La caída del cielo*. La expresión da cuenta de algo que está sucediendo; no de una situación original y estable, tampoco de un hecho ya cumplido, es más bien, la metáfora de un pensamiento dinámico sobre un mundo en transformación y amenazado. Para definir el espacio y el lugar en el pensamiento de Kopenawa, empezamos subrayando que el espacio, el lugar, al igual que el mundo y todos sus elementos, están en permanente transformación. El Amazonas emerge en su fragilidad, evidenciando diversas facetas del llamado Antropoceno , tanto aquella que pone el foco en el poder destructor del Capitalismo (y de la que nos ocuparemos al final de este apartado) como de aquella que se orienta a evidenciar la fragilidad de la naturaleza y del mundo en que vivimos.

“Todos ellos [los Hombres Blancos] piensan en volver nuestra tierra [la selva] tan desnuda y ardiente como la sabana que rodea de la ciudad de Boa Vista. Es ese su único pensamiento acerca de la selva. Probablemente creen que nada la puede agotar. Se equivocan. Esta no es tan grande como parece (...) Cada uno de ellos la destruye con avidez como si quisiera devorarla. Toda esta devastación nos preocupa” (Kopenawa y Albert, 2013[2010]: 255) .

La dimensión relacional que ya mencionamos se expresa de múltiples formas en el pensamiento de Kopenawa. Veamos, por ejemplo, cómo se piensa el origen relacional de los minerales evidenciando relaciones sociales, un ethos y un modo de relación con el mundo. ¿Qué son “los minerales”? Se pregunta Kopenawa, ¿Cómo llegaron a existir? ¿De qué están hechos? ¿Cuál es su origen?:

“La selva es la carne y la piel de nuestra tierra, que es la espalda del Viejo cielo Hutukara que cayó en el comienzo de los tiempos (...) esas cosas del mundo subterráneo que los blancos codician con tanta avidez. Yo me pregunté: “¿Cómo es que llegaron a existir? Finalmente, los xapiri me permitieron ver su origen en el momento del sueño. Lo que la gente blanca llama “minerales” son los fragmentos del cielo, la luna, el sol, las estrellas, que cayeron en el comienzo de los tiempos. Es por esto que nuestros antiguos ancianos siempre llamaron a los metales brillantes mareaxi y xitixarixi, que son también nuestros nombres para aquello que los blancos llaman estrellas” (Kopenawa y Albert, 2013[2010]: 283).

La característica relacional del universo de Kopenawa no es una cuestión romántica ni una idea atada a un origen remoto y sin vinculaciones con las maneras en que se viven y se piensan los lugares y los espacios en el presente. Pensados desde la experiencia social del extractivismo, los minerales portan enfermedades que amenazan y afectan a los Yanomami y los demás existentes que habitan el Amazonas, y que silenciosamente se extienden a los demás seres humanos:

“La gente blanca también se contamina a sí misma con [con la enfermedad de los minerales] ¡que los come tanto como nos devora a nosotros! ¡Porque la epidemia xawara no tiene preferencia en su hostilidad! Ellos pueden pensar que están muriendo de enfermedades comunes, pero no es así. Tal como nosotros, ellos se enferman por el humo de los minerales y del aceite que Omama escondió debajo de la tierra y de las aguas. Sin darse cuenta, lo hacen brotar por todas partes al extraer y manipular esas cosas malvadas” (Kopenawa y Albert, 2013[2010]: 291).

Pero esta amenaza no sucede por la naturaleza innata de los minerales; sucede por la agencia de los seres humanos sobre esos elementos, motivada por un deseo incontrolable de producir mercancías. En la lectura de Kopenawa, esa agencia es atribuida a la presencia del hombre blanco, a las tensiones que se producen desde y en el territorio, con la mayor cercanía de las ciudades, su expansión, pero también la expansión de un cierto modo de vida más allá de estas.

Uno de los elementos que queremos destacar de la obra de Kopenawa tiene que ver con la capacidad de su pensamiento para abordar la complejidad del presente e incluso del futuro. La plasticidad de un pensamiento edificado sobre una filosofía específica del mundo transmitida de generación en generación a través del mito, el rito y la palabra se muestra sumamente amplia para abordar los cambios más recientes y hacer inteligibles las amenazas pero también las alternativas para otros mundos posibles.

En el pensamiento de Kopenawa, las teorías del espacio y del lugar emergen a partir de las reflexiones situadas en un contexto socio-ambiental específico – el Amazonas - que es el conjunto de situaciones coyunturales de un universo en movimiento; un universo abierto y relacional que vincula cielo y submundo, pasado y futuro. Un universo vivo y cambiante estrechamente ligado a la vida social de los seres humanos y sus biografías, y que revela su naturaleza en los sueños del shamán para la comprensión profunda de sus relaciones internas.

El pensamiento de Kopenawa, está atravesado por dinámicas que envuelven los procesos de acumulación económica y sus lugares, la insaciable ambición capitalista

como motor de su permanente expansión, y de una mercancía cuyo valor de cambio es la enfermedad:

“La epidemia xawara se reproduce en los lugares en que la gente blanca produce sus mercancías y las acumula. Su humo emana de estos productos y de las fábricas en las que los minerales de los que están hechos son cocinados. Es por esto que la enfermedad y la muerte ocurren tan pronto como la gente de la selva empieza a desear estos objetos. La acumulación exultante de ropas, recipientes, machetes, espejos y hamacas atrae la presencia de los seres epidémicos xawari, y ellos se dicen a sí mismos: “¿A esta gente le gustan nuestras mercancías? ¿Nos toman por sus amigos? ¡Vamos a visitarlos! Así entonces llegan tras los pasos de los blancos, sin ser vistos por nosotros, en sus lanchas motorizadas, sus avionetas y sus autos” (Kopenawa y Albert, 2013[2010]: 292-293).

A esa gramática que permite tramitar socio-culturalmente la amenaza de un mundo en destrucción se refiere la obra *¿Hay mundo por venir? Ensayo sobre los miedos y los fines*, (Danowski, y Viveiros de Castro, 2017) en la que se describe el retorno de una antiquísima idea de “fin del mundo” frente a un contexto que los autores relacionan con el extractivismo, el Antropoceno, la gravedad de la crisis ambiental y civilizatoria, pero que perciben como algo mayor. Esto es, un “florecimiento disfórico” que se sitúa a “contracorriente del optimismo “humanista” que predominó durante los tres o cuatro últimos siglos en la historia de Occidente”. Para los autores se trata simultáneamente de algo similar a una angustia metafísica y a un intento “de invención de una mitología adecuada al presente que nos oriente ante el colapso de la distinción entre naturaleza y cultura”.

La idea del paradigma occidental como base de la destrucción del planeta suele generar, de acuerdo a los autores, dos tipos de visiones catastróficas; la de un mundo sin nosotros o aquella de una humanidad sin mundo. Tales visiones hacen evidente la necesidad de repensar la relación entre lo humano y lo no humano, así como el conjunto de los relacionamientos entre todos los existentes, siendo allí en donde las filosofías y los principios relacionales de los pueblos indígenas está ofreciendo aportes cruciales en la medida que su experiencia vital, histórica y filosófica está abierta a la posibilidad de la vida. Es desde aquí, qué paradoja, desde aquellos sistemas de pensamiento-acción que emerge la posibilidad de renovar aquellos paradigmas que deben ser revisados con el fin de habilitar una vida sustentable y posible en el planeta.

*

En el año 2014 creamos esta colección editorial con la que nos proponemos ofrecer una bibliografía sobre el espacio, amplia, actualizada, diversa y de excelencia académica con un objetivo triple. El primero, más inmediato, activar un dispositivo que nos permitiera establecer relaciones colaborativas con autores y grupos de investigación de diferentes partes del país y del mundo que estuviesen reflexionando acerca del espacio social en sus distintas dimensiones y de esta manera, consolidar nuestro Programa a través de la práctica misma del diálogo académico. En esta línea, la diversidad de los temas de los cinco volúmenes que hemos publicado a lo largo de estos años -la frontera, las (in)justicias espaciales, el agua, la violencia y la memoria, y este, la filosofía- evidencia nuestro interés por contribuir a un campo teórico en el que el espacio es abordado en sus múltiples dimensiones.

Nuestro segundo objetivo, a mediano plazo, era poner a andar esos bagajes teóricos y conceptuales que íbamos sistematizando con cada nueva edición. En la práctica, ese poner a andar ha significado trabajos de investigación individuales y colectivos, jornadas y seminarios, exposiciones y muestras fotográficas, artículos, compilaciones y números especiales en revistas científicas en las distintas temáticas que hemos ido abordando. Así, en un movimiento centrífugo una y otra vez hemos “salido a buscar” nuevos horizontes problemáticos, nuevos aliados e interlocutores con quienes pensar y trabajar de manera colaborativa diferentes temas. A la vez, en un movimiento centrífugo hemos ido situando esos aportes en nuestras realidades latinoamericanas, tratando de contribuir a una transformación que consideramos necesaria en los estudios sobre el espacio y el lugar en las universidades de esta región del mundo. Es justamente por este objetivo, el último de nuestra colección editorial, que esta publicación ha resultado particularmente desafiante.

Entre el “pensamiento occidental” y América los lazos han sido no sólo permanentes, frecuentes sino mutuamente constitutivos. A su vez, las nociones de espacio y lugar, como lo hemos demostrado a través de la noción de naturaleza, son el resultado de las articulaciones coyunturales de múltiples tradiciones de pensamiento. Sin embargo, aún en esa diversidad, esas diferentes tradiciones no interactúan en igualdad de condiciones. No todas las filosofías cuentan con las mismas posibilidades de emerger, hacerse audibles, ser reconocidas o disputar sentidos.

En América Latina, esos saberes ancestrales y populares empezaron a visibilizarse y ser reconocidos en la primera década de este milenio después de muchas décadas de luchas sociales que también eran epistemológicas. No obstante, en los últimos años noticias recientes en distintos rincones del Continente nos muestran un campo en ebullición en el que, entre muchas otras cosas, la legitimidad de estas otras vertientes de pensamiento está siendo impugnada. Publicando este libro y proponiendo

estas líneas introductorias hemos querido sugerir la posibilidad de diálogos urgentes desde el mundo de las ideas para un mundo en crisis.

Referencias

- Amigo Cerisola, Roberto. 1994 "Imágenes para una nación. Juan Manuel Blanes y la pintura de tema histórico en la Argentina". En *Arte, historia e identidad en América*, tomo II. México, Universidad Autónoma de México, pp. 315-331.
- Areal, Lelia. 2001. "Geografías imaginarias: El Facundo y la campaña en el ejército grande de Domingo Faustino Sarmiento", *Revista Iberoamericana* LXVII, 194-195: 93-103.
- Arneil, Barbara. 1996. *John Locke and America: The Defence of English Colonialism*. Oxford: Oxford.
- Blaut, James Morris. 1993. *The Colonizer's Model of the World. Geographical Diffusionism and Eurocentric History*. New York / London: The Guilford Press.
- Carvalho, Isabel Cristina de Moura y Steil, Carlos Alberto. 2013. "Natureza e imaginação: o deus da ecologia no horizonte moral do ambientalismo", *Ambient. soc.* 16(4): 103-118.
- Chávez, Amalia. 2019. "Concepciones sobre la naturaleza de América", *RECIAL*, X(15): SP.
- Choquehuanca, D. 2010. "Hacia la reconstrucción del Vivir Bien. América Latina en Movimiento", *ALAI* 452: 6-13.
- Clastres, Pierre. 1974. *La Société contre l'État. Recherches d'anthropologie politique*. París: Éditions de Minuit.
- Cobo, Bernabé. 1964[1653]. *Historia del Nuevo Mundo*. Tomo XCII, vols. I y II. Madrid: Ediciones Atlas.
- Corbera Millán, Manuel. 2014. "Ciencia, naturaleza y paisaje en Alexander Von Humboldt", *Boletín de la Asociación de Geógrafos Españoles*, 64: 37-64.
- Crutzen, Paul J. 2002. "Geology of Mankind", *Nature* 415 (6867): 23.
- Crutzen, Paul J. y Stoermer, Eugene F. 2000. "The 'Anthropocene'", en *IGBP Global Change Newsletter* 41: 17-18.
- Danowski, Déborah y Viveiros de Castro, Eduardo. 2017. "Qué escabrosa bestia...", *Dossier Extinción, Revista de la Universidad de México*, URL: <https://www.revista-delauniversidad.mx/articles/563c4088-0d0b-4910-a3ac-b97e41888b11/que-escabrosa-bestia>.
- Descola, Phillipe. 2012. *Más allá de naturaleza y cultura*. Buenos Aires: Amorrortu.
2006. "Beyond Nature and Culture, Radcliffe' Brown Lecture in Social Anthropology, 2005". *Proceedings of the British Academy*, 139:137-155.
- Escobar, Arturo. 2012. *Más allá del tercer mundo. Globalización y diferencia*. Bogotá: Icanh - Universidad del Cauca.
- Estermann, José. "Vivir bien" como utopía política. La concepción andina del "vivir

- bien" (*suma qamaña/allinkawsay*) y su aplicación en el socialismo democrático en Bolivia". En: MUSEF (org.) Reunión Anual de Etnografía. La Paz: MUSEF.
- Entin, Gabriel (ed.). 2012. *Rousseau en Iberoamérica*, Buenos Aires: Sb.
- García Hierro, Pedro y Surallés, Alexandre (eds.) 2004. *Tierra Adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*. Copenhague: IWGIA.
- Goody, Jack. 2010[2006]. *Le vol de l'histoire. Comment l'Europe a imposé le récit de son passé au reste du monde*. París: Folio.
- Gorelik, Adrian. 2006. "Ciudad, modernidad y modernización", *Universitas Humanistica*, 56: 11-17.
- Graf von Hardenberg, Wilko, Kelly, Matthew, Leal, Claudia and Wakild, Emily (eds.) 2017. *The Nature State: Rethinking the History of Conservation*. New York: Routledge.
- Ginzburg, Carlo. 2015. "Miedo, reverencia, terror: Releer a Hobbes hoy"; *Apunt. investig.* CECYP 26: 30-49.
- Jauretche, Arturo. 1968. *Manual de Zonceras Argentinas*. Buenos Aires: Peña Lillo.
- Haraway, Donna. 2015. "Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: MakingKin", *Environmental Humanities* 6: 159-165.
- Hobbes, Thomas. 1980[1651]. *Leviatán o la invención moderna de la razón*. Madrid: Editora Nacional.
- Hobsbawm, Eric. 1991[1964]. "Introdução" En Marx, Karl. *Formações econômica pré-capitalistas*. São Paulo, Paz e Terra.
- Holmberg, Eduardo. (1988 [1900]). *Viaje por la Gobernación de Los Andes (Puna de Atacama)*. San Salvador de Jujuy: Universidad Nacional de Jujuy.
- Joffre, Gabriel Ramón. 2007. "El guión de la cirugía urbana". En: *Historias Urbanas: Homenaje a Armando de Ramón*. Santiago: Universidad Católica de Chile.
- Kopenawa, David y Albert, Bruce. 2010. *La chute du ciel. Paroles d'un chaman yanomami*. Paris: Plon.
- Kusch, Rodolfo. 1953. *La Seducción de la barbarie: Análisis herético de un continente mestizo*. Buenos Aires: Raigal.
- Martínez Estrada, Ezequiel. 2017. *Radiografía de la Pampa*. Buenos Aires: Interzona.
- Larrea, Ana María. 2010. "La disputa de sentidos por el buen vivir como proceso contrahegemónico". En: *Los nuevos retos de América Latina. Socialismo y sumakkawsay*. Quito: Senplades. Pp. 15-27.
- Latour, Bruno. 2008. *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor-red*. Buenos Aires: Manantial.
- Le Corbusier. 1978[1930]. *Precisiones respecto a un estado actual de la arquitectura y el urbanismo*. Barcelona: Apóstrofe.
- Lois, Carla. 1999. "La Invención del desierto chaqueño: Una aproximación a las for-

mas de apropiación simbólica de los territorios del Chaco en los tiempos de formación y consolidación del Estado Nacional argentino”, *Scripta Nova* 38. URL: <http://www.ub.edu/geocrit/sn-38.htm>

Löwy, Michel. 2013. *Ecosocialismo. La alternativa radical a la catástrofe ecológica capitalista*. Biblioteca Nueva. Madrid.

Millones-Figueroa, Luis. “La Historia natural del padre Bernabé Coco. Algunas claves para su lectura”, *Colonial Latin American Review*, 12(1):85-97.

Moore, Jason. 2017. “The Capitalocene, Part I: on the nature and origins of our ecological crisis”, *The Journal of Peasant Studies*, 44:3 594-630.

Padin, Luis. 2018. *Crítica del pensamiento neocolonial*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Lanús.

Pérez, Alberto Julián. 2006. “Tiempo y espacio en el Facundo”. En: *Imaginación Literaria y pensamiento propio: Ensayos de literatura Hispanoamericana*, pp. 166-177. Buenos Aires: Corregidor.

Rama, Ángel (1998). *La ciudad letrada*. Montevideo: Arca.

Roig, Arturo. 2011. “Civilización y barbarie. Algunas consideraciones para su tratamiento filosófico. En: *Rostro y filosofía de nuestra América*, pp. 27-34. Buenos Aires: Una Ventana.

Romero, José Luis. 2010. *Latinoamérica, las Ciudades y las Ideas*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.

Rotker, Susana. 1999. *Cautivas. Olvidos y memoria en la Argentina*. Buenos Aires: Ariel.

Ruiz Serna, Daniel y Carlos Del Cairo. 2016. “Los debates del giro ontológico en torno al naturalismo moderno”, *Revista Estudios Sociales*, 55:193-2014.

Said, Edward W. 2003[1978]. *Orientalism*. New York: Penguin.

Salamanca, Carlos; Barada, Julieta y Alice Beuf. 2019. “(In)justicias espaciales y realidades latinoamericanas”. *Cuadernos de Geografía: Revista Colombiana de Geografía*, 28(2):209-224.

Salamanca, Carlos. 2015. “Políticas de la dictadura militar en una región de frontera. Espacios, tiempos e identidades en el Chaco argentino”, *Revista de Estudios sobre genocidio* 7(10): 157-176.

Sarmiento, Domingo Faustino.

1883. *Conflicto y armonía entre las razas de América*. Buenos Aires: S. Ostwald.

1868. *Facundo. Civilización i barbarie en las pampas argentinas*. Nueva York: Appleton y Compañía.

Svampa, Maristella. 2016. *Debates latinoamericanos. Indianismo, desarrollo, dependencia, populismo*. Buenos Aires: Edhasa.

Tible, Jean. 2013. *Marx selvagem*. São Paulo: Annablume.

Trischler, Helmuth. 2017. "El Antropoceno, ¿un concepto geológico o cultural, o ambos?" *Desacatos* 54: 40-57.

Todorov, Tzvetan. 1998[1982]. *La conquista de América. El problema del otro*. México: Siglo XXI.

Wulf, Andrea. 2016. *La invención de la naturaleza. El nuevo mundo de Alexander Von Humboldt*. Buenos Aires: Taurus.

Zusman, Perla y Minvielle, S. 1995. *Sociedades Geográficas y delimitación del territorio en la construcción del Estado Nación Argentino*. Buenos Aires: Instituto de Geografía UBA.

Notas de prensa

Esteban Bullrich "Esta es la nueva Campaña del Desierto, pero no con la espada sino con la educación", *La Nación* 16 de septiembre de 2016. URL: <https://www.lanacion.com.ar/politica/esteban-bullrich-esta-es-la-nueva-campana-del-desierto-pero-no-con-la-espada-sino-con-la-educacion-nid1938454>. Consultado el 13 de noviembre de 2019.