

MEMORIA DEL LUGAR, DE LA NATURALEZA Y DEL PAISAJE EN LA ERA DEL ANTROPOCENO. PREGUNTAS Y CAMINOS PARA CONSIDERAR NUESTRA PERTENENCIA A LA NATURALEZA Y LA MADRE TIERRA¹

ANA MARÍA RABE

Universidade de Santiago de Compostela

RESUMEN: Ante la situación ecológica alarmante de nuestro tiempo, de la que es responsable el ser humano, no solo es preciso pensar en las medidas y soluciones particulares que habría que tomar para contrarrestar los devastadores impactos medioambientales. Junto al planteamiento de determinadas medidas y antes de diseñar posibles «soluciones» habría que detenerse y hacer memoria. Debemos recordar lo que estamos reprimiendo y explotando para hacer memoria del origen y fundamento que sustenta a todos los seres humanos y no-humanos. En el pensamiento occidental europeo lo que hemos reprimido y explotado es la naturaleza. En la sabiduría de los pueblos originarios, el origen y fundamento que debemos rememorar y respetar es la Madre Tierra. El artículo analiza en la primera parte formas occidentales de recordar la naturaleza mediante el duelo y la nostalgia, que pueden suscitar paisajes destrozados, «enfermos», extinguidos, «de presión» o en peligro. Estas actitudes y sensaciones se contraponen en la segunda parte a la manera en la que los pueblos originarios conciben el entorno natural que sienten y viven como su hogar. Como se verá, el lugar que estos últimos habitan mediante sus actividades, ritos y prácticas físico-espirituales no se puede separar de la rememoración de los ancestros tanto humanos como no-humanos y con ello de las incontables y cambiantes relaciones que alberga la Madre Tierra. Hacer memoria significa aquí respetar y cuidar el equilibrio de la Madre Tierra conectando y haciendo confluir tiempos y espacios, lo humano y lo no-humano, lo físico y lo espiritual.

PALABRAS CLAVE: rememoración; memoria; naturaleza; Madre Tierra; paisaje; lugar.

Memory of Place, Nature and Landscape in the Era of the Anthropocene. Questions and Paths to Consider our Belonging to Nature and Mother Earth

ABSTRACT: Given the alarming ecological situation of our time, for which humans are responsible, it is not only necessary to think about the particular measures and solutions that should be taken to counteract the devastating environmental impacts. Along with proposing specific measures and before designing possible «solutions» we should stop and make memory. We should remember what we are repressing and exploiting in order to make memory of the origin and foundation that sustains all human and non-human beings. In Western European thought what we have repressed and exploited is nature. In the wisdom of native peoples, the origin and foundation that we must reminisce about and respect is Mother Earth. In the first part, the article analyzes Western ways of remembering nature through mourning and nostalgia, which can be evoked by destroyed, «sick», extinct, «pressured» or endangered landscapes. These attitudes and sensations will be confronted in the second part with the way in which native peoples conceive the natural environment that they feel and live as their home.

¹ Esta publicación presenta los resultados de la investigación que la autora ha llevado a cabo como Investigadora Principal del proyecto de investigación «Recordar la naturaleza: memoria como futuro de la humanidad. Caminos filosóficos, estéticos y ecológicos hacia una nueva relación con la naturaleza», radicado en la Universidad de Antioquia, Código: 2023-59636.

As will be seen, the place that the latter inhabit through their activities, rituals and physical-spiritual practices cannot be separated from the remembrance of both human and non-human ancestors and with it from the countless and changing relationships that Mother Earth houses. Making memory here means respecting and caring for the balance of Mother Earth, connecting and bringing together time and space, the human and the non-human, the physical and the spiritual.

KEY WORDS: Remembrance, Memory, Nature, Mother Earth, Landscape, Place.

INTRODUCCIÓN

En la época actual del Antropoceno, la unión entre vida humana y naturaleza está seriamente dañada. Muchos de los desastres naturales en el mundo entero, que aparecen cada vez con mayor frecuencia e intensidad, son el resultado del quehacer humano: la contaminación de los mares, la pérdida de la biodiversidad, el cambio climático con sus huracanes, inundaciones, sequías y el calentamiento de la tierra. Nuestra situación mundial está marcada por todas estas catástrofes ecológicas que se potencian mutuamente y que aceleran de manera incalculable futuros desastres. Las desoladoras perspectivas mundiales y el fracaso de los objetivos para proteger la naturaleza, planteados y formulados en diferentes informes de Naciones Unidas desde la *Declaración de Río sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo* en 1992, alimentan posturas que desprecian objetivos presuntamente inalcanzables, que se resignan frente a una situación aparentemente inalterable y que tal vez desembocan en un negacionismo, una indiferencia acrítica o bien una sensación paralizante de impotencia.

Ante la situación global tan alarmante que vivimos en la actualidad no solo es necesario plantearse las medidas que habría que tomar para salvar el futuro de la humanidad y del planeta. También —e incluso antes de pensar en las medidas— habría que detenerse y hacer memoria: memoria del lugar en el que vivimos y de la naturaleza a la que pertenecemos. Ahora bien, resaltar la necesidad de *recordar* la naturaleza y reconocer al mismo tiempo la importancia que tiene la memoria para el *futuro* de la humanidad implica dejar atrás la idea usual de la memoria y el recuerdo como algo que se refiere solo al pasado. La memoria de la naturaleza, que se precisa aquí, no puede ser meramente retrospectiva². No se refiere a una naturaleza «perdida» en el pasado, como si fuera un objeto o estado de cosas que ya no está. Recordar la naturaleza no significa mirar atrás a algo externo o ajeno a nosotros que se perdió. La naturaleza —la Madre Tierra— sigue estando aquí, a la espera de que reconozcamos nuestra pertenencia a ella y de que veamos el daño que nos hacemos a nosotros mismos —como naturaleza— al negarla, ignorarla y explotarla. Recordar la naturaleza significa, por tanto, recordar aquello que estamos reprimiendo y explotando, recordar lo que somos nosotros mismos, y reconocer al mismo tiempo las consecuencias que nuestros actos y nuestra actitud traen consigo para nosotros y

² Para una concepción de la memoria que no sea retrospectiva ni meramente reproductiva, sino dinámica, crítica, prospectiva y transformadora véase mis artículos: RABE 2019, 2021, 2022, 2023.

el planeta. Con ello, la memoria de la naturaleza no es solo una cuestión del pasado, sino también del presente y del futuro. Recordar la naturaleza, la Madre Tierra, o dicho con Adorno y Horkheimer: «rememorar la naturaleza en el sujeto»³, requiere en nuestra época una disposición en la que confluyen necesariamente todos los tiempos.

1. PAISAJES ENFERMOS Y DUELO ECOLÓGICO

Vivimos un proceso constante, cada vez más acelerado, de destrucción y pérdida: ríos que se van secando, cumbres de montañas, antaño nevadas, que se están quedando calvas, miles de especies de animales que se extinguen, humedales que se secan, grandes territorios que se queman o que quedan destruidos por inundaciones, huracanes o terremotos, costas que se van retirando, océanos que se llenan de microplásticos, glaciares que se derriten y desaparecen... Con ello también se van destruyendo y perdiendo los territorios naturales y los paisajes que forman parte de lo que consideramos una herencia mundial invaluable y digna de protección. Se trata de un legado que en muchos casos ha sido declarado Patrimonio de la Humanidad por la UNESCO precisamente para protegerlo y preservar su idiosincrasia y su valor propio. Entre ellos está en Colombia un lugar con un valor excepcional por combinar un patrimonio tanto natural como cultural: el Parque Nacional de Chiribiquete – «La maloca del jaguar» (2018), territorio sagrado para las comunidades originarias, en el que destacan los *tepuyes*, enormes formaciones aisladas de rocas escarpadas con cimas planas, en cuyas grutas se han encontrado más de 75.000 pintures relacionadas con el culto al jaguar, de una antigüedad de unos 20.000 años antes de nuestra era.

Cuando se piensa en paisajes destruidos, en los que no se han logrado preservar las características y condiciones naturales propias ni el legado cultural que se había creado allí, se tiende a entender la memoria de la naturaleza en un sentido retrospectivo. En esta línea hay estudios que relacionan el hecho de recordar la naturaleza dañada con un «duelo ecológico», esto es, con el dolor y la angustia que puede ocasionar la pérdida de una naturaleza intacta, así como la rotura del íntimo lazo entre el ser humano y la tierra que habita⁴. El concep-

³ En el capítulo «Concepto de Ilustración» de la *Dialéctica de la Ilustración*, Adorno y Horkheimer resaltan la importancia de «rememorar la naturaleza en el sujeto» (*Eingedenken der Natur im Subjekt*, ADORNO / HORKHEIMER 2017, p. 47) y advierten que la Ilustración «se supera cuando los fines prácticos más próximos se revelan como lo más lejano logrado, y las tierras “de las que sus espías y delatores no recaban ninguna noticia”, es decir, la naturaleza desconocida por la ciencia dominadora, son recordadas como las tierras del origen» (ADORNO / HORKHEIMER 1989, pp. 94-95).

⁴ Véase, por ejemplo, los trabajos de CUNSOLO / LANDMAN 2017, CRAPS 2023, 2023. Para Stef Craps, el duelo ecológico no se dirige solo al pasado, sino que señala también al futuro en un sentido reparador y responsable, puesto que tiene el potencial, según su opinión, de

to de *ecological grief* («duelo ecológico»), que está relacionado con el síndrome de *solastalgia* —el sufrimiento por la pérdida de una tierra habitable—, es la noción que se dedica a estudiar una línea de investigación dentro del campo de los llamados «Estudios de la Memoria». Sirva un ejemplo para visualizar esta noción.

Un suceso significativo en el contexto del *ecological grief* representa el acto con el que Islandia expresó en agosto de 2019 su duelo por la pérdida del glaciar Okjökull: se celebró un funeral al que también asistieron la Primera Ministra islandesa, Katrín Jakobsdóttir, la antigua Comisaria para los derechos humanos de la ONU, Mary Robinson, así como investigadores locales y de EEUU que habían lanzado el proyecto conmemorativo⁵. En la ceremonia se instaló una placa conmemorativa y al mismo tiempo admonitoria cuya inscripción, en islandés e inglés, rezaba:

Una carta para el futuro. Ok (Okjökull) es el primer glaciar que perdió su estatus de glaciar. Se espera que en los siguientes 200 años, todos nuestros glaciares sigan el mismo camino. Este monumento es para reconocer que sabemos lo que está pasando y lo que hace falta hacer. Solo tú sabes si lo hicimos⁶.

El concepto de «duelo», o «luto ecológico» (*ecological grief*, *ecological mourning*) conecta, como ya se ha dicho, con el concepto de *solastalgia*, un término acuñado en 2005 por Glenn Albrecht, antiguo Profesor de Sostenibilidad en la Universidad Murdoch. El término *solastalgia*, que ha sido ya adoptado por la medicina, designa el síndrome complejo del sufrimiento por la pérdida de una tierra habitable. En su concepción de este síndrome, Albrecht parte del concepto de «salud del territorio» (*land health*) del que habla el ecólogo y ambientalista estadounidense Aldo Leopold en su libro *A Sand County Almanach*, de 1949⁷. Por otro lado, Albrecht se remonta a los estudios de Elyne Mitchell que presentó en su libro *Soil and Civilization*, de 1946, la conexión entre «paisajes enfermos» (*sick landscapes*) y estados psicológicos patológicos del ser humano. Según Albrecht, el concepto de *solastalgia* da nombre al tipo de *distress* —angustia, sufrimiento, ansiedad— que es producido por el derrumbamiento de la relación entre la salud del ser humano y del territorio (*land*).

Como comenta Albrecht en 2005, en su artículo «“Solastalgia”. A New Concept in Human Health and Identity», se le ocurrió este término pensando en

«fortalecer una sintonización y una interconectividad con un mundo más-que-humano, una tarea cuya urgencia sigue recordándonos la crisis que se despliega» (CRAPS 2023, p. 77, cita: mi trad.). Queda abierto, sin embargo, si el duelo no desembocaría, más bien, en un sentimiento de impotencia y resignación antes de incentivar un verdadero cambio de actitud.

⁵ Cf. Agence France Press, *The Guardian*, 19.8.2019. Sobre el funeral para el glaciar Ok, que inspiró otros funerales para glaciares en Suiza o EEUU, así como actos conmemorativos similares en Chile, Colombia o Nepal, ver CRAPS 2020, 2023.

⁶ HENLEY, 2019 (cita: mi trad.).

⁷ ALBRECHT 2005, p. 45.

el sentido original de la palabra «nostalgia» que designaba originalmente una enfermedad asociada con la melancolía de morriña de personas que se encontraban lejos de su casa y hogar. En su artículo, Albrecht también habla de poblaciones indígenas desplazadas que sienten «nostalgia por un pasado» (*nostalgia for a past*)⁸. Esta caracterización, sin embargo, no nos parece pertinente para la memoria del lugar y de la naturaleza, tal y como la entienden, viven y ejercen comunidades de pueblos originarios. Se puede considerar al respecto el caso de comunidades indígenas desplazadas en las que piensa Albrecht. Como se expondrá más adelante, el punto crucial del dolor y sufrimiento que causa el desplazamiento y la pérdida del lugar de origen en estos casos no es una «nostalgia por el pasado», esto es, por algo que *ya no es*, como sostiene Glenn Albrecht. Pues lo que está irreparablemente dañado es, más bien, la vida *presente*. En este sentido es también insuficiente —incluso equivocado— entender este sufrimiento como una «patología del lugar» (*place pathology*), como lo hace el filósofo estadounidense Edward Casey remitiéndose a Glenn Albrecht⁹. Igualmente precipitada y equivocada es la analogía que Casey sostiene entre el sufrimiento de los pueblos originarios y el de personas no originarias, que han perdido su lugar y hogar. Pues la similitud que establece Casey se basa meramente en síntomas detectables —en manifestaciones fácticas— de un sufrimiento producido por el desplazamiento geográfico-espacial o la pérdida de lugar, síntomas que el autor identifica como «desorientación», «pérdida de memoria», «desamparo» (*homelessness*), «depresión» y «diferentes formas de alienación de sí mismo y de los demás»¹⁰.

Lo que este autor, sin embargo, no tiene en cuenta, es la dimensión temporal que caracteriza a los afectados y que marca una diferencia radical con respecto a la relación que unos y otros tienen con el lugar que se ha perdido. En el caso de las comunidades originarias, la memoria del lugar perdido no es solo una cuestión del pasado ni se reduce a un sentimiento de nostalgia con respecto a un «territorio» perdido o un paisaje destruido. Como veremos más adelante, la memoria se refiere, más bien, a su propia naturaleza que ellos mismos *son*, esto es, seres en unión con los otros seres humanos y no humanos, los tiempos y las historias que habitan el lugar de origen.

2. RECORDAR EL PAISAJE Y SU RELACIÓN CON LA NATURALEZA

A diferencia de las comunidades originarias que no añoran un paisaje —al menos no en el sentido tradicional europeo—, en las culturas industrializadas hay una fuerte asociación entre naturaleza y paisaje, por lo que la memoria de la naturaleza dañada es a menudo vinculada con un paisaje destruido. Ahora

⁸ *Ibid*, p. 46.

⁹ Cf. CASEY 1993, p. 38.

¹⁰ *Ibid*, p. 38 (cita: mi trad.).

bien, el hecho de que haya desaparecido un paisaje concreto con sus particularidades geológicas, biológicas y climáticas, que se haya destruido tal vez un biotopo y afectado gravemente su papel en la biosfera de la tierra, no significa que ya no podamos seguir hablando de un «paisaje». Tampoco significa que no pueda haber visiones e intereses que proyecten en estos paisajes profundamente alterados —terrenos tal vez completamente devastados— otros paisajes futuros de un tipo completamente distinto. En este contexto se pueden considerar muchos megaproyectos urbanísticos. Sobre paisajes avasallados por intereses económicos que esperan grandes ganancias se proyectan a menudo simulacros de paisajes urbanizados que prometen «respetar» la naturaleza y cumplir a la vez las necesidades básicas del ser humano, como la de vivir en un ambiente sano que cuente con una infraestructura suficiente y al mismo tiempo con espacios verdes, refugios presuntamente «naturales». De esta manera surgen en nuestra época del Antropoceno, en la que priman los intereses económicos de un mercado global, lo que la investigadora y urbanista alemana Kathrin Golda-Pongratz denomina como «paisajes de presión»¹¹. Se trata de paisajes suburbanizados, privados de sus condiciones naturales anteriores, que resultan de una especulación inmobiliaria desenfrenada, políticas urbanas expansionistas y megaproyectos al servicio de un presunto «progreso» económico, social y cultural. Territorios que han sido «vacíados», «tierras de nadie»¹² que solo tienen valor como objeto de especulación, quedan así en estado de *stand-by*, a la espera de que se realicen allí los proyectos planteados y prometidos, tal vez nunca realizados. Estos paisajes abandonados temporal o indefinidamente, que no son deseables ni desde el punto de vista estético tradicional ni desde el punto de vista ecológico, social y existencial, paisajes ambiguos que no parecen pertenecer ni al campo ni a la ciudad, no son, sin embargo, inactivos, y en este sentido no están muertos. Más bien desarrollan su propia dinámica en la que la naturaleza a menudo busca sus propios caminos, vías y formas inesperadas de asomarse, aparecer y manifestarse. Un ejemplo de ello da la situación —antes del 2014— del proyecto urbanístico de Valdecarros, al sureste de Madrid, en España, que Golda-Pongratz describe de la siguiente forma:

En esta periferia de las periferias, tras el gran aparcamiento de IKEA, los gigantescos almacenes donde se compra de todo y los supermercados 24/7 prometen un consumo y un bienestar ilimitados. El ámbito rural ha perdido su ruralidad, mientras que lo urbano aún no tiene rasgos de urbanidad. La

¹¹ Cf. GOLDA-PONGRATZ 2014.

¹² En su ensayo *Tierra de nadie. Como pensar (en) la sociedad global*, Antonio Campillo propone —en contra de la connotación negativa que este concepto ha tenido en la historia— una nueva concepción de «tierra de nadie» o *terra nullius*. Según Campillo hay que dejar atrás la nefasta idea de «carencia», «subdesarrollo», «atraso histórico», de algo «salvaje al que todavía no han llegado los progresos de la civilización humana» y entender la «tierra de nadie», más bien, en un sentido inclusivo, como «patrimonio común de la humanidad». (CAMPILLO 2015, pp. 78-79).

vegetación agreste y colorida de la meseta se asoma por las plantas bajas de las estructuras de cemento inacabadas, patios vacíos amurallados, o tierras de nadie valladas en venta¹³.

El caso del «paisaje de presión», como el que acabamos de contemplar, muestra que para que algo pueda ser considerado como «paisaje» no tiene necesariamente que cumplir unas determinadas pautas estéticas o ecológicas. Un paisaje no tiene por qué ser bello, pintoresco, bucólico o sublime; puede ser también feo, repugnante o simplemente anodino y «aburrido». Algo diferente es la nostalgia que se siente hoy en día por el paisaje entendiéndolo como un bien en peligro, esto es, como algo preciado que se ha perdido o que se va a perder pronto. Esta nostalgia común, estimulada y aprovechada por la lucrativa y devastadora industria del turismo, está enfocada en visiones de escenarios bellos o sublimes que ya no existen o que están desapareciendo junto a una naturaleza considerada cada vez menos «virgen», «salvaje» o «prístina». Desde esta perspectiva, «recordar la naturaleza» cobra el significado trivial de contemplar meramente representaciones de paisajes en museos¹⁴, postales, parques temáticos u otros simulacros, o bien localizar los rincones y refugios para fotografíarlos y sumar esas imágenes al repositorio particular en el que descansan —y finalmente se olvidan— miles de «recuerdos» digitales¹⁵.

¹³ GOLDA-PONGRATZ 2014, p. 13.

¹⁴ Como resalta con mirada aguda y crítica el antropólogo español Fernando Estévez González en su texto «La mirada turística y lo dado a ver en los museos», el turismo tiene su origen en el surgimiento de las naciones modernas europeas, con las que nacen también las «historias nacionales, las historias naturales, de las naciones y las historias de la gente, del pueblo [...] y genéricamente, los patrimonios nacionales. Y también, lo que es generalmente olvidado, los *lugares* nacionales y el *viaje* por la nación. El entusiasmo nacionalista interpeló a los ahora ciudadanos hacia los nuevos objetos de los discursos y a los nuevos espectáculos de la nación, [...], los parques nacionales para mostrar la naturaleza y los paisajes nacionales, los museos nacionales para albergar los objetos y tesoros de la nación y exhibir su poder e influencia internacional». (ESTÉVEZ 2019, p. 87) Lo que se exhibe en los museos, según Estévez González, son «restos del pasado» en forma de «objetos que han abandonado su estatus de mercancía», por lo que los museos son «contenedores de los desechos del mercado» (*ibid.*, p. 91) con los que «hacemos las representaciones del mundo y de su historia y convertimos su contemplación en uno de los más genuinos recursos de turismo y de la sociedad del espectáculo» (*ibid.*, p. 93).

¹⁵ Véase lo que escribe W. J. T. MITCHELL en su texto «Imperial Landscape» sobre el presunto «fin» del paisaje, la adopción en postales, imágenes *kitsch*, paquetes turísticos etc. de las convenciones tradicionales de la pintura paisajística de los siglos XVIII y XIX y sobre el paisaje como objeto de nostalgia en nuestra era postcolonial y postmoderna: «More likely, the “end” of landscape is just as mythical a notion as the “origins” and developmental logic we have been tracing. But there is no doubt that the classical and romantic genres of landscape painting evolved during the great age of European imperialism now seen exhausted, at least for the purposes of serious painting. Traditional eighteenth- and nineteenth-century landscape conventions are now part of the repertory of kitsch, endlessly reproduced in amateur painting, postcards, packaged tours, and prefabricated emotions. That doesn’t mean that beautiful scenery has lost its capacity to move great numbers of people; on the contrary, more people now probably have an appreciation of scenic beauty, precisely because they are

La discusión de paisajes de presión, paisajes destrozados, «enfermos», en peligro o desaparecidos, que pueden suscitar nostalgia o incluso un duelo, llevan a dudar de algo que hemos asumido hasta ahora tácitamente como dado: la conexión entre «paisaje» y «naturaleza». ¿Cómo hay que entender un paisaje en el que no reconocemos apenas rastros naturales? ¿Qué relación hay en realidad entre estas dos nociones? Antes de poder hablar de esta conexión, sin embargo, habría que aclarar el concepto de paisaje que tampoco ha sido cuestionado hasta el momento. ¿Qué es entonces un paisaje?

Todo el mundo, al menos en los países occidentales industrializados, cree saber lo que es un paisaje. Si se pregunta a alguien que se ha formado en esta cultura occidental por el significado de este concepto, seguramente recurrirá a un ejemplo visual. Quizás describa una vista amplia, panorámica, en la que podrían aparecer prados, árboles, campos, valles, montañas, colinas, algún lago o río, tal vez el mar o cierto tipo de desierto¹⁶. Por lo general, no se duda de que los paisajes existen realmente, así como no se duda de que existe la naturaleza con la que se asocian los paisajes. Es más, parece que es la misma naturaleza real y objetiva, la naturaleza exterior con su indiscutible —si bien amenazada— riqueza y diversidad la que, desde siempre, ha dado lugar a los paisajes más distintos y diversos. ¿Qué se diría, sin embargo, si se escuchara que el paisaje no ha existido siempre y que, además, es una invención del ser humano? ¿Puede ser que los numerosos paisajes, que se han contemplado, vivido, disfrutado o temido en tantas ocasiones, existan más en la imaginación que en la realidad?

Según el filósofo francés Alain Roger, el paisaje es una invención que surge en el siglo XIV, primero en el norte de Europa y luego en Italia¹⁷. El teórico del arte americano William John Thomas Mitchell, sin embargo, se opone a la extendida idea de la invención europea y el origen post-medieval del paisaje. Destaca, por un lado, la antigüedad e importancia de la pintura paisajística china, por otro lado, el hecho de que pintores romanos y helenísticos ya habían desarrollado en la Antigüedad igualmente una escuela de pintura paisajística¹⁸.

En todo caso, como fenómeno que se va extendiendo y desarrollando a partir del siglo XV en Europa y desde allí también por otros continentes, el paisaje ha de entenderse como una construcción que se rige por unas determinadas

so estranged from it. Landscape is now more precious than ever – an endangered species that has to be protected from and by civilization, kept safe in museums, parks, and shrinking “wilderness areas”. Like imperialism itself, landscape is an object of nostalgia in a post-colonial and postmodern era, reflecting a time when metropolitan cultures could imagine their destiny in an unbounded “prospect” of endless appropriation and conquest» (W. J. T. MITCHELL 2002, p. 20).

¹⁶ Como expone Alain Roger en su *Breve tratado del paisaje*, hubo que esperar hasta el siglo XX, hasta el «descubrimiento de yacimientos petrolíferos y después el surgimiento del turismo “ascético” para que el Sahara, emblemático para la mirada occidental, de país que era, reservado a los nómadas y a los “aventureros” [...] se convirtiera, por fin, en paisaje» (ROGER 2013, p. 116).

¹⁷ Cf. *ibid.*, 2013.

¹⁸ Cf. W. J. T. MITCHELL 2002.

pautas pictóricas y geométricas preestablecidas. De esta manera, el paisaje tiene las siguientes características espacio-visuales: Debe haber una perspectiva, esto es, una vista amplia y lejana, que se presenta desde una posición distanciada. La vista que se ofrece debe enmarcar un conjunto de elementos diferentes, relacionados de alguna forma entre sí y pertenecientes a diferentes planos de profundidad. Al tomar distancia de aquello que se presenta ante los ojos, se adopta una actitud meramente contemplativa y con ello teórica, lo cual implica el desprenderse de actividades cotidianas e intereses prácticos¹⁹.

Como idea y experiencia preeminentemente occidental burguesa, la noción del paisaje requirió, como resalta Roger, ciertas condiciones sociales, económicas y políticas. Siguiendo la tesis central del análisis agudo que hace W. J. T. Mitchell de la historia de la representación del paisaje, en la que el autor encuentra rasgos fundamentales ligados a los discursos del imperialismo, habría que añadir los despiadados intereses imperialistas del siglo XIX y principios el XX, que están a la base de las representaciones y demarcaciones paisajísticas creadas por las potencias coloniales europeas para apropiarse los vastos terrenos colonizados e incorporarlos a sus proyectos hegemónicos. Ahora bien, si se aceptan todas estas premisas que revelan el paisaje como una mera construcción, hay que preguntarse por la realidad que le corresponde a esta visión. ¿Se puede denominar esta realidad como «naturaleza»? Como ya se ha destacado, estamos inclinados y acostumbrados a asociar el paisaje con la naturaleza. El lazo presuntamente indisoluble entre paisaje y naturaleza, del que parte el imaginario general, es defendido también por el filósofo alemán Joachim Ritter en un breve ensayo de 1963 en el que sostiene, como demuestra el siguiente pasaje, que la naturaleza se presenta estéticamente para la contemplación por medio del paisaje:

Paisaje es naturaleza que está presente estéticamente en su contemplación para todo observador dotado de sensibilidad: no son sin más «paisaje» los campos que rodean la gran urbe, ni el río en cuanto «frontera», «vía comercial» y «problema para constructores de puentes», tampoco las montañas y las estepas de los pastores y las caravanas (o de los buscadores de petróleo). Todos ellos se convierten en paisaje sólo cuando el hombre se torna hacia su realidad sin una finalidad práctica, en una contemplación «libre» y gozadora, para ser él mismo en medio de la naturaleza. Con su salida a ella, la naturaleza modifica su rostro. Lo que es de otro modo utilizado, [...] se convierte en lo grandioso, lo hermoso y lo sublime; se torna, estéticamente, «paisaje»²⁰.

¿Pero qué naturaleza podría corresponder al paisaje? ¿Cómo hay que entender esa naturaleza que, según Ritter, está «presente estéticamente» en el paisaje?

Para dar un primer paso se podría pensar en aquello que uno se representa, cuando se dispone a recordar un paisaje. Podría tratarse de un paisaje de la

¹⁹ En este sentido resalta Joachim Ritter en su ensayo sobre el paisaje: «[...] el paisaje es por una parte un vástago de la teoría filosófica en el sentido exacto de que es la presencia de la naturaleza toda. Salimos así al paisaje para ser parte de la naturaleza misma en una naturaleza “libre”, desvinculada de toda utilización práctica». (RITTER p. 139)

²⁰ RITTER 1986, pp. 137-138. El ensayo original data de 1963.

infancia, que ya no está y que solo sigue existiendo en el recuerdo, en la imaginación, esto es, un paisaje que se destruyó o que cambió completamente, que fue aplanado, devastado, urbanizado, que tal vez se convirtió en una autopista, un área industrial o una central eléctrica. ¿Se recuerda aquí la naturaleza perdida, herida, explotada? ¿Se recuerda acaso «la» naturaleza?

Según la filósofa francesa Anne Cauquelin, que publicó en 1989 el ensayo *L'invention du paysage*, no recordamos más que una imagen dentro de un determinado marco, una forma simbólica en la que hemos «escenificado» la naturaleza y que está construida a partir de esquemas, perspectivas, selecciones, delimitaciones, estructuraciones forjadas durante siglos, transmitidas cultural e históricamente y compartidas hoy en día. Sin embargo, como resalta la autora, no somos conscientes de esta construcción técnica, histórica y cultural que está detrás de lo que llamamos «paisaje» y que relacionamos con una naturaleza «dada», a menudo entendida como «originaria», «virgen» o «prístina». Según Cauquelin, no recordamos entonces la naturaleza, porque lo que estamos recordando no es nada «exterior», sino el mero producto de una construcción nuestra. Para la autora, el «paisaje» como construcción e invención del ser humano no puede identificarse con la naturaleza ni tiene relación directa con ella.

Ahora bien, aunque se admita que no hay ninguna conexión directa entre paisaje y naturaleza, podría ser que el paisaje, aun siendo una construcción, nos proporcione una vía para ver, entender y vivir la naturaleza como algo existente que no depende de nosotros. Cauquelin negaría con seguridad esta posibilidad. Según su visión, aunque consideremos que el paisaje puede estar ligado de manera indirecta, tal vez simbólica, a la naturaleza, no llegamos nunca al mundo «exterior» a través de nuestras construcciones y representaciones. Siempre quedaremos cautivados en nuestras propias producciones. Para Cauquelin, la naturaleza a la que llegaríamos sería igualmente una construcción de nosotros; una idea basada en determinados esquemas, normas, delimitaciones y clasificaciones. Si se comparte esta visión, parece que no se le puede atribuir ninguna existencia ontológica a la naturaleza. En vez de hablar de la naturaleza como algo que existe, habría que contentarse con una referencia vaga a algo radicalmente diferente a nosotros, a «lo otro» en un sentido radical, esto es, a todo lo que no es construcción, espíritu, representación.

¿Pero por qué habría que concebir la naturaleza como «objeto», como algo «exterior» que está enfrentado al «sujeto»? Desde luego, la naturaleza no tiene que ser entendida como objeto exterior, ni menos todavía como producto y construcción del ser humano, una concepción que adoptó en la historia un amplio sentido explotador con dimensiones devastadoras incalculables²¹. La naturaleza es, más bien, capaz de producir ella misma, de hablar, de auto-sanarse

²¹ Sobre la historia y las devastadoras consecuencias de la concepción de la naturaleza como un objeto a disposición de las proyecciones, necesidades y los intereses humanos, que ha reducido la naturaleza a un producto, artefacto, una propiedad y un mero depósito de recursos para el ser humano, véase la primera parte, «La naturaleza-objeto», del libro *Naturaleza y derecho. Para un debate ecológico en profundidad* de Francois Ost (1996).

y de crear formas y estructuras a partir de sus propias leyes y directrices. Esto es lo que Kant consideró en su *Crítica del juicio teleológico*, cuando apeló a la reflexión, al juicio reflexivo —a diferencia del juicio determinante— para presuponer los procesos teleológicos que se dan en la naturaleza²². Según el filósofo alemán Stascha Rohmer, tener en cuenta la constitución teleológica de la naturaleza y reconocer que en ese marco «cada ser es —como la persona humana— un fin en sí mismo», representa una condición necesaria para «atribuir un valor intrínseco a la naturaleza»²³.

Frente a las reservas de Cauquelin habría también que recordar que el ser humano no es solo *techné* ni solo *poiesis*, no solo un ser práctico y un espíritu que crea y representa, sino que él mismo es también aquello que se sustrae de la praxis y la representación; el ser humano es, él mismo, eso «otro» que está más allá de las representaciones, delimitaciones y proyecciones de la mente. En este sentido se puede decir que es igualmente naturaleza, como resaltaba el filósofo alemán Theodor W. Adorno; lo es como ser particular y a la vez universal, esto es, como un ser capaz de compartir, conectar, unirse y transformarse.

¿Dónde está en el fondo el problema de la conexión entre paisaje y naturaleza? Aceptar la construcción e incluso invención del concepto de paisaje no nos obliga a desligarlo por completo de la idea de naturaleza, esto es, de la naturaleza entendida como algo vivo, dinámico, que tiene sus propias leyes y que alberga y genera infinitas relaciones en constante devenir y desvanecer. Así como hay que entender la naturaleza como algo dinámico y abierto, que genera constantemente relaciones y nuevas constelaciones en las que está insertado igualmente el ser humano, habría que concebir también el paisaje, si es que está relacionado con la naturaleza, en un sentido dinámico, conectivo, siempre naciente, que no se encuentra como «panorama» estático frente al ser humano, sino que lo comprende y lo penetra. No sería, por tanto, un paisaje en el sentido tradicional, sujeto a las leyes de la representación en perspectiva y con ello a un tiempo lineal y un espacio rígido. Habría que pensar, más bien, en el paisaje como un conjunto de incontables interacciones y relaciones cambiantes, en el que confluyen muchos tiempos y del que pueden brotar múltiples lugares, realidades y vidas²⁴. El concepto de paisaje —si es que queremos seguir usándolo— no puede entonces estar ligado a una imagen estática de una vista panorámica ni a la primacía del sentido visual, considerado tradicionalmente como el más teórico de los sentidos humanos. Tendría, más bien, que abrirse a todos los elementos y procesos que sustenten la tierra y la vida, por lo que

²² Cf. la "Crítica del juicio teleológico" de la *Crítica del Juicio* de Immanuel KANT (2019).

²³ ROHMER 2022, p. 754.

²⁴ En este contexto sería sugerente pensar en los paisajes abiertos a constantes relaciones nuevas, a un horizonte dinámico y una multiplicidad de diálogos, como los que se abren con las esculturas públicas de Eduardo Chillida, las cuales, como sugiere acertadamente el filósofo español Ricardo Pinilla, nos invitan a habitar el espacio como lugar en el límite entre lo lleno y lo vacío (cf. PINILLA 2014). Véase sobre el tema del espacio y el habitar en CHILLIDA también PINILLA 2002, 2007.

habría que recibirse con todos los sentidos, no solo el visual, sino también con el oído, el tacto, el gusto y el olfato²⁵. Con ello, elementos invisibles, tan evasivos como actuantes, como pueden ser el aire, el viento, la atmósfera²⁶ o las energías presentes en un lugar; que tienen un carácter esencialmente transgresor en el sentido físico, temporal y espacial, cobrarían especial importancia para un paisaje entendido de manera dinámica, abierta e integradora, que pudiera estar relacionado con la naturaleza en un sentido vivo y relacional.

3. MEMORIA DE LA NATURALEZA, EL ENTORNO NATURAL Y LA TIERRA COMO HOGAR

Para ver cómo podría entenderse el paisaje en el sentido abierto, dinámico e integrador que acabamos de proponer, podríamos orientarnos en la manera en la que los pueblos originarios conciben el entorno natural que sienten y viven como su *hogar*, esto es, como el lugar que *habitan* mediante sus actividades cotidianas, sus ritos y sus prácticas físico-espirituales, estéticas y simbólicas con las que rememoran los ancestros (humanos y no-humanos) y actualizan sus saberes²⁷. Un ejemplo da la descripción que el filósofo colombiano Juan Alejandro

²⁵ Como resalta Marta TAFALLA (2015), que defiende una apertura del concepto de paisaje a todos los sentidos reivindicando especialmente la importancia del olfato, el filósofo canadiense Allen Carlson comenzó en los años 70 del siglo pasado a criticar el modelo estático de paisaje, que fragmenta el territorio en unidades delimitadas impidiendo con ello la apreciación de la continuidad. El «modelo del entorno», que Carlson propone por el contrario, reivindica la percepción multisensorial. Cf. CARLSON 2000.

²⁶ Se podría considerar aquí la concepción que el filósofo alemán Hermann Schmitz, fundador de la *Neue Phänomenologie*, desarrolló de los espacios atmosféricos que trascienden los límites del cuerpo propio —una suerte de «incorporación» sutil que Schmitz llama *Einleibung*— en contraposición al dualismo entre espacio y cuerpo y a la concepción del espacio a partir de planos y puntos rígidos. (SCHMITZ 2020) Con respecto al estatus intermedio de la «atmósfera» entre sujeto y objeto, entre cualidades del entorno y el estado anímico-físico del ser humano véase también Gernot BÖHME (2013).

²⁷ Sobre el habitar como cuestión fundamental del existir humano, que va mucho más allá de un mero hospedaje, por lo que no se puede programar ni calcular, véase el iluminador artículo de Ricardo Pinilla que esboza el desarrollo histórico del concepto del habitar para contrastarla al final con las perspectivas filosóficas de Heidegger en su conferencia «Construir, habitar, pensar» de 1951, de María Zambrano en sus escritos sobre la casa y la ciudad, así como de Gaston BACHELARD en *La poética del espacio* de 1957 (cf. PINILLA 2005). Aunque podemos encontrar aspectos importantes en los que la propuesta de Heidegger concuerda con la idea de habitar la Madre Tierra que presentamos aquí —por ejemplo la idea heideggeriana de que los lugares surgen *habitando* las cosas, tratándolas con cuidado (*Schonen*) y dejándolas en libertad— hay una diferencia fundamental. Esta se debe primordialmente al hecho de que la noción de la Madre Tierra, origen y lazo unificador de todos los seres (humanos y no-humanos) y con ello el hogar universal que hace posible el habitar, no es traducible al «cuadrado» (*Geviert*) —tierra, cielo, dioses y mortales— del que habla Heidegger en relación con el habitar siendo aquí los mortales los que deben «salvar la tierra» (*Erde retten*), «recibir el cielo» (*Himmel empfangen*) y «esperar los dioses» (*die Göttlichen erwarten*) (HEIDEGGER 1997, pp. 144-145).

Chindoy Chindoy hace del Valle de Sibundoy en las estribaciones del macizo de Huaca —al suroeste de Colombia—, habitado por el pueblo Kamëntšá del que el autor mismo descende. Como afirma Chindoy,

los nativos de Sibundoy piensan en su entorno natural, en las plantas, animales y todas las cosas existentes, como un gran hogar, como un pequeño cosmos. El Valle de Sibundoy está cargado de símbolos de vida y muerte, de recuerdos alentadores y perturbadores, de signos de esperanza y tragedia. Los vientos son concebidos como las fuerzas unificadoras y fundantes de las manifestaciones físicas y simbólicas de toda existencia. Aparte de sus manifestaciones materiales en forma de ráfagas, los vientos del Sibundoy tienen una dimensión simbólica, una forma de ser que no es necesariamente positiva ni buena de manera natural. Como fuerzas simbólicas trascienden su propia materialidad y se vuelven perjudiciales o curativas y afectan así la vida de los nativos de Sibundoy. Los médicos nativos buscan manifestaciones materiales de fuerzas espirituales, por muy elusivas que sean. Un susto, una pulsación eléctrica súbita de una parte del cuerpo o una sensación súbita de una ráfaga mientras uno camina son las manifestaciones materiales más comunes de los vientos perjudiciales, las cuales requieren cada una la intervención de médicos nativos para llamar energías positivas²⁸.

La descripción de la manera en la que los nativos del Valle de Sibundoy viven y tratan todo lo que existe o se presenta en la tierra que habitan, sin excluir o ignorar nada de antemano, muestra que se puede entender un entorno natural como un «pequeño cosmos» en el que confluyen de manera natural diferentes tiempos y espacios, energías positivas y negativas, lo espiritual / simbólico y lo físico. Esta confluencia se manifiesta especialmente en los vientos que traen energías de otros tiempos, lugares y vidas y fundamentan, según Chindoy, la interpretación de los sueños, los rituales de curación y especialmente las ceremonias del yajé de los Kamëntšá. Si bien se trata de ráfagas que aparecen de manera perceptible en los cuerpos y el mundo físico, los vientos tienen un importante lugar en la vida espiritual, en el imaginario colectivo y la memoria de los nativos del Valle de Sibundoy.

Para los Kamëntšá, el Valle de Sibundoy es «Tsbatsanamamá», una madre honorable y sagrada que es vivida como hogar. Esta madre une a los seres humanos desde el nacimiento hasta la muerte con el simbolismo del lugar de origen y con las potencias que habitan allí y que se manifiestan en sueños y vientos²⁹. Como lugar sagrado de origen, cuyo significado profundo se debe a la continuidad de sentido en el tiempo, la madre debe mantenerse viva en la memoria. El olvido de las propias raíces significaría la muerte de la madre y de sus hijos, los Kamëntšá. En este sentido resalta Chindoy que «cuando nadie recuerda nada de su existencia o de la existencia de la comunidad de los Kamëntšá, nosotros, los

²⁸ CHINDOY 2020, p. 80 (cita: mi trad.).

²⁹ *Ibid.*, pp. 2-3. Como aclara Chindoy, el nombre Kamëntšá resulta de la combinación de un adverbio de lugar, «muentš» que significa «aquí», y el afijo «ka» que significa «cómo». Así, el nombre expresa la experiencia de la intimidad con el lugar de origen.

Kamëntšá, estaremos todos muertos»³⁰. Así, las historias que se van narrando en la comunidad recuerdan los tiempos en los que se hablaba con las plantas, se tenían sueños reveladores y se escuchaban las voces de los vientos³¹. La práctica colectiva y compartida de las narraciones, que recuerda y actualiza la ética del buen vivir —las enseñanzas transmitidas, la advertencia de peligros (pasados y futuros) y los cuidados que hay que considerar—, cumple un papel fundamental para mantener la memoria de la comunidad en conexión directa con la Madre Tierra³². Esto lo hacen también las danzas —como la de Bëtsknaté que celebra la belleza de la vida y recrea las fuerzas fundamentales de la existencia—³³, las ceremonias y los rituales, los saberes ancestrales de las plantas y, como hemos visto, la atención a los vientos y las energías que hay que reconocer y saber tratar.

Como muestra el ejemplo de los Kamëntšá en el Valle de Sibundoy, recordar la naturaleza, o mejor dicho, la Madre Tierra, rememorar un entorno natural como hogar, tiene un sentido muy diferente al que se ha discutido arriba en relación con el duelo ecológico, la nostalgia o la visión relacionada con una imagen del pasado. Para hacer memoria del lugar que se habita en un sentido profundo, sintiendo y cuidando las múltiples relaciones de la Madre Tierra³⁴,

³⁰ *Ibid.*, p. 54 (cita: mi trad.).

³¹ *Ibid.*, p. xvi. Sería interesante comparar los procesos miméticos, el reconocimiento de semejanzas y los procedimientos divinatórios de estas prácticas ancestrales con la concepción benjaminiana de la rememoración (*Eingedenken*) que está estrechamente relacionada con la experiencia mimética. Véase sobre el concepto de «experiencia mimética» de W. Benjamin el iluminador texto de Rubén DARÍO ZAPATA (2023, pp. 69-97).

³² Las narraciones juegan en muchos pueblos originarios un papel primordial a la hora de preservar los fundamentos, las prácticas y los valores del buen vivir y con ello la memoria de las raíces ancestrales. Un buen ejemplo nos da también el pueblo minika, originario del Amazonas, con la narración dialogada del *jagagi* que hay que entender, según el poeta colombiano y profesor de literatura Selnich Vivas Hurtado, como una «obra total de gran poder de cohesión o de disociación de la comunidad» al tratarse de «una práctica social» (VIVAS 2015, p. 122) Como explica Vivas Hurtado, «[e]l *jagagi* da fundamento a una ética de la cultura, a las leyes de origen del clan, mientras otros géneros lo reafirman o lo ponen en práctica. El *jagagi* da lugar a las normas, porque nombra por primera vez el mundo y los seres que lo habitan, los organiza, los dota de un territorio, de una función, y les determina su quehacer, sus poderes, siempre en una mutua necesidad. Es en el *jagagi* donde nacen los clanes, los ríos, los pozos, las cascadas, las plantas sagradas, los alimentos; donde se ponen a prueba las leyes morales, intelectuales, los órdenes ecosistémicos. Las virtudes sociales se fijan, se restringen o se modifican, según los comportamientos de los personajes, los cantores y los oyentes del *jagagi*. [...] El momento de su ejecución coincide con un diálogo directo entre varios narradores que participan activamente en la narración. Y esto quiere decir, entre otras cosas, que el público escucha, asiente, reafirma, contradice o entona las palabras del sabedor y de los personajes, a la espera de un conocimiento revelado: el buen vivir. El público es coro y juez del talento del *jagagi* yoraima, quien debe ser un buen contador y un ser humano ejemplar». (pp. 121-122)

³³ CHINDOY 2020, p. xviii, pp. 45-61.

³⁴ La ontología relacional, que está a la base de la concepción ancestral de la naturaleza/Madre Tierra, se diferencia fundamentalmente de ontologías dualistas de la tradición occidental europea, como subrayan intelectuales indígenas, ecofeministas y pensadores decoloniales. Véase al respecto, p. ej., Carol LEE SÁNCHEZ (1995), Val PLUMWOOD (2002) o Carlos Andrés DUQUE ACOSTA (2023).

tiene que entrar en juego una memoria en el sentido que se indicó al principio de este artículo: como capacidad de conectar y hacer confluir tiempos y espacios, a lo que podemos añadir ahora lo humano y lo no-humano, lo físico y lo espiritual³⁵. Solo el potencial dinámico y transgresor de la memoria —no un procedimiento meramente retrospectivo y reproductivo— genera vías y formas que pueden ser aptas no solo para despertar una conciencia de la alarmante situación ecológica y climática actual, sino también para impulsar un cambio de actitud y generar una nueva relación con la naturaleza.

Resaltar la necesidad de *recordar* la naturaleza, rememorar los propios orígenes en la Madre Tierra que nos vincula con todos los seres —del aire, del agua, de la tierra, del fuego, de los astros, todos ellos parientes en el pensamiento ancestral—³⁶ y reconocer al mismo tiempo la importancia que tiene la memoria para el *futuro* de la humanidad implica, por tanto, dejar atrás la idea usual de memoria como algo que se refiere solo al pasado. Pero además de ello implica cuestionar y trastocar, en general, la concepción de un tiempo lineal y progresivo en el que pasado, presente y futuro están irremediabilmente separados. En vez de segregar los tiempos y con ello los seres, las culturas ancestrales piensan el tiempo en espiral. En este sentido afirma la socióloga y activista aymara Silvia Rivera-Cusicanqui:

No hay «post» ni «pre» en una visión de la historia que no es lineal ni teleológica, que se mueve en ciclos y espirales, que marca un rumbo sin dejar de retornar al mismo punto. El mundo indígena no concibe a la historia linealmente, y el pasado-futuro están contenidos en el presente: la regresión o la progresión, la repetición o la superación del pasado están en juego en cada coyuntura y dependen de nuestros actos más que de nuestras palabras. El proyecto de modernidad indígena podrá aflorar desde el presente, en una espiral cuyo movimiento es un continuo retroalimentarse del pasado sobre el futuro, un «principio esperanza» o «conciencia anticipante» (Bloch, 1971) que vislumbra la descolonización y la realiza al mismo tiempo³⁷.

³⁵ El teólogo e ingeniero de montes Jaime Tatay ha mostrado en sus estudios la importancia de pensar e integrar la dimensión espiritual —en especial lo sagrado— en la consideración de la naturaleza y de los graves problemas medioambientales de nuestro tiempo (2020, 2021, 2023). En este sentido resalta que «el complejo debate filosófico en torno al valor instrumental, intrínseco y sistémico de la naturaleza —una cuestión central para las éticas medioambientales— refleja el esfuerzo por articular lógicas que vayan más allá del mero cálculo utilitarista y por ampliar las estrechas miras de una racionalidad unidimensional. Las experiencias estéticas, éticas y espirituales de la humanidad constituyen también accesos legítimos al mundo de la naturaleza, complementarios a los de la razón instrumental» (TATAY 2020, p. 324).

³⁶ En todas las cosmovisiones ancestrales existe la idea del parentesco entre todo lo que existe, sea humano o no-humano. Esta idea se diferencia fundamentalmente de la idea occidental europea de la separación de los seres individuales y de la superioridad del ser humano sobre el resto de seres en el mundo.

³⁷ RIVERA-CUSICANQUI 2010, p. 4.

Frente a la idea generalizada de un tiempo lineal ligado a un espacio rígido con lugares fijos, y con ello frente a una noción estática de paisaje, regida por puntos de vista preestablecidos e intereses económicos que subordinan y explotan la naturaleza, habría que pensar en la posibilidad de invertir los tiempos mediante una rememoración que se detiene —y que detiene los tiempos— para poder abrirse a otras posibilidades³⁸, escuchar, como escuchan las comunidades originarias a la Madre Tierra, y reflexionar sobre lo que podría y lo que debería estar a la base de nuestra relación con la naturaleza y con ello con nosotros mismos. Esta memoria no recuerda un paisaje que ya no está, un territorio que se ha perdido, un glaciar que ha muerto o una armonía natural que presuntamente existió alguna vez. Recuerda, más bien, lo que es el ser humano o lo que podría ser, si reconoce la naturaleza que él mismo es, lo cual implica el reconocimiento de su relación indisoluble con las fuerzas de la naturaleza, el saber que su vida y la vida del planeta son *una sola vida*³⁹. He aquí el fundamento para un verdadero habitar, un existir *en y con* la naturaleza, una forma de vida que no se contenta con preservar ciertas reservas naturales para tener todavía algún refugio donde conectar con una presunta naturaleza, tener algún sentimiento de «pureza», alguna visión placentera de un paisaje presuntamente «intacto». De lo que se trata es de encontrar caminos para cambiar modos de pensar y actuar que fundamentan el curso catastrófico de las cosas en el mundo actual. Se trata a fin de cuentas de abrir en *este mismo* presente, en el que se juega la supervivencia de la humanidad y de la vida en la tierra, vías de *otros* tiempos —pasados y futuros— que permitan vislumbrar una salida de la catástrofe ecológica global y mostrar cómo podríamos y deberíamos relacionarnos con la naturaleza *habitando verdaderamente* la tierra⁴⁰.

³⁸ Sobre el sentido y la importancia del detenerse para que puedan confluír los tiempos y activarse el potencial redentor de la rememoración véase RABE 2021, 2024.

³⁹ Como advierte Stascha Rohmer en su libro *Antropoceno – Cambio Climático – Biodiversidad*, la crisis ecológica muestra que no se puede sostener la «confrontación ingenua entre ser humano y naturaleza». En dicho texto comenta Rohmer que desde la perspectiva de la «transformación permanente del paisaje natural en paisaje cultural», que produce el ser humano, «se ignora que el ser humano tiene también su propia naturaleza, con la que queda integrado en los ciclos vitales de la naturaleza. Justamente esta integración en la naturaleza ilustra el otro lado decisivo de la crisis ecológica que se hace valer en el concepto del Antropoceno. Pues la crisis ecológica refuta una concepción, como la que defendió todavía de manera paradigmática Martin Heidegger en su obra temprana *Ser y Tiempo*, según la cual la naturaleza “misma es un ente con el que uno se topa [*begegnet*] dentro del mundo y que puede descubrirse de diferentes maneras y en diferentes etapas”. La crisis ecológica revela, más bien, que no se puede mantener la separación entre naturaleza humana y naturaleza exterior, esto es, revela la confrontación ingenua entre ser humano y naturaleza. Evidencia —aunque como un reflejo, esto es, de manera distorsionada y pervertida— que ser humano y naturaleza forman *en sí* también una unidad» (ROHMER 2021, pp. 220-221, cita: mi trad.).

⁴⁰ Este presente de *ahora*, en el que se asoma el pasado y se juega el futuro, ese momento fugaz en el que se cristaliza tanto la advertencia como la oportunidad y que hay que saber captar en la constelación fugaz en la que se presenta, es lo que Walter Benjamin llama

Habitar un lugar, un paisaje, un entorno, la Tierra, implica reconocer no solo su valor para la subsistencia, sino también su sentido espiritual, un sentido que brota de la relación y comunicación entre los seres humanos que viven en el lugar; así como de los seres humanos con lo no-humano del lugar, de la Tierra. Habitar en este sentido integral significa reconocer que todos —humanos y no-humanos— tenemos el mismo origen al que seguimos ligados siempre. Para los pueblos ancestrales, ese origen es la casa común del vientre que tiene tres dimensiones: 1) el vientre de la Madre, 2) la Tierra, 3) el Cosmos. Las tres dimensiones del vientre están relacionadas entre sí y hacen que todos los seres estén siempre conectados, pues el lazo que los une proviene del vientre al que los seres siguen siempre ligados⁴¹. De ahí se explican también las transformaciones y los parentescos entre todos los seres —humanos y no-humanos— de los que hablan los pueblos originarios. Recordar ese lazo es rememorar lo que el pueblo minika del Amazonas llama *itofe*, el esqueje que crece, florece, se transforma, genera múltiples seres y los mantiene siempre unidos con un hilo invisible⁴². Solo quien recuerda ese lazo habitará verdaderamente la Madre Tierra. Y habitarla requiere una disposición ética: el respeto y reconocimiento del otro. La ética de la Madre Tierra implica, por tanto, consumir solo lo que se necesita, dejar siempre suficiente para los demás, solicitar permiso cuando se entra o se pasa por un territorio, escuchar al otro y usar la palabra dulce.

en sus *Tesis sobre el concepto de historia* el «tiempo ahora» (*Jetztzeit*). Así, según la visión de Benjamin, el historiador debe dejar «de desgranar la sucesión de los acontecimientos como un rosario entre sus dedos. En lugar de ello comprenderá la constelación en la que su época entra en relación con una determinada época anterior. De este modo funda un concepto del presente como “tiempo ahora” en el que se han esparcido astillas del tiempo mesiánico». (BENJAMIN 2021, p. 81, trad. J. Maiso, J. A. Zamora)

⁴¹ Abadio Green Stocel, líder indígena y lingüista colombiano, originario del pueblo gunadule, resalta la centralidad de la Madre Tierra en todas las culturas ancestrales del mundo. Como comenta en su tesis doctoral de 2011, «en diálogo con otros pueblos del mundo, encontré que todos los pueblos indígenas de la tierra, todos, absolutamente todos, decimos que la tierra es nuestra madre, que todos los seres que habitamos somos sus hijas e hijos, porque dependemos de ella en cada instante de nuestras vidas, porque la estructura de nuestro cuerpo es igual a la de la tierra. Nuestro hígado, nuestros pulmones, nuestros huesos, la sangre que corre por nuestras venas son iguales a las quebradas, a las montañas, a los diferentes ecosistemas que hay en la Madre Tierra; por tanto hay que protegerla, porque está tanto en nuestro propio cuerpo como en el aire que respiramos, el agua que bebemos, el sol que nos calienta y las plantas y animales que nos dan su sustento». (GREEN 2011, p. 61)

⁴² El sentido del «vientre» en el pensamiento ancestral y del «itofe» del jagagi fue explicado por el Prof. Selnich Vivas Hurtado en el semillero de investigación «Recordar la naturaleza – respetar la Tierra» que dirigió en la Universidad de Antioquia en el primer semestre de 2024. Véase al respecto también VIVAS 2015, pp. 126-128.

4. LUGAR DE LA MEMORIA Y MEMORIA DEL LUGAR EN LA VIDA DE LOS PUEBLOS ORIGINARIOS

Para ilustrar el sentido profundo que tiene la memoria del lugar para los pueblos originarios y entender desde otra perspectiva —el de migrantes internos o bien desplazados forzados⁴³— el significado existencial que tiene la pertenencia a la Madre Tierra para ellos, se considerará en lo siguiente el caso de una comunidad desplazada que no solo ha sido privada de sus fuentes naturales, los fundamentos de su subsistencia, sino también de su memoria, esto es, de la memoria de sí misma como comunidad ligada a la naturaleza a la que pertenece: la Madre Tierra tal y como se manifiesta en el lugar en el que han vivido la comunidad y sus ancestros. Como tantas más, la comunidad que consideraremos a continuación se vio obligada a aceptar su reasentamiento a causa de las constantes presiones externas y la creciente degradación de sus condiciones de vida⁴⁴. Con ello, la comunidad fue privada no solo de un lugar geográfico con así llamados «recursos naturales», sino que se le arrebató también —y sobre todo— la memoria del lugar.

En Colombia hay muchos pueblos originarios que perdieron a la fuerza su hogar y su terreno, sea porque grupos armados y bandas criminales los amenazaron y expulsaron del territorio, o sea porque fueron presionados y a menudo engañados por grandes multinacionales, como ocurrió con los wayúu en La Guajira, que fueron desplazados para que la gigantesca mina de carbón a cielo abierto, El Cerrejón, pudiera instalarse y extenderse en un inmenso territorio de 700 km². El Cerrejón fue fundado en 1975, y es propiedad hoy en día de la

⁴³ Erika Castro-Buitrago et al., que han estudiado el desplazamiento forzado y el reasentamiento en el contexto del cambio climático, señalan que el término «migrante» ha sido usado en la literatura académica jurídica para describir la «movilidad voluntaria» de personas, mientras que en el caso de migrantes / desplazados forzados hay «factores externos que llevan a la migración, y no hay control sobre la decisión de movimiento». (CASTRO-BUITRAGO et al. 2021, p. 134, cita: mi trad.). Como muestra el caso que veremos aquí, esta diferencia entre migración, por un lado, y desplazamiento forzado, por otro lado, no es, sin embargo, tan clara. A menudo, migraciones y reasentamientos aparentemente voluntarios, concertados y planeados en países con grandes recursos naturales se deben, en realidad, a la actuación de grandes multinacionales que tienen intereses económicos en los territorios.

⁴⁴ Como indican Erika Castro-Buitrago et al., según el Decreto 3905/2008 del Ministerio del Interior de Colombia, el «reasentamiento se define como las acciones de reubicación, restablecimiento de sus unidades de vivienda, así como el desarrollo y la implementación de proyectos que posibiliten la compensación y disminuyan los impactos negativos causados por la migración forzada, de forma que se preserven las condiciones territoriales y sociales, económicas y productivas de los habitantes de la zona intervenida». *Ibid.*, p. 139 (cita: mi trad.). Sin embargo, como resaltan Castro-Buitrago y Vélez, «muchos de los procesos de reasentamiento realizados en el país han violado los derechos humanos de la población en condición de vulnerabilidad y son considerados como una medida generalizada, reactiva y no excepcional. Como se tratará, la violación de derechos se concreta en la falta de una política pública y de una legislación nacional especial y suficiente». (CASTRO-BUITRAGO / VÉLEZ 2018, p. 2)

multinacional Glencore que tiene su sede principal en Suiza. La empresa es dueña del 100% de la mina de carbón a cielo abierto, con 69.000 hectáreas una de las minas de este tipo más grandes del mundo.

El documental «La buena vida» del director alemán Jens Schanze, de 2015, muestra el proceso de negociación que la pequeña aldea de Tamaquito, de 180 familias, mantuvo bajo el liderazgo de su líder Jairo Fuentes con la multinacional El Cerrejón⁴⁵. La película evidencia y acompaña las negociaciones, la salida y el reasentamiento de los habitantes, mientras la mina de carbón se acercaba cada vez más a su territorio. Si la comunidad se hubiera negado a reasentarse, la aldea habría quedado rodeada por la mina y habría perdido el acceso al río y sus pastos. Tamaquito es sólo uno de muchos pueblos que tuvieron que ceder a la presión de la multinacional, algo que no siempre se hizo por mutuo acuerdo. El violento desalojo de la vecina aldea de Tabaco fue un antecedente alarmante que llevó a los habitantes de Tamaquito a reconocer la amenaza y el peligro inminente y la necesidad de negociar unas condiciones básicas de supervivencia para el reasentamiento de la aldea en otro lugar⁴⁶. Pero el desplazamiento de Tamaquito empezó en realidad mucho antes del propio reasentamiento oficial, que tuvo lugar en agosto de 2013. Pues ya en 1996, los habitantes habían observado que las plantas medicinales no crecían más. Años después, en 2007, empezaron las negociaciones con Cerrejón. Al mismo tiempo, la empresa ejerció diferentes tipos de presión sobre los habitantes para que aceptaran sus demandas. Finalmente, tras años de una presunta «negociación», se determinó para el asentamiento de Tamaquito II un lugar a 30 km del antiguo pueblo, en un terreno estepario inhóspito con poca agua. La situación de vida de los habitantes cambió radicalmente. No solo perdieron el acceso a las fuentes naturales y con ello a las fuentes de ingreso y subsistencia de la comunidad; no solo se vieron obligados a vivir en malas condiciones sanitarias y ambientales. Se les arrebató también la memoria del lugar, una memoria que es y ha sido siempre fundamental para la identidad de la comunidad.

El punto crucial del dolor y sufrimiento que causa el desplazamiento por presiones externas y la pérdida del lugar de origen, como ocurrió en el caso del pueblo de Tamaquito, no se puede caracterizar, desde luego, como una «nostalgia por el pasado». No es un dolor que se siente por algo que *ya no es*. Lo que está irreparablemente dañado es, más bien, la vida *presente*. Estas comunidades han sido privadas de su vida que estaba intrínsecamente conectada con un lugar donde no solo encontraban el sustento para vivir, sino donde conectaban también con los espíritus de sus ancestros rememorando y actualizando sus historias, enseñanzas y valores. Se trata, por tanto, de un lugar donde confluyen tiempos pasados, presentes y futuros y que las comunidades necesitan para ser lo que son. El desplazamiento y reasentamiento obligado les negó su forma

⁴⁵ Véase información sobre la película documental y el contexto en: SCHÜLLER 2016.

⁴⁶ Sobre el violento desalojo y las consecuencias devastadoras para el pueblo de Tabaco y todo el ecosistema ver: PATIÑO 2024.

de ser, sentir, vivir y convivir, que forma parte, de manera indisoluble, del lugar en el que habían vivido desde hacía generaciones.

En el caso de las comunidades originarias, la memoria del lugar perdido no es entonces solo una cuestión del pasado ni se reduce a un sentimiento por un territorio perdido. La memoria y el lugar donde se forma la memoria se refieren a su propia naturaleza, una naturaleza que la comunidad misma *es*. Se trata de una unidad viva que atraviesa tiempos, espacios y cuerpos y que abarca tanto la naturaleza humana como la no-humana en la tierra en la que vivían. Queda evidente que en el caso de las comunidades ancestrales, la memoria del lugar no puede desligarse del lugar de la memoria, pues memoria y lugar forman aquí una unidad orgánica. El lugar ancestral en el que vivía la comunidad de Tamaquito estaba permeado en todas sus dimensiones y en todos sus elementos por la memoria que hacía que todos los elementos del lugar estuvieran animados, fueran humanos, animales, plantas o piedras⁴⁷. En todos estos elementos hablaban y estaban presentes los ancestros. ¿Cómo hacer memoria de un lugar así, que solo es lo que es gracias a la memoria que vive allí, si ese lugar ya no cuenta con los espíritus, los ritos y cuidados que lo fundamentan? La memoria de un lugar así no se puede ejercer en otro lugar. Ciertamente se pueden recordar momentos, acontecimientos y personajes en distintos lugares del mundo. Pero no se puede hacer memoria de un lugar, si este se fundamenta precisamente en una memoria arraigada en él mismo. Esta es la paradoja que muestra el caso que se ha considerado aquí, en el que el lugar de la memoria y la memoria del lugar son las dos caras de una unidad indisoluble.

5. REFLEXIONES FINALES: REMEMORAR NUESTRA PERTENENCIA A LA TIERRA

En el pensamiento ancestral, el pasado no tiene una existencia independiente de la memoria y de la vida. Si esto es así, hacer memoria no quiere decir aquí «traer el pasado al presente» —al menos no un pasado entendido como algo inmóvil, quieto, concluido—. Significa, más bien, actualizar en cantos, ritos, rituales, danzas, narraciones y ofrendas la conexión con algo que no está inmediatamente «dado» en el sentido de encontrarse directamente visible ante los ojos y estar disponible, sin más, para el uso. El pasado como memoria, que es como lo entienden los pueblos ancestrales, no se encuentra separado del presente que renueva y nutre continuamente la vida. Esa actualización del pasado —el poner en vigor el presente renovador— no es algo que ocurre automáticamente con el paso del tiempo. Para que pueda suceder, hace falta rememorar el lazo con la Madre Tierra, que une el presente con el pasado. Si esto es así, el pasado cobra vida al hacerse presente (= rememorar) lo que se esconde de manera transformada. Lo que se oculta en las constantes transformaciones de la vida y la Madre Tierra, sin embargo, es el parentesco entre todos los seres,

⁴⁷ Cf. al respecto el estudio de MARÍN 2014.

tanto humanos como no-humanos. Todo está relacionado en este parentesco universal. Rememorar, respetar la Madre Tierra, recordar la pertenencia a ella, significa, por tanto, cuidar los lazos del parentesco; y «cuidar» significa tener en cuenta la armonía y el equilibrio vital, por lo que no se puede extraer, tomar, sacar todo lo que se quiera, sino que hay que tener siempre en cuenta al otro —humano o no-humano— que también tiene sus necesidades.

A este respecto, subrayando la necesidad de «habitar el mundo de una manera armónica», el filósofo colombiano Carlos Andrés Duque Acosta resalta que

la palabra armonía no implica de ninguna manera negación del conflicto o un retorno —imposible por lo demás— a un pasado idílico, bucólico; armonía debe entenderse como una forma amplia de la convivencia en comunidad con seres vivos humanos, no-humanos y el cosmos, en el aquí y ahora; [...]⁴⁸.

Recordar la naturaleza es recordar entonces lo que somos, y en este sentido podría entenderse como una autoconsciencia. Pero no se trata de la autoconsciencia de un sujeto aislado, perteneciente a una ontología dual. Hemos de pensar, más bien, en el saberse de la misma Madre Tierra, propio de una ontología relacional, que se recuerda en y a través de nosotros, como sugiere Duque Acosta al afirmar, asumiendo una perspectiva decolonial, que «no cuidamos la tierra», sino que «somos la tierra cuidándose a sí misma, la autoconsciencia de la Madre Tierra»⁴⁹ (p. 133).

El cuidado requiere la medida necesaria, dar tributo y reconocimiento a la unidad que alberga todos los lazos y los frutos que brotan de estos vínculos, esto es, dar tributo a la Madre Tierra. Por eso, para los pueblos originarios, rememorar no es una actitud secundaria ni una actuación adicional a otras formas de ser y actuar, sino que es primordial y fundamental para la vida y la relación con la Madre Tierra. Por tanto, no puede haber una vida en armonía con la naturaleza sin la actualización constante de la rememoración. Con ello, el rememorar de los pueblos originarios no se encuentra más allá de la esfera de la vida, de la praxis vital y con ella de la Madre Tierra, sino que está insertado en la misma.

He aquí quizás la mayor diferencia con la manera en la que se entiende en el mundo occidental-europeo la memoria, incluso con la rememoración (*Eingedenken*) en el sentido que le da Walter Benjamin, la cual requiere esencialmente un detenerse. Pues no solo solemos separar en Occidente el pasado del presente y relacionar la memoria con el pasado. También distinguimos el detenerse de un actuar, de una praxis vital. Esto es así igualmente en el caso del detenimiento que requiere, según Benjamin, la rememoración: un detenerse que se entrega al presente estando en alerta y atento a lo que pueda venir. Rememorar, entendido incluso en el sentido más dinámico, abierto y productivo, como es el rememorar en la concepción benjaminiana, implica un detenerse en el sentido

⁴⁸ DUQUE 2023, p. 47.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 133.

de parar la praxis humana orientada en los intereses utilitarios, instrumentales y particulares. El rememorar en el sentido benjaminiano puede —y debe—, ciertamente, abrir la puerta a un nuevo actuar, un actuar diferente reconociendo lo que no se había visto antes. Pero el rememorar no está, él mismo, insertado en una praxis vital con una esencial dimensión estético espiritual, arraigada en la Tierra, como la encontramos en las culturas ancestrales. Esta dimensión estético espiritual es tal vez el camino más viable que Occidente⁵⁰, fuertemente arraigado en su propia cultura y tradición, podría tomar para aprender de formas ancestrales que han sabido mantener el lazo que nos une a todos con la Madre Tierra.

BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, Th. W. y Horkheimer, M. (1998). *La dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Trotta.
- Adorno, T. W. y Horkheimer, M. (2017). *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Fráncfort del Meno: Fischer.
- Agence France-Presse. (2019). «Island holds funeral for first glacier lost to climate change», en: *The Guardian*, 19.8.2019. <https://www.theguardian.com/world/2019/aug/19/iceland-holds-funeral-for-first-glacier-lost-to-climate-change>
- Albrecht, Glenn, e. o. (2007). «Solastalgia: The Distress Caused by Environmental Change», en: *Australasian Psychiatry* 15, Suppl 1, PAN n° 3, pp. 41-55. DOI: 10.1080/10398560701701288
- Albrecht, G. (2005). «Solastalgia: A New Concept in Human Health and Identity», en: *Philosophy, Activism, Nature* 3, pp. 41-55.
- Albrecht, G. (2020). «Negating Solastalgia: An Emotional Revolution from the Anthropocene to the Symbiocene», en: Craps, Stef (ed.), *Ecological Grief*, n° especial de *American Imago* 77.1, pp. 9-30. DOI: 10.1353/aim.2020.0001
- Benjamin, W. (1991). «Über den Begriff der Geschichte», en: Benjamin, W., *Abhandlungen. Gesammelte Schriften*, vol. 1.2, ed. Tiedemann, R.; Schweppenhäuser, H. Fráncfort del Meno: Suhrkamp, pp. 691-704.
- Benjamin, W. (2021). *Tesis sobre el concepto de historia y otros ensayos sobre historia y política*. Madrid: Alianza.
- Böhme, G. (2013). *Atmosphäre. Essays zur neuen Ästhetik*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp.
- Campillo, A. (2015). *Tierra de nadie. Cómo pensar (en) la sociedad global*. Barcelona: Herder.
- Carlson, A. (2000). *Aesthetics and the Environment: The Appreciation of Nature, Art and Architecture*. Londres: Routledge.
- Casey, E. S. (1993). *Getting Back Into Place: Toward a Renewed Understanding of the Place*. Bloomington: Indiana University Press.

⁵⁰ Hay múltiples iniciativas interesantes en este sentido. Véase, por ejemplo, en el número especial de la revista *Ecozon@* (2015) las propuestas artísticas de sensibilización e interacción con la naturaleza.

- Castro-Buitrago, E. y Vélez Echeverri, J. (2018). «Procesos de reasentamiento en Colombia: ¿Una medida de adaptación y protección de derechos humanos de las víctimas del cambio climático?», en: *Universitas*, vol. 67, n° 136, pp. 1-23.
<https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/vnijuri/article/view/19809>
 DOI: <https://doi.org/10.11144/Javeriana.vj136.prcm>
- Castro-Buitrago, E., Vélez Echeverri, J. y Madrigal, M. (2020). «Forced displacement, resettlement processes and climate change in Colombia», en: Rohmer, Stascha, Töpfer, Georg, eds., *Anthropozän – Klimawandel – Biodiversität. Transdisziplinäre Perspektiven auf das gewandelte Verhältnis von Mensch und Natur*. Friburgo / Múnich: Alber, pp. 129-145.
- Cauquelin, A. (2002). *L'invention du paysage*. París: Presses Universitaires de France.
- Cauquelin, A. (2013). *Le site et le paysage*. París: Presses Universitaires de France.
- Chindoy Chindoy, J. A. (2020). *A c. Time, Beauty, and Spirit in Kamëntšá Culture*. Lanham / Boulder / Nueva York / Londres: Rowman & Littlefield Publishers.
- Craps, S. y Olsen, I. M. (2020). «Grief as a Doorway to Love: An Interview with Chris Jordan», en: número especial de *American Imago* 77.1, ed. Stef Crap, pp. 109-35.
 DOI: 10.1353/aim.2020.0006
- Craps, S. (ed.) (2020). *Ecological Grief*, número especial de *American Imago* 77.1, pp. 1-7. DOI: 10.1353/aim.2020.0000
- Craps, S. (2023). «Ecological Mourning: Living with Loss in the Anthropocene», en: *Critical Memory Studies: New Approaches*, Bloomsbury, pp. 69-77.
 DOI: 10.5040/9781350233164.ch-5
- Cunsolo A. y Landman, K. (2017). *Mourning Nature: Hope at the Heart of Ecological Loss and Grief*. Montreal, Kingston: McGill-Queens University Press.
- Desmet, N. (2016). «Le paysage, une contre-nature: entretien avec Anne Cauquelin», en: *esse*, n° 88, automne 2016 Paysage, Landscape. <https://www.erudit.org/fr/revues/esse/2016-n88-esse02627/82971ac.pdf>
- Duque Acosta, C. A. (2023). *De la naturaleza a la Madre Tierra: Buenos vivires, ampliación ontológico-política y transmodernidad*. Cali: Universidad del Cauca y Universidad Icesi.
- Estévez González, F. (2019). «La mirada turística y lo dado a ver en los museos», en: Estévez González, Fernando, *Souvenir, souvenir. Un antropólogo ante el turismo*. Castellón: Concreta.
- Golda-Pongratz, K. (2014). *Landscapes of Pressure*. Barcelona: Genérico.
- Green Stócel, A. (2011). *Significados de vida: espejo de nuestra memoria en defensa de la Madre Tierra*, tesis doctoral, Doctorado en Educación: Estudios Interculturales. Medellín: Universidad de Antioquia. <http://hdl.handle.net/10495/16892>
- Heidegger, M. (1997). «Bauen, Wohnen, Denken», en: Martin Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*. Stuttgart: Neske, pp. 139-156.
- Henley, J. (2019). «Icelandic memorial warns future: “Only you know if we saved glaciers”». Plaque marking Okjökull, the first glacier lost to climate crisis, to be unveiled in August», en: *The Guardian*, 22.7.2019. <https://www.theguardian.com/environment/2019/jul/22/memorial-to-mark-icelandic-glacier-lost-to-climate-crisis>
- Kant, I. (2019). *Crítica del juicio*. Barcelona: Espasa.
- Leopold, A. (1949). *A Sand County Almanach*. Oxford: Oxford University Press.
- Marín Ortiz, E. M. (2014). *Cosmogonía y Rito en la Vivienda Wayuu*, Tesis de Magíster. Manizales: Universidad Nacional de Colombia. <https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/51682>
- Mitchell, W. J. T. (2002). *Landscape and Power*. Chicago / Londres: The University of Chicago Press.

- Mitchell, W. J. T. (2009). «Paisaje imperial», en: *Katatay*, vol. 5. n° 7, pp. 112-129.
- Ost, F. (1996). *Naturaleza y derecho. Para un debate ecológico en profundidad*. Bilbao: Mensajero.
- Patiño, R. (2024). «Tabaco, el pueblo fértil perdido por la fiebre del carbón», en: *Cambio*, 15.2.2024. <https://cambiocolombia.com/contenido-especial/tabaco-el-pueblo-fertil-perdido-por-la-fiebre-del-carbon>
- Plumwood, V. (2002). *Environmental Culture. The Ecological Crisis of Reason*. Londres / Nueva York: Routledge.
- Pinilla, R. (2002). «Los espacios logrados y habitados: Escultura y arquitectura a la luz de la obra de Eduardo Chillida y del pensamiento de Martin Heidegger», en: *Arte, Individuo y Sociedad*, vol. 14, pp. 216-282.
<https://revistas.ucm.es/index.php/ARIS/article/view/ARIS0202220261A>
- Pinilla, R. (2005). «Vivienda, casa, hogar. Las contribuciones de la filosofía al problema del habitar», en: *Documentación social*, n° 138, pp. 13-40.
- Pinilla, R. (2014). «Habitar el límite, compartir el horizonte», en: *Escritura e imagen*, vol. 10, número especial «Homenaje a Chillida. Caminos de encuentro entre el pensamiento y el arte», pp. 199-220. DOI: https://doi.org/10.5209/rev_ESIM.2014.46928
<https://revistas.ucm.es/index.php/ESIM/article/view/46928>
- Pinilla, R. (2017). «Espacio, arte y transcendencia», en: *Pensamiento*, vol. 73, n° 277, pp. 943-960. DOI: <https://doi.org/10.14422/pen.v73.i277.y2017.007>
<https://revistas.comillas.edu/pensamiento/es/article/view/8090/7806>
- «Propuestas artísticas de sensibilización e interacción con la naturaleza», Número especial de la revista *Ecozon*®, 2015.
- Rabe, A. M^a. (2019). «La memoria no es “cosa del pasado”. Los retos de la memoria en Colombia desde una perspectiva filosófica», en: *Philosophical Readings*, vol. XI, n° 3, pp. 144-151. DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.3560346> <https://hdl.handle.net/10495/32717>
- Rabe, A. M^a. (2021). «Walter Benjamin: Salvation through *Eingedenken*. On Monadic *Now-Time* and the Potential of the Air», en: Goecke, Benedikt; Farris Joshua (eds.), *Routledge Handbook Immaterialism and Idealism*, Routledge, Abingdon, Nueva York pp. 340-354.
- Rabe, A. M^a. (2022). «La memoria comunitaria frente a la memoria oficial. ¿Cómo activar el potencial transformador y liberador de la memoria?», en: *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*. Madrid: Universidad P. Comillas, vol. 78, n° 297, pp. 5-28. DOI: <https://doi.org/10.14422/pen.v78.i297.y2022.001>
<https://revistas.comillas.edu/pensamiento/es/article/view/18568/16385>
- Rabe, A. M^a. (2023). «El ser humano frente a la naturaleza: distanciamiento, explotación, naufragio y rememoración», en: Villegas Hincapié, Lina María; Arango Gómez, Diego León (eds.) *Frágil*. Medellín: Universidad de Antioquia, pp. 27-47.
- Rabe, A. M^a. (2018). «Memoria y resistencia. Reflexiones con Walter Benjamin sobre las falsas promesas del progreso y la fuerza de la rememoración», en: Pedro Pablo Serna, Leonardo Verano (eds.), *Resistencia: posibilidad del acontecimiento de sentido*, Barranquilla: Universidad del Norte, en prensa.
- Ritter, J. (1986). «Reflexiones sobre la función de la estético en la sociedad moderna», en: J. Ritter, *Subjetividad: seis ensayos*. Barcelona: Alfa, pp. 125-158.
- Rivera-Duscolanqui, S. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Retazos-Tinta Limón.
- Roger, A. (2013). *Breve tratado del paisaje*. Madrid: Biblioteca Nueva.

- Rohmer, S. (2021). «Der Mensch und die Rechte der Natur», en: Rohmer, Stascha, Töpfer, Georg, eds., *Anthropozän – Klimawandel – Biodiversität. Transdisziplinäre Perspektiven auf das gewandelte Verhältnis von Mensch und Natur*. Friburgo / München: Alber, pp. 212-247.
- Rohmer, S. (2022). «“Dignitas” y “bonitas” de la naturaleza: ¿un asunto del derecho?», en: *Pensamiento*, vol. 78, n° 298, pp. 737-760. DOI: <https://doi.org/10.14422/pen.v78.i298.y2022.024>. <https://revistas.comillas.edu/pensamiento/es/article/view/18756/16543>
- Sánchez, C. L. (1995). «Animal, Vegetable, and Mineral. The Sacred Connection», en: Carol J. Adams (ed.), *Ecofeminism and the Sacred*. New York: Continuum, pp. 207-228.
- Schmitz, H. (2020). *Atmosphären*. Friburgo / München: Alber.
- Schüller, J. (2016). «La buena vida – das gute Leben», en: EZEF (ed.), *Agentur für Filme aus dem Süden. Arbeitshilfe*, 2016. <https://www.ezef.de/publikationen/la-buena-vida-das-gute-leben/3103>
- Taylos, M. (2015). «Paisaje y sensorialidad», en: Puigbert, Laura / Bretcha, Gemma (eds). *Teoría y paisaje II: Paisaje y emoción. El resurgir de las geografías emocionales*. Barcelona: Universitat Pompeu Fabra, pp. 117-135.
- Tatay, J. (2020). «El polémico y fecundo diálogo entre la teología y la ecología», en: *Estudios Eclesiásticos*, vol. 95, n° 373, pp. 315-346. DOI: <https://doi.org/10.14422/ee.v95.i373.y2020.002>. <https://revistas.comillas.edu/estudiosesclasticos/es/article/view/11934/11919>
- Tatay, J. (2021). «Sacred Trees, Mystic Caves, Holy Wells: Devotional Titles in Spanish Rural Sanctuaries», en: *Religions* vol. 12, n° 183, pp. 1-20. DOI: <https://doi.org/10.3390/rel12030183>. <https://www.mdpi.com/2077-1444/12/3/183>
- Tatay, J. (2023). «The Sacred in Nature Conservation: A European Perspective», en: Fuller, M., e. o., *Issues in Science and Theology: Global Sustainability. Science and Religion in Dialogue*, Springer, Cham, pp. 125-136.
- Vivas Hurtado, S. (2015). *Komuya uai. Poética ancestral contemporánea*. Medellín: Universidad de Antioquia.
- Zapata, R. D. (2023). *Walter Benjamin: Hacia una nueva forma de experiencia*. Medellín: Editorial Eafit.

Universidade de Santiago de Compostela
anamaria.rabe@usc.es

ANA MARÍA RABE

[Artículo aprobado para publicación en marzo de 2024]