

# Notas sobre la ecología política latinoamericana: arraigo, herencias, diálogos

Héctor Alimonda\*

---

**Palabras clave:** América Latina, urbanización, ecología política urbana situada

---

En tiempos recientes, hemos visto la ecología política irrumpiendo vertical y horizontalmente en el campo intelectual internacional, poniendo de manifiesto redes de acción y de producción/acumulación de conocimientos de una amplitud más que significativa, una profusión de núcleos académicos de formación que ya han capacitado cohortes de jóvenes investigadores y activistas, un número inabarcable de eventos y publicaciones que, balizando este proceso, comienzan a incluir reflexiones sobre dimensiones teóricas y metodológicas, presentaciones y balances sobre sus configuraciones regionales y sectoriales, proyectos de acumulación de información y de mapeamientos planetarios como el EJOLT/EJAtlas,<sup>1</sup> y dentro de poco surgirán sistematizaciones comentadas sobre la obra de sus principales referentes. En otras palabras, el campo de la ecología política parece haber avanzado a grandes y decididos pasos hacia su madurez.

Pues es en ese contexto en el que diferentes comentaristas, puestos a analizar el panorama internacional de este ámbito del conocimiento, coinciden en identificar la ecología política producida en América Latina como una tradición

político-intelectual específica, con una dinámica y unos dispositivos de enunciación que no tienen equivalencia con las elaboraciones provenientes de otras áreas *geopolíticas del conocimiento* (lo cual, desde luego, no es un obstáculo para el diálogo internacional, más bien al contrario) (Kim *et al.*, 2012; Delgado Ramos, 2013; Martínez-Alier, 2014; Martin y Larsimont, 2014; Leff, 2015).

Veamos como ejemplo la opinión del profesor Joan Martínez-Alier: “La ecología política estudia los conflictos socioambientales. Al mismo tiempo, el término designa un amplio movimiento social y político por la justicia ambiental que es más fuerte en América Latina que en otros continentes. Este movimiento lucha contra las injusticias ambientales en ámbitos locales, nacionales, regionales y globales [...]. En América Latina la ecología política no es tanto una especialización universitaria dentro de los departamentos de geografía humana o de antropología social (al estilo de Michael Watts, Raymond Bryant, Paul Robbins) como un terreno de pensamiento propio de relevancia internacional, con autores muy apegados al activismo ambiental en sus propios países o en el continente como un todo” (Martínez-Alier, 2014: 2).

Pero son Martin y Larsimont quienes en su comentario establecen la relación entre la ecología política que se hace en Latinoamérica (EPLat) con la matriz de pensamiento crítico característica de la región: “Aunque en la EPLat se pueden identificar influencias y rasgos de origen más o menos disciplinares y académicos, sin duda sus características definitorias tienen que ver con un

---

\* Profesor del CPDA, Universidade Federal Rural de Rio de Janeiro, Investigador visitante del Instituto Gino Germani, Universidad de Buenos Aires (hectoralimonda@gmail.com)

1. <https://ejatlas.org/>

encuentro entre la tradición del pensamiento crítico latinoamericano y las vastas experiencias y estrategias de los pueblos frente al saqueo y la «economía de rapiña». Mencionamos las reconocidas y tempranas contribuciones de José Carlos Mariátegui, Josué de Castro, Eduardo Galeano, entre otros. [...] Probablemente lo diferencial de esta perspectiva sea su pretensión de ser un lugar de enunciación latinoamericano. Esto implica reconocer ámbitos teóricos y territoriales ajenos a las grandes tradiciones consolidadas de la geopolítica del pensamiento occidental. [...] El argumento central es que la marca de origen de lo latinoamericano se asienta en el trauma catastrófico de la conquista y en la integración subordinada y colonial en el sistema internacional. En este sentido, entonces, la EPLat da un lugar relevante a la experiencia histórica que implicó la colonización europea como ruptura de origen de la particular heterogeneidad y ambigüedad de las sociedades latinoamericanas. Esto, a su vez, supone la construcción de una historia ambiental de la región. [...] Así, la EPLat es una construcción colectiva en la que han confluído, no sin tensiones y debates, diversos autores de Latinoamérica poniendo énfasis en el estudio de las relaciones de poder, configuradas históricamente como mediadoras de las relaciones sociedad/naturaleza. Asimismo, existe un cierto consenso acerca de que la ecología política, más que un nuevo campo disciplinario, sería una perspectiva de análisis crítico y un espacio de confluencia de interrogaciones y de retroalimentaciones entre diferentes campos del conocimiento, que implica una reflexión sobre el poder y las relaciones sociales de vinculación con la naturaleza (una epistemología política)” (Martin y Larsimont, 2014: 5).

La EPLat, entonces, tiene características, dinámica y densidad propias, diferenciadas en relación a sus congéneres de otras regiones. Comparte este patrón, entonces, con grandes movimientos estéticos y culturales latinoamericanos, sintonizados con las tendencias europeas de la época, pero con enunciación particularizada. Hubo un Barroco propiamente americano (Echeverría, 2011), así como un Romanticismo

(Pratt, 2011) y un Modernismo (Rama, 1985). Y, al mismo tiempo, la EPLat es una novedosa incorporación a las tradiciones del pensamiento crítico latinoamericano sistematizadas en el ámbito de las ciencias sociales, como el estructuralismo económico de la CEPAL<sup>2</sup> (con nombres como Raúl Prebisch, Celso Furtado y Aldo Ferrer), la teoría de la dependencia,<sup>3</sup> las elaboraciones del marxismo latinoamericano a partir de José Carlos Mariátegui<sup>4</sup>, la Teología de la Liberación<sup>5</sup> (con ecos reconvertidos en la encíclica papal) y el Programa Modernidad/Colonialidad,<sup>6</sup> entre otras.

Intentaremos hacer una rápida caracterización del pensamiento crítico. Una pista es la definición de Biro (2011: 3) de “teoría crítica”: “conocimiento que aspira a reducir la dominación. En contraste con la ciencia social que persigue un punto de vista objetivo, libre de valores, la teoría crítica parte de la proposición normativa de que la opresión debe ser reducida o eliminada”. Para Carlos Altamirano (2009: 14), la expresión “pensamiento crítico” indica “un discurso que pone en cuestión un orden establecido o una institución central de ese orden, en nombre de

2. CEPAL, Comisión Económica para América Latina, creada por las Naciones Unidas a partir de 1950, constituyó un núcleo de elaboración sobre las particularidades de la región y de discusión de estrategias para su desarrollo.

3. La teoría de la dependencia, desarrollada durante las décadas de los años 1960 y 1970, ponía su énfasis analítico en la caracterización primordial del carácter dependiente de las sociedades latinoamericanas.

4. José Carlos Mariátegui (1894-1930) fue un notable pensador y activista peruano autodidacta, que realizó una particular apropiación del marxismo a partir de la realidad latinoamericana. Produjo una destacada obra intelectual, que incluyó sus *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, y una intensa actividad periodística crítica, que se expresó en su revista *Amauta*, dedicada a conectar entre sí a los intelectuales críticos latinoamericanos, en sintonía con las corrientes más vanguardistas del escenario internacional. Escéptico en relación al “progreso” inducido por el capital imperialista y las burguesías nacionales, prefirió pensar en un socialismo construido a partir de las tradiciones comunitarias indígenas.

5. La Teología de la Liberación, vigente desde la década de los 1960, enfatiza el compromiso de los cristianos con la lucha por la justicia social, su “compromiso con los pobres”.

6. El Programa Modernidad/Colonialidad es un proyecto intelectual desarrollado por una amplia red de intelectuales latinoamericanos a partir del año 2000. Pone a la condición de colonialidad como constituyente de la realidad regional desde el siglo XVI, como un reverso oculto y negado de la modernidad europea.

determinados valores, por lo general los de la verdad y la justicia”. Para Carmen Miró (2009: 24), “el pensamiento crítico latinoamericano encuentra sus raíces en diversas vertientes del pensamiento y la práctica social y política latinoamericana, entre las cuales destacan las siguientes: *a*) la tradición democrática proveniente del liberalismo radical latinoamericano de fines del siglo XIX y principios del XX, de acentuado carácter anti-oligárquico; *b*) la tradición socialista latinoamericana que va de José Carlos Mariátegui a Ernesto Guevara; *c*) la Teología de la Liberación; *d*) el renacer de los saberes indígenas en el campo de lo sociocultural y lo político, y *e*) las diversas variantes del pensamiento alter-mundista nor-atlántico”.

Hay quienes, en un procedimiento que nos parece reduccionista, identifican el pensamiento crítico latinoamericano con el marxismo. En parte, eso se debe a que la expresión fue adoptada por la Revolución cubana, en el nombre de una revista memorable, publicada entre 1967 y 1972 (Martínez Heredia, 2008). Pero otros tienden a remontar los orígenes de esa tradición al pensamiento de la independencia. Para ir a un ejemplo: un texto como la *Carta de Jamaica*, de 1815, donde Simón Bolívar analiza con agudo sentido crítico las perspectivas políticas que, a su entender, tendrían por delante las futuras repúblicas independientes, merece con toda propiedad formar parte de las referencias (o aunque sea de la protohistoria) del pensamiento crítico latinoamericano.<sup>7</sup> Están, incluso, los que argumentan que la vigencia del pensamiento crítico

7. ¿Cómo caracterizar, sino como un pensamiento crítico, basado en el reconocimiento desgarrado de una problemática identidad, esta reflexión de Simón Bolívar?: “No somos europeos, no somos indios, somos una especie media entre los aborígenes y los españoles. Americanos por nacimiento y europeos por derecho, nos hallamos en el conflicto de disputar a los naturales los títulos de posesión, y de mantenernos en el país que nos vio nacer contra la oposición de los invasores: así, nuestro caso es el más extraordinario y complicado” (citado en Roig, 2004). Y ¿cómo no reconocer urgencias reiteradas y aún actuales en esta convocatoria de la Generación argentina de 1837?: “Procurémos, como Descartes —decía Esteban Echeverría—, olvidar todo lo aprendido, para entrar con toda la energía de nuestras fuerzas en la investigación de la verdad. Pero no de la verdad abstracta, sino de la verdad que resulte de los hechos de nuestra historia, y del reconocimiento pleno de las costumbres y del espíritu de la nación” (citado en Roig, 2004).

en América Latina proviene de la irreductibilidad particular de la región para ser encuadrada y organizada por la razón moderna, de matriz eurocéntrica. Lo que en la tradición literaria se conoce como *lo real maravilloso* (Alejo Carpentier) o *el realismo mágico* (Gabriel García Márquez) correspondería a una realidad barroca, abigarrada y heterogénea, con la convivencia de diferentes tiempos y proyectos, en una matriz social generadora de desigualdad, opresión y subdesarrollo, que daría origen a la *re*-generación permanente del discurso del pensamiento crítico y de sus condiciones de enunciación (Cortés, 2011).

La situación de subordinación en el contexto internacional, la heterogeneidad estructural de nuestras sociedades, con sus implicaciones culturales, la angustia del deber elegir entre diferentes herencias y caminos, la ansiedad por un destino moderno que parece inalcanzable, la urgencia por organizar la nacionalidad a través de medios autoritarios, la dificultad hostil del medio natural para ser incorporado como territorio efectivo de la nación, todos estos elementos estuvieron presentes desde el mismo momento de la independencia, y constituyeron un referencial insoslayable en la historia de las ideas del continente. Y, desde luego, fueron la materia prima a partir de la cual iría a desarrollarse el pensamiento crítico.

Desde su marxismo en clave latinoamericana, reflexionaba José Aricó<sup>8</sup>: “Cuando hablamos de América Latina evocamos una realidad preconstituida que no es tal, que en los hechos es un «agujero negro», un problema abierto, una construcción inacabada o, como señalara Mariátegui para su nación, pero que es extensible al continente: un proyecto a realizar” (1988: 42). Un proyecto cuyo fundamento y su mayor dificultad radican en la complejidad de la herencia

8. José Aricó (1931/1991) fue un intelectual autodidacta y activista marxista argentino. En la década de los 1950, realizó las primeras traducciones al castellano de obras de Antonio Gramsci, y en las décadas de los 1960 y los 1970 dirigió la colección Cuadernos de Pasado y Presente, que a lo largo de noventa y nueve títulos incorporó nuevas vertientes del pensamiento de izquierda internacional. Su pensamiento se organizó a partir de una lectura heterodoxa de la tradición marxista clásica y una valorización de la experiencia latinoamericana, de la que es ejemplo su libro *Marx y América Latina* (1982).

histórica del continente. Pero, al reconocer esta pertinencia, donde la dificultad de las palabras remite a los avatares de una estructura conflictiva, como le gustaría a Freud, el conjunto se desdobra en nuevas direcciones y sentidos. Estamos en presencia de naciones que existen como tales desde hace doscientos años en el orden internacional (no pueden, por lo tanto, ser asimiladas al mundo colonial constituido a fines del siglo XIX),<sup>9</sup> pero que al mismo tiempo continúan en proceso proteico de formación.<sup>10</sup> Sobre este tema también reflexionaba Aricó: “Las sociedades latinoamericanas son, esencialmente, nacional-populares, o sea que todavía viven con vigor el problema de su destino nacional, de si son o no naciones [...] Se preguntan por su identidad, por lo que son [...] aún atraviesan una etapa de *Sturm und Drang*—como anotaba agudamente Gramsci refiriéndose a nuestra América—, [...] de acceso romántico a la nacionalidad [1986]” (citado en Cortés, 2015).

Creo que el lugar de enunciación plural y colectivo que ha ido constituyendo la ecología política latinoamericana tiene homologías con la tradición del pensamiento crítico de la región, y que ambos pueden ser pensados a partir de la caracterización que el intelectual brasileño Alfredo Bosi (1992) hizo en relación a José Carlos Mariátegui y a sus compañeros de generación, peruanos de la década de los 1920: “la vanguardia arraigada”. Se trata de una vanguardia, en el sentido que conecta con los tremendos desafíos de la época, en la que la región latinoamericana está siendo reterritorializada para la explotación en gran escala de sus recursos naturales, con total menosprecio de las necesidades y urgencias de sus poblaciones. Esto comporta una crítica a los presupuestos civilizatorios convencionales de la modernidad y del desarrollo, que conduce a la tarea paradigmática de actualizar sus repertorios de acción y de pensamiento al mismo tiempo

que debe intentar recuperar la pluralidad de herencias populares y críticas que la precedieron: de allí una vanguardia arraigada.<sup>11</sup> Vanguardia en el sentido de proceder a la incorporación de perspectivas de avanzada del pensamiento social y político contemporáneo, sobre las cuales se hará una operación de *traducción* re-significante, para permitir su aplicación en el análisis de las realidades nacionales.

Nos interesa, en este momento, referir dos casos de incorporación re-significada de tradiciones insignes de la sociedad occidental por parte del pensamiento crítico latinoamericano: el marxismo y la doctrina social de la Iglesia. En el caso del marxismo, la figura impar de José Carlos Mariátegui procedió a una reconstrucción de los postulados de esa tradición, en las condiciones de los años veinte del siglo pasado, a partir de su recuperación en una perspectiva de interpretación y de articulación política consecuente para la sociedad peruana de la época. El reconocimiento de la cuestión nacional y de su carácter incompleto, el problema indígena como cuestión central de esa nacionalidad peruana, reposando especialmente en la cuestión del acceso a la tierra y posibilitando la constitución del campesinado indígena como sujeto revolucionario, la comprobación del carácter desigual y combinado de la evolución económica, basada en una convergencia entre las fuerzas tradicionales del atraso y de la modernidad, lo que lo hizo dudar de la viabilidad de la modernidad y del desarrollo, ya en épocas muy tempranas del siglo XX, la importancia estratégica de las tareas político-culturales, todos estos elementos aparecen en su interpretación marxista de la sociedad peruana, en gran medida divergente de las líneas centrales del marxismo canónico contemporáneo de la Tercera Internacional. Ese marxismo latinoamericano que Mariátegui puso en acción continuó inspirando durante décadas el pensamiento latinoamericano, y está sin duda presente en gran parte de la producción crítica posterior a su época.

9. Lo que, dicho sea de paso, nos excluye de la discusión postcolonial en los términos colocados al interior del ex Imperio británico (Coronil, 2008; Pratt, 2008; entre muchos otros).

10. Claro que también es pertinente preguntarse hasta qué punto los “países centrales”, o como se les quiera llamar, no están también en proceso de formación, en cuyo caso el Sur muestra el futuro del Norte, como proponen Comaroff y Comaroff (2013).

11. Desde luego que coincidimos con Ramón Grosfoguel cuando, tomando como referencia el movimiento zapatista, defiende el trabajo intelectual que se piensa como “movimiento de retaguardia”, *el andar preguntando* (2007: 76-77).

Otra incorporación re-significante de la mayor importancia fue la que se procesó en relación a la doctrina social de la Iglesia católica, y por extensión en relación al pensamiento social cristiano, a través de la Teología de la Liberación (Boff, 1992) y de la Filosofía de la Liberación (Dussel, 2008). Realizando una verdadera inversión de sus procedimientos evangelizadores, una parte significativa de la Iglesia latinoamericana abrazó el compromiso con los sectores populares como centro de su actividad pastoral. Al mismo tiempo, teólogos y filósofos propusieron profundas reconversiones de las orientaciones doctrinarias, en nuevas traducciones y elaboraciones que tenían ahora como fundamento el enraizamiento de la Iglesia junto a los pobres y al suelo latinoamericano.

En 2015, la encíclica *Laudatio si'*, del Papa Francisco I, recuperando la inspiración de fraternidad con la naturaleza de san Francisco de Asís, e incorporando, al mismo tiempo, la reflexión latinoamericana de ecología política, constituyó un documento de especial trascendencia, vinculada con una larga y efectiva tradición de pensamiento crítico latinoamericano (Francisco, 2015). Dice al respecto Antonio Elizalde (2015: 145-146): “La lectura detallada de los documentos analizados me permiten afirmar que: *a*) en la Encíclica *Laudatio si'* del papa Francisco se recoge gran parte, si no toda, la reflexión que desde América Latina se ha venido haciendo en torno a los problemas de la sustentabilidad y de la justicia social; *b*) su planteo es un llamado a un profundo cambio de los ejes civilizatorios; *c*) su tono aparentemente catastrofista, expresa no obstante una profunda esperanza en que es posible torcer el rumbo y esboza los principales caminos para ello; *d*) recupera la figura de Francisco de Asís y marca con ello el camino que debería seguir la mayor institución del planeta: la Iglesia católica; *e*) con un lenguaje sin ambigüedades critica a los poderes fácticos (económicos y políticos) que hoy gobiernan el mundo y a las conductas, creencias y actitudes de quienes los ejercen; *f*) propone una conversión ecológica hacia la sobriedad, la humildad, la fraternidad, una nueva solidaridad universal y una cultura del

cuidado; y *g*) convoca a difundir un nuevo paradigma acerca del ser humano, la vida, la sociedad y la relación con la naturaleza.”

A pesar de las afinidades que estamos destacando entre la actual ecología política latinoamericana y las tradiciones del pensamiento crítico, creemos que las herencias y los diálogos posibles no son generalizables en toda su extensión. Gran parte del pensamiento crítico latinoamericano tiene como referencia una visión convencional del desarrollo y de la modernidad, y su lectura de la realidad social tiende a privilegiar actores políticos vinculados a esos proyectos, menospreciando o haciendo invisibles a otros actores, justamente aquellos que la perspectiva de la ecología política tiende a recuperar (pueblos indígenas y poblaciones tradicionales, mujeres, etc.). Mientras en general los ecólogos políticos se aproximan a las posiciones del *Buen Vivir*, el pensamiento crítico mantiene aún en gran parte su veneración por la versión convencional del desarrollo como modelo normativo sociopolítico de referencia.

El pensamiento crítico acostumbra a ser monocultural. Observa Boaventura de Souza Santos: “La riqueza del pensamiento popular, campesino e indígena ha sido totalmente desperdiciada. El mayor desafío al pensamiento crítico es el menos visible: el desafío de una transformación epistemológica profunda que haga de él un agente de justicia cognitiva. No se trata sólo de un nuevo pensamiento crítico, sino de una manera diferente de producir pensamiento crítico” (2009: 17). Propuestas equivalentes vienen siendo sostenidas por la reflexión ecopolítica (Leff, 2006) o descolonial (Grosfoguel, 2007). Y también es verdad que la referencia político-organizativa convencional del pensamiento crítico latinoamericano es centralizada, vertical y tendencialmente refractaria al autonomismo popular.

Así siendo, parecería que el socialismo campesino-indígena de inspiración mariateguiana, la crítica orientada por la problemática de la descolonialidad y una perspectiva actualizada de la Teología de la Liberación, que incorpore activamente la orientación ecopolítica, constituyen

quizás los espacios de interlocución privilegiada de la ecología política latinoamericana con la herencia del pensamiento crítico de la región.

Una visión renovadora y estimulante fue propuesta por el antropólogo colombiano Arturo Escobar (2016). Según su punto de vista, el pensamiento crítico latinoamericano no está en crisis, sino en plena expansión y efervescencia. En realidad, Arturo sostiene la necesidad de una transformación de la propia concepción de ese pensamiento crítico, llevándolo a trascender la perspectiva clásica de la izquierda política convencional, e incorporando con propiedad dos nuevas vertientes: la “autonómica”, que incluye la vasta pluralidad de movimientos populares que, a lo largo y lo ancho del continente, están activados por la búsqueda de sus reivindicaciones de identidades diferenciadas, de autonomía y reconstrucción cultural, de ampliación o instalación de derechos (a partir de una lógica de diferencia, autoorganización y complejidad), y lo que él denomina “el pensamiento de la tierra”, movimientos que se fundamentan en la relación única y constitutiva que las comunidades tienen con la naturaleza localizada y sus territorios, y que llevan a la formulación de “políticas de lugar”. Para Escobar, el pensamiento crítico latinoamericano actual existe y se está reconstruyendo en la interrelación entre esos dos componentes, los movimientos autonómicos y el pensamiento de la tierra, con una renovada cultura de la izquierda política y social. ■

## Referencias

ALIMONDA, H. (2015). “Ecología política latinoamericana y pensamiento crítico: vanguardias arraigadas”, *Desenvolvimento e Meio Ambiente*, 35, pp. 161-168.

ALTAMIRANO, C. (2009). “Encuesta sobre el pensamiento crítico en América Latina. Respuesta de Carlos Altamirano (Argentina)”, *Crítica y Emancipación*, 2 (CLACSO), pp. 14-15.

ARICÓ, J. (1982). *Marx y América Latina*. México: Alianza.

BOFF, L. (1992). *América Latina, da conquista à nova evangelização*. São Paulo: Ática.

BOSI, A. (1992). “La vanguardia enraizada: El marxismo vivo en Mariátegui”. *Anuario Mariateguiano*, 4 (4).

BIRO, A. (2011). “Introduction: The Paradoxes of Contemporary Environmental Crises and the Redemption of the Hopes of the Past”. En: A. BIRO (ed.). *Critical Ecologies: The Frankfurt School and Contemporary Environmental Crises*. Toronto: University of Toronto Press.

COMAROFF, J.; COMAROFF, J. L. (2013). *Teoría desde el Sur (o como los países centrales evolucionan hacia África)*. Buenos Aires: Siglo XXI.

CORONIL, Fernando (2008). “Elephants in the Americas? Latin American Postcolonial Studies and Global Decolonization”. En: Mabel MORAÑA, Enrique DUSSEL y Carlos JÁUREGUI (eds.). *Coloniality at Large*. Durham y Londres: Duke University Press.

CORTÉS, M. (2011). “Un marxismo cálido para América Latina (Apuntes para una investigación)”. En: E. GRÛNER (coord.). *Nuestra América y el pensar crítico: Fragmentos de pensamiento crítico de Latinoamérica y el Caribe*. Buenos Aires: CLACSO.

— (2015). *Un nuevo marxismo para América Latina*. José Aricó: traductor, editor, intelectual. Buenos Aires: Siglo XXI.

DELGADO RAMOS, G. C. (2013). “¿Por qué es importante la ecología política?”, *Nueva Sociedad*, 244, pp. 47-60.

DUSSEL, E. (2008). “Philosophy of Liberation, the Postmodern Debate and Latin American Studies”. En: Mabel MORAÑA, Enrique DUSSEL y Carlos JÁUREGUI (eds.). *Coloniality at Large*. Durham y Londres: Duke University Press.

EICHEVERRÍA, B. (2011). *Discurso crítico y modernidad*. Bogotá: Ediciones Desde Abajo.

ELIZALDE, A. (2015). “«Grito de la tierra, grito de los pobres», la propuesta ética de Francisco: Una recuperación de los aportes latinoamericanos a la construcción de nues-



- tra Casa Común”, *Desenvolvimento e Meio Ambiente*, 35. Curitiba: Universidade Federal do Paraná.
- ESCOBAR, A. (2016). “Desde abajo, por la izquierda y con la Tierra: La diferencia de Abya Yala/Afro/Latino/América”, *El País* (Madrid), 16 de enero.
- GROSFUGUEL, R. (2007). “Descolonizando los universalismos occidentales: El pluriversalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas”. En: S. CASTRO GÓMEZ y R. GROSFUGUEL (eds.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores / Universidad Central / Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.
- LEFF, E. (2006). “La ecología política en América Latina. Un campo en construcción”. En: H. ALIMONDA (comp.). *Los tormentos de la materia. Aportes para una ecología política latinoamericana*. Buenos Aires: CLACSO.
- (2015). “Encountering political ecology: Epistemology and emancipation”. En: R. BRYANT, (ed.), *The International Handbook of Political Ecology*. Cheltenham: Edward Elgar Publishing.
- KIM, S.; OJO, G. U.; ZAIDI, R. Z.; BRYANT, R. L. (2012). “Bringing the other into political ecology: Reflecting on preoccupations in a research field”, *Singapore Journal of Tropical Geography*, 33 (1), pp. 34-48.
- MARTIN, F.; LARSIMONT, R. (2014). “L’écologie politique depuis l’Amérique Latine”. En: *Actes du Premier Colloque sur “Penser l’écologie politique: Sciences sociales et interdisciplinarité”*. París.
- MARTÍNEZ-ALIER, J. (2014). “Entre la economía ecológica y la ecología política”, *Sin Permiso*, 16 de noviembre, disponible en <http://old.sinpermiso.info/articulos/ficheros/10JMAcol.pdf>.
- MARTÍNEZ HEREDIA, F. (2008). “A cuarenta años de *Pensamiento Crítico*”, *Crítica y Emancipación*, 1 (Buenos Aires, CLACSO), pp. 237-250.
- MIRÓ, C. A. (2009). “Encuesta sobre el pensamiento crítico en América Latina. Respuesta de Carmen A. Miró (Panamá)”, *Crítica y Emancipación*, 2 (CLACSO), pp. 23-24.
- PRATT, M. (2008). In the Neocolony: Destiny, Destination, and the Traffic in Meaning, En: Mabel MORAÑA, Enrique DUSSEL y Carlos JÁUREGUI (eds.). *Coloniality at Large*. Durham y Londres: Duke University Press.
- (2011). *Ojos imperiales: Literatura de viajes y transculturación*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- RAMA, Á. (1985). *Las máscaras democráticas del modernismo*. Montevideo: Fundación Ángel Rama.
- ROIG, Arturo (2004). *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. México: Fondo de Cultura Económica.
- SOUZA SANTOS, B. (2009). “Encuesta sobre el pensamiento crítico en América Latina. Respuesta de Boaventura Souza Santos (Portugal)”, *Crítica y Emancipación*, 2 (CLACSO), pp. 16-19.