

ecología Política

Cuadernos de debate internacional

Ecología política de Abya Yala para el mundo

Cuerpos, territorios, re-existencias
y feminismos comunitarios

Índice

EDITORIAL

OPINIÓN

10 Cuatro recomendaciones para el diálogo de saberes y la conservación biocultural

Paula Ungar *et al.*

13 Necrotización capitalista del tejido de la vida y escalabilidad de la muerte. Reflexiones desde la Amazonía boliviana

Lucía Linsalata y Huáscar Salazar

19 Teología del corazón. Teólogas feministas de Aby Yala

Jordi López Ortega

EN PROFUNDIDAD

25 Contribuciones de Gustavo Esteva a la ecología política: del pluralismo radical al diálogo de vivires

Carlos Tornel

33 Carlos Walter Porto-Gonçalves: pensador global-local de los principales problemas, conflictos y desafíos de nuestro planeta

Milson Betancourt-Santiago

42 Cuidados subversivos en el pluriverso de un mundo tentacular

Alejandra E. Bussalleu Cavero y Moritz Tenthoff

49 La arquitectura decolonial como dispositivo transicional. Propuesta epistemológica para las arquitecturas del Sur

Freddy Díaz Díaz y Laura Camelo Alvira

57 Contribuciones de la ecología política feminista latinoamericana a las luchas urbanas por el agua

Veridiana Emilia Godoy, Marina Rago Moreira y Vanessa Lucena Empinotti

BREVES

67 La reconstrucción sensible de lo político. Pedagogías de retomada y caminos de interdependencia con el río Tapajós (Pará, Brasil)

Alice Lima Nin

72 El Acuerdo Marco Avanzado UE-Chile. ¿Una herramienta internacional de cooperación o de explotación?

Katalina Hesse Schlie y Grettel Navas

77 Comercio ecológicamente desigual. Emisiones, extractivismo e injusticia climática en las relaciones Norte-Sur

Germán Zamorano

83 Re-existencia popular frente el capitalismo de desastre en Río Grande del Sur, Brasil

Marcos Todt, Naiara Machado da Silva y Daniel Jeziorny

87 Pensamiento campesino y diálogo de saberes. Aportaciones descoloniales del Sur Global

Rubén Alfonso Vergara Crespo

94 Fundamentos del ecosocialismo latinoamericano en Mariátegui

Vaclav Masek Sánchez

REDES DE RESISTENCIA

100 Feminismos de Aby Yala. Resistencia a la modernidad colonial y construcción de epistemologías alternativas

Carolina Belenguer Hurtado y Macarena Aguilar

105 Arapiuns, río de derechos

Colectivo Guardiões do Bem Viver, Stéphanie Nasuti, Thaís Isabelle de Oliveira Cardoso y Beatriz Abreu dos Santos

110 Ecología política de las alianzas desde abajo. Confluencias de identidades y luchas en Brasil

Felipe Milanez

ENTIDADES COLABORADORAS

REFERENTES AMBIENTALES

118 El campesinado como agente de cambio para la paz en la naturaleza. Una propuesta de educación popular desde la ZRC-Pato Balsillas, Caquetá

Paola Triviño, July Castillo, Alejandra Zanabria, Wilmar Sánchez, Daniel Prieto-Perdomo, Cecilia Mendoza, Nicol Perdomo

CRÍTICA

125 Nuquí y el ritual sonoro de la vida

Ana María Lozano

Editores:

Joan Martínez Alier, Ignasi Puig Ventosa, Anna Monjo Omedes y Lucrecia Wagner

Equipo editorial invitado:

Aida Luz López, Mariluz Nova, Edna Castro y Vanessa Empinotti

Coordinación editorial:

Pablo Pellicer García (articulos@ecologiapolitica.info)

Subscripciones:

Mar Santacana Sitjà (subscriptores@ecologiapolitica.info)

Comunicación y maquetación:

Raimon Ràfols Florenciano

Imagen de la cubierta:

Carlos Ayala

Impresión:

CEVAGRAF, sccl.

Corrección ortográfica y de estilo:

Virginia Fernández Nadal

Secretariado:

Fundació ENT. C/ Josep Llanza, 1-7, 2n 3a.
08800. Vilanova i la Geltrú. Barcelona.
+34 938935104.

Edita:

Fundació ENT, Icaria editorial y Grupo Trabajo de Ecología Política de CLACSO.

Consejo de Redacción:

María Paz Aedo, Federico Aguilera Klink, Diego Andreucci, Sofía Ávila, Gualter Barbas Baptista, Iñaki Bárcena Hinojal, Elisabeth Bravo, Gustavo Duch, Arturo Escobar, Irmak Ertör, Marc Gavalda, Marien González Hidalgo, Santiago Gorostiza Langa, David Llistar, Aida Luz López, Horacio Machado Araoz, Florent Marcellesi, Maria Antònia Martí Escayol, Esperanza Martínez, Joan Martínez Alier, Felipe Milanez, Anna Monjo Omedes, Ivan Murray, José-Manuel Naredo, Mina Lorena Navarro Trujillo, Grettel Navas, Raquel Neyra, Miquel Ortega Cerdà, José Augusto Pádua, Ignasi Puig Ventosa, Jesús Ramos Martín, Magalí Rey Rosa, Tatiana Roa, Jordi Roca Jusmet, Denisse Roca-Servat, María Fernanda Soliz Torres, Enric Tello Aragay, Catalina Toro, Paula Ungar, Ana Veintimilla, Joseph H. Vogel, Lucrecia Wagner, Mariana Walter e Ivonne Yanez

Impreso en Rubí (Barcelona).

Junio de 2025. Revista semestral.

ISSN: 1130-6378

ISBN: 979-13-990717-0-2

Dep. Legal: B. 41.382-1990

Ecología Política en las redes

www.ecologiapolitica.info

www.facebook.com/revistaecopol

www.x.com/Revista_Eco_Pol

www.linkedin.com/company/revista-ecologia-politica/



Licencia Creative Commons de Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 3.0 España

Usted es libre de copiar, distribuir y comunicar públicamente la obra, y hacer obras derivadas bajo las condiciones siguientes:

- **Reconocimiento.** El material puede ser distribuido, copiado y exhibido por terceros si se muestra en los créditos.
- **No comercial.** No puede utilizar esta obra para fines comerciales.
- **Compartir igual.** Si altera o transforma esta obra, o genera una obra derivada, sólo puede distribuir la obra generada bajo una licencia idéntica a esta.

Esto es un resumen legible del texto legal (la licencia completa) se encuentra disponible en <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/es/legalcode.es>

EDITORIAL

La fuerza creativa y transformadora de la ecología política latinoamericana

A inicios de este mes de junio tuvo lugar la X Conferencia Latinoamericana y Caribeña de Ciencias Sociales, organizada por el Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO). Formamos parte del mismo como grupo de trabajo Ecologías Políticas desde al Sur/Abya-Yala, uno de los más antiguos del Consejo que este año ha cumplido sus primeros 25 años de existencia.

En ese contexto de celebración, tuvimos la ocasión de compartir con nuestro colega y fundador del grupo de trabajo, Joan Martínez Alier, una amena charla sobre la trayectoria de la ecología política latinoamericana en este cuarto de siglo. De las ideas y reflexiones de ese encuentro, así como de las inspiradoras contribuciones que conforman el número, surge este artículo editorial.

Un corpus en movimiento

En casi tres décadas, la ecología política latinoamericana y caribeña ha demostrado ser mucho más que un conjunto de conceptos teóricos; es una fuerza viva, en constante evolución y diálogo con los desafíos globales. Desde sus raíces en las luchas por la justicia ambiental y social, ha generado ideas fecundas que han resonado más allá de nuestras fronteras: pasivos ambientales, zonas de sacrificio o deuda ecológica son algunos de los conceptos que han transformado la manera de entender las relaciones entre economía, sociedad y naturaleza en el Sur global, más allá de la tradición de la teoría de la dependencia o los estudios críticos del desarrollo.

El comercio ecológicamente desigual y la crítica al desarrollo, influenciados por pensadores como Samir Amin y Celso Furtado, han sido aplicados a contextos africanos, mientras que las nociones de extractivismo, neoextractivismo y consenso de los *commodities*, originadas en las reflexiones de Stephen Bunker, Maristela Svampa y Eduardo Gudynas, han encontrado eco en Asia y África. Estos diálogos entre los Sures profundizan nuestro entendimiento de las consecuencias de un sistema extractivista global, evidenciando vínculos entre regiones y perspectivas que enriquecen las luchas por la justicia ambiental. La idea de la «yasunización», por ejemplo, conecta nuestras luchas con movimientos en Nigeria como «Leave Oil in the Soil and Leave Coal in the Hole», liderado por figuras como Nnimmo Basse, lo que hace evidente que las luchas por la justicia ambiental trascienden fronteras.

Las luchas y los giros político-epistémicos

Desde los movimientos agraristas hasta la agroecología y la soberanía alimentaria impulsada por movimientos como el MST, las luchas latinoamericanas han experimentado una ecologización que ha marcado un giro político-epistémico. Este cambio no solo está redefiniendo las formas de lucha, sino también los lenguajes de valoración y las ontologías en juego. Las nociones de cuerpo-territorio, colonialismo verde y derechos de la naturaleza dialogan con los feminismos indígenas, negros y comunitaristas, creando un pluriverso en

el que los lenguajes relacionales cobran vida y la reexistencia de los pueblos de la Tierra se configura en camino de transición.

El ecofeminismo latinoamericano, con su fuerza transformadora, resiste no solo las estructuras patriarcales y extractivistas, sino también los intentos de criminalización de las luchas. Este movimiento se ha convertido en un eje fundamental de las resistencias, así como en un puente para el intercambio epistémico y sentipensante con otras regiones del Sur Global.

Criminalización de las luchas y resistencias estratégicas

Uno de los mayores retos que enfrentan los movimientos socioambientales en América Latina es la creciente criminalización de las luchas. Activistas y comunidades que defienden sus territorios chocan con amenazas legales, físicas e incluso la pérdida de vidas. Sin embargo, estas resistencias han revelado estrategias innovadoras que van desde la articulación internacional hasta la creación de redes de solidaridad y apoyo mutuo. El cuerpo-territorio se convierte en una poderosa comprensión y práctica que une lo personal y lo colectivo en una lucha por la dignidad, la justicia y la preservación de todas las formas de vida.

Desafíos y resignificaciones

La ecología política latinoamericana no es un corpus acabado ni estático. Cada contexto le otorga nuevos matices y resignificaciones, lo que permite el diálogo con otras luchas y construcciones. Desde la articulación de los efectos territoriales de la extracción de grandes consorcios multinacionales en países del Sur Global hasta las reflexiones sobre colonialismo verde en África, cada paso en esta trayectoria amplía el horizonte de posibilidades para construir sociedades más justas y sustentables.

La ecología política latinoamericana no solo enfrenta los desafíos locales, sino que

dialoga activamente con las luchas globales, y ofrece herramientas críticas, conocimientos transformadores y horizontes de sentido alternativos. En este camino, la resignificación de conceptos y la creación de nuevos lenguajes son muestra de su vitalidad y relevancia.

Aún falta, sin embargo, abordar áreas que requieren mayor desarrollo en la elaboración conceptual y la práctica de la ecología política. Por citar algunas: la ecología política urbana y periurbana abre caminos significativos para repensar el dualismo urbano-rural, así como la sostenibilidad de las ciudades y su relación con periferias y con la naturaleza. El tratamiento de residuos se presenta también como un tema urgente en la planificación ambiental de nuestras sociedades. De igual manera, la ecología política vinculada al arte emerge como una herramienta poderosa para la sensibilización y la transformación simbólica.

En esta ocasión, la revista *Ecología Política* ha hecho un llamado a la reflexión sobre la riqueza y la profundidad de estas prácticas y conceptos. El cuerpo-territorio, los derechos de la naturaleza, el diálogo entre los Sures y las ontologías relacionales son semillas de transformación. Que estas páginas sean un espacio para entretener los saberes y las luchas que nos impulsan a imaginar y construir otros mundos posibles. El número 69 contiene tres artículos de «Opinión», cinco «En profundidad», seis contribuciones «Breves», tres en la sección «Redes de resistencia», un caso de «Referentes ambientales» comunitarios y una «Crítica».

La sección «Opinión» se abre con el artículo «Cuatro recomendaciones para el diálogo de saberes y la conservación biocultural», elaborado por Paula Ungar y colaboradores. Se trata de un texto que expone los resultados del conversatorio «Tejiendo Conocimientos para una Conservación Biocultural», desarrollado durante la Conferencia de las Partes (COP16) del Convenio sobre Diversidad Biológica de Naciones Unidas que tuvo lugar en Cali

(Colombia) en octubre de 2024. El texto destaca que el diálogo de saberes es esencial para la conservación biocultural, con los pueblos indígenas y comunidades locales como protagonistas clave. Sus conocimientos deben integrarse respetando sus territorios, formas de aprendizaje y gobernanza. La colaboración con la academia debe ser equitativa y debe incluir marcos legales que protejan y legitimen sus saberes. Solo así puede asegurarse una conservación verdaderamente inclusiva y efectiva.

Seguidamente, Lucía Linsalata y Huáscar Salazar, en «Necrotización capitalista del tejido de la vida y escalabilidad de la muerte. Reflexiones desde la Amazonía boliviana», proponen un diálogo con la obra de Horacio Machado, referente de la ecología política latinoamericana. A través de la noción de *necrotización del tejido de la vida* se denuncia la destrucción que implica el capitalismo y que azota a la Amazonía boliviana.

Por último, el artículo «Teología del corazón. Teólogas feministas de Abya Yala», de Jordi López Ortega, expone que la teología feminista de Abya Yala reivindica las prácticas espirituales ancestrales como resistencia al patriarcado y al colonialismo. Desde una perspectiva ecofeminista, explora la espiritualidad, la justicia social y la ecología, encontrando un mensaje liberador en el cristianismo. Las mujeres desafían las estructuras opresoras y desarrollan una «teología del corazón» que une cuerpo, fe y transformación. Este enfoque reinterpreta símbolos sagrados para sanar relaciones sociales y el vínculo con la tierra.

La sección «En profundidad» comienza con el texto de Carlos Tornel «Las contribuciones de Gustavo Esteva a la ecología política: del pluralismo radical al diálogo de vivires», que muestra las importantes aportaciones del «intelectual desprofesionalizado» mexicano a la ecología política latinoamericana al cuestionar la colonialidad del desarrollo y proponer la

autonomía de los pueblos y el pluralismo radical frente al capitalismo y la modernidad. Su crítica a la escasez y su noción del «diálogo de vivires» han inspirado importantes alternativas comunitarias. Su legado, arraigado en el zapatismo y las epistemologías del Sur, ayuda a imaginar horizontes poscapitalistas. Asimismo, Gustavo Esteva invitó a escuchar las prácticas cotidianas de resistencia como base para construir un mundo más justo y diverso.

En el artículo «Carlos Walter Porto-Gonçalves: pensador global-local de los principales problemas, conflictos y desafíos de nuestro planeta», Milson Betancourt-Santiago presenta los aportes de Porto-Gonçalves a la ecología política latinoamericana desde la perspectiva de la geografía crítica, con uno de sus puntos de entrada en la tríada analítica territorio-territorialidad-territorialización, que aporta una comprensión de la realidad y sustenta la propuesta de construir una verdadera sostenibilidad de la vida y la dignidad de todos los seres en su gran diversidad.

Otra contribución de la sección es «Cuidados subversivos en el pluriverso de un mundo tentacular», en que Alejandra Bussalleu y Moritz Tenthoff abordan la noción de cuidados subversivos, arraigada en epistemologías del Sur, que redefine el cuidado como un acto político de resistencia. A través de prácticas comunitarias en torno al agua en Perú y Colombia, se destacan nuevas relaciones de poder basadas en la reciprocidad y la interdependencia. Estas experiencias subvierten modelos extractivistas y patriarcales, abriendo espacio para modos de vida que regeneran tanto la naturaleza como la comunidad. El cuidado emerge así como un tejido transformador que entrelaza memoria, solidaridad y vida sostenida en el territorio.

Por otro lado, Freddy Díaz Díaz y Laura Camelo Alvila, en «La arquitectura decolonial como dispositivo transicional. Propuesta epistemológica para las arquitecturas del Sur», discuten cómo la arquitectura decolonial,

con enfoques epistemológicos del Sur Global, puede contribuir a la superación de las crisis ecosociales del mundo, permitiendo la transición a sociedades más autónomas, solidarias y armónicas, en contraposición a los modelos desarrollistas.

«Contribuciones de la ecología política feminista latinoamericana a las luchas urbanas por el agua», presentado por Veridiana Emilia Godoy, Marina Rago y Vanessa Lucena Empinotti, da cuenta de la potencia transformadora de un pensamiento-acción relacional que responde a las dinámicas de inseguridad hídrica en territorios periféricos urbanos. Con base en las experiencias y las luchas feministas por la justicia socioambiental, desarrollan una comprensión insurgente sobre el acceso al agua y el territorio, la cual se teje de forma multidimensional, esto es, en términos físicos, simbólicos, emocionales y afectivos, así como en su expresión multiescalar, en cuerpo, casa y territorio. Estos procesos políticos denotan la emergencia de conceptos, geografías y cartografías críticas alternativas que trazan caminos para salir del neoextractivismo.

La sección «Breves» se inicia con el texto de Alice Lima Nin acerca de «La reconstrucción sensible de lo político. Pedagogías de retomada y caminos de interdependencia con el río Tapajós (Pará, Brasil)», que presenta experiencias de educación popular como forma de reflexionar acerca de la importancia de crear caminos y lenguajes políticos que reconozcan la interdependencia del río con la red de vida de los más que humanos de su entorno.

En «El Acuerdo Marco Avanzado UE-Chile. ¿Una herramienta internacional de cooperación o de explotación?», Katalina Hesse Schlie y Grettel Navas desarrollan un análisis crítico del discurso de este acuerdo, dando cuenta de las asimetrías de poder en el marco global de abastecimiento de minerales críticos para la transición energética, así como de las contradicciones entre los postulados del desarrollo sostenible y el extractivismo verde de litio en Chile.

Acto seguido, German Zamorano señala, en «Comercio ecológicamente desigual. Emisiones, extractivismo e injusticia climática en las relaciones Norte-Sur», que las relaciones de poder y los patrones de intercambio entre el comercio internacional y las emisiones de gases de efecto invernadero, desde la periferia hacia el centro, reproducen patrones de desigualdad, pero ahora en un contexto de injusticia climática y deuda ecológica.

La sección cuenta también con la aportación de Marcos Todt, Naiara Machado da Silva y Daniel Jeziorny con «Re-existencia popular frente el capitalismo de desastre en Río Grande del Sur, Brasil», donde detallan la organización del Frente Popular de Enfrentamento à Emergência Climática no Rio Grande do Sul (FPE) como ejemplo de praxis de los pueblos oprimidos y contrapunto a las tensiones de la necropolítica y necroeconomía en el sur de Brasil.

Rubén Alfonso Vergara Crespo recuerda, en su artículo «Pensamiento campesino y diálogo de saberes. Aportaciones descoloniales del Sur Global», cómo la investigación liderada por Orlando Fals Borda destacó la importancia de articular el conocimiento científico con el popular para abordar los desafíos del Sur Global. Este enfoque decolonial promovió una agenda pluralista y relacional que impulsa la justicia social y la transformación comunitaria desde perspectivas locales emancipatorias. Se le considera un antecedente importante de la ecología política latinoamericana.

Finalmente, el texto de Vlačav Masek Sánchez «Fundamentos del ecosocialismo latinoamericano en Mariátegui» destaca la síntesis única que realizó Mariátegui del materialismo histórico, las epistemologías indígenas y el pensamiento anticolonial y antiimperialista en defensa del comunismo indígena como mecanismo redistributivo, y ofrece un marco decolonial para abordar las crisis ecológicas contemporáneas.

En la sección «Redes de resistencia», Carolina Belenguer Hurtado y Macarena Aguilar exponen los «Feminismos de Abya Yala. Resistencia a la modernidad colonial y construcción de epistemologías alternativas», y ponen en evidencia la relación recursiva entre la práctica política de las luchas por la justicia socioambiental y las propuestas de conocimientos reparadores, en este caso, con énfasis en la dimensión sagrada de los cuerpos-territorios y la ética del cuidado.

Por otro lado, «Arapiums, río de derechos», de Thaís Isabelle de Oliveira Cardoso, Stéphanie Nasuti y Beatriz Abreu dos Santos, presenta al colectivo de jóvenes activistas Guardiões do Bem Viver en defensa de sus territorios tradicionales y el reconocimiento de los derechos del río Arapiuns, símbolo del vínculo que los une. Su movilización y prácticas políticas surgen de su experiencia vital centrada en sus territorios.

La sección se cierra con la aportación de Felipe Milanez en «Ecología política de las alianzas desde abajo. Confluencias de identidades y luchas en Brasil», donde analiza, desde la perspectiva de la ecología política latinoamericana, las coaliciones entre movimientos socioterritoriales (pueblos indígenas, *quilombolas*, campesinos y *seringueiros*) en Brasil, poniendo de relieve la «política de lo común» como articuladora de estas alianzas.

En «Referentes ambientales», Paola Triviño y colaboradores relatan el caso de la Juntanza Natural Patuna en la ZRC Pato-Balsillas, colectivo comunitario que impulsa una propuesta educativa basada en la conexión entre el campesinado, la naturaleza y la memoria histórica. Este enfoque promueve liderazgos sensibles a la justicia ambiental y la reconciliación territorial. La educación popular es clave para superar las violencias epistémicas y ambientales, y fortalece la paz con la naturaleza. Se trata de una iniciativa inédita que inspira la reconfiguración de los territorios rurales a través del diálogo y la acción colectiva.

Para cerrar el número, en «Nuquí y el ritual sonoro de la vida», Ana María Lozano reseña el proyecto del artista sonoro y experto en escucha Leonel Vásquez «Auscultar un territorio de alumbramientos», un recorrido estético y sensible a través de una comunidad de nacimientos en la que se entrelazan cantos de ballenas, de parteras y de manglares. Una bella manera de reconocer las interacciones entre los cuerpos, el agua, los sonidos y el cuidado ancestral.

**Aida Luz López, Mariluz Nova,
Edna Castro y Vanessa Empinotti**

Bogotá, 11 de junio del 2025

Opinión

Cuatro recomendaciones para el diálogo de saberes y la conservación biocultural

Paula Ungar *et al.*

Nectrotización capitalista del tejido de la vida y escalabilidad de la muerte. Reflexiones desde la Amazonía boliviana

Lucía Linsalata y Huáscar Salazar

Teología del corazón. Teólogas feministas de Abya Yala

Jordi López Ortega



Cuatro recomendaciones para el diálogo de saberes y la conservación biocultural

Paula Ungar*, Tita Alvira**, Robert Buschbacher***, Andrea Chavez***, Francisca Saavedra***, Doris Waira Nina Jacanamijoy Mutumbajoy****, Flora Macas Zighe****, Uldarico Matapí Yucuna*****, Maria Clara van der Hammen*****, Francisco J. Rosado-May***** y David Zandvliet*****

Resultados del conversatorio «Tejiendo conocimientos para una conservación biocultural», desarrollado durante la Conferencia de las Partes (COP16) del Convenio sobre Diversidad Biológica de Naciones Unidas. Cali, Colombia, 24 de octubre de 2024

El papel central de los pueblos indígenas y las comunidades locales en la conservación de la biodiversidad ha sido documentado y reconocido en todo el mundo. En el espacio de discusión y negociación global más importante sobre biodiversidad, la Conferencia de las Partes (COP) del Convenio sobre Diversidad Biológica de Naciones Unidas, que tuvo lugar el pasado octubre de 2024 en Cali, Colombia, los principales acuerdos alcanzados tuvieron precisamente que ver con el fortalecimiento económico y político de estos pueblos, como un requisito fundamental para lograr el desafío de conservar al menos el 30 por ciento de la superficie terrestre.

En estos territorios, el conocimiento pertinente para el cuidado del territorio y la conservación biocultural resulta de un diálogo de saberes (tanto entre integrantes del mismo grupo cultural como entre diferentes grupos culturales) en el que la soberanía, los conocimientos y las prácticas locales están en el centro, y las ciencias e instituciones occidentales pueden contribuir a su fortalecimiento. Esta no es una labor fácil ni para las instituciones académicas convencionales

ni para los pueblos indígenas y comunidades locales. ¿Cómo establecer vínculos efectivos entre formas tan diferentes de relacionarse con el mundo y entenderlo? ¿Qué podemos recomendar quienes ya hemos participado en este tipo de interacciones de forma exitosa?

Un grupo de diez representantes de organizaciones académicas e indígenas de Colombia, Australia, Estados Unidos, Canadá y México con rica experiencia en el diálogo de saberes para la conservación biocultural, también conocido como cocreación de conocimiento, nos reunimos en el marco de la COP16 para responder colectivamente

* The Field Museum, Chicago. E-mail: pungar@fieldmuseum.org

** Legado Initiative. E-mail: tita@legadoinitiative.org

*** Tropical Conservation and Development Program, University of Florida, Estados Unidos

**** Asociación Tandachiridu Ingakuna, Institución Educativa indígena Yachaikuri, Colombia

***** Tropenbos Colombia

***** Universidad Intercultural Maya de Quintana Roo, México

***** Simon Fraser University, Canada

estas preguntas. En este diálogo participaron también más de ochenta personas de diversas nacionalidades, quienes asistieron en respuesta a una invitación abierta y contribuyeron con sus reflexiones, motivadas por una serie de preguntas formuladas por nosotros. Presentamos aquí las principales recomendaciones derivadas de esa conversación, que esperamos que contribuyan a guiar en forma transparente y con equidad las intervenciones de la academia y las ciencias para la conservación biocultural.

1. El diálogo entre formas de conocimiento y cualquier otra forma de intervención alrededor de la conservación biocultural debe darse en función de la defensa del territorio, la gobernanza y las formas locales de educación.

El territorio, concebido como el lugar donde se articulan procesos sociales, económicos, ecológicos, culturales y espirituales, debe ser el centro del diálogo entre formas de conocimiento y de cualquier intervención para la conservación. Cualquier proceso de intervención, sea educativo, de investigación o de difusión con participación de la academia, debe, en primer lugar, entender las necesidades, las iniciativas y las instituciones locales para la defensa del territorio y de la identidad, para articularse a ellas y fortalecerlas. Solo de esta forma es posible contribuir a la acción liderada por las comunidades locales, bien sea la designación de áreas de protección biocultural, el manejo colaborativo de estas áreas, los planes de vida, los procesos educativos o los procesos organizativos locales.

2. Los procesos de investigación y conservación biocultural deben acoger las formas locales de aprendizaje y de creación, innovación y transmisión de conocimientos.

Los conocimientos indígenas y locales se construyen y se transmiten de formas diversas:

mediante las prácticas cotidianas, las ceremonias y la medicina tradicional, el lenguaje chamánico y de los líderes espirituales, los recorridos por el territorio por fuera de los espacios construidos, la elaboración de objetos. Además, no todos los miembros de la comunidad son portadores de los mismos conocimientos: hay expertos con formación específica en diferentes áreas. En este sentido, los proyectos interculturales deben asegurar espacio para estas diversas formas de construcción y expresión de los conocimientos; deben convocar a los expertos locales conforme a sus especialidades, y deben tener en cuenta sus prácticas y formas de comunicación.

3. Se deben promover procesos educativos que permitan la colaboración en igualdad de condiciones entre los conocimientos indígenas y locales y los que se construyen en instituciones académicas.

Los proyectos e iniciativas de conservación biocultural deben fortalecer las formas locales de aprender, crear, innovar y transmitir conocimientos desde la primaria hasta la educación superior, universitaria y de posgrado, fomentando el diálogo entre los conocimientos indígenas y locales y los conocimientos y prácticas científicas occidentales. Esto implica la creación conjunta de currículos y el desarrollo de procesos pedagógicos en espacios diversos que incluyen aulas, bibliotecas, recorridos por el territorio y prácticas cotidianas y rituales. También es clave incluir en estos procesos diferentes generaciones, desde abuelos y sabedores hasta los más jóvenes, para promover la transmisión de conocimientos y el cuidado de la cultura. En los espacios académicos convencionales es necesario generar procesos educativos sobre diversidad biocultural.

4. Las iniciativas de cocreación de conocimientos deben tener un componente jurídico y los procesos legales que afectan los

territorios deben tener en cuenta los conocimientos indígenas y locales.

El marco jurídico debe garantizar la protección de los saberes tradicionales y locales a través de herramientas sólidas y plenamente apropiadas por los pueblos y comunidades. Además, es fundamental que las instituciones académicas y estatales construyan mecanismos para que se reconozcan los saberes indígenas y locales como insumos legítimos en los procesos legales que afectan el territorio, en los que regularmente solo se tienen en cuenta conocimientos técnicos y científicos occidentales. ▀

Lecturas recomendadas

- Amazon Conservation Team, 2021. *Yachaikury: cómo aprender desde el territorio, la espiritualidad y la medicina tradicional*. Disponible en: <https://www.amazonteam.org/yachaikury-como-aprender-desde-el-territorio-la-espiritualidad-y-la-medicina-tradicional/>, consultado el 4 de junio de 2025.
- Dawson, N., B. Coolsaet, E. J. Sterling et al., 2021. «The Role of Indigenous Peoples and Local Communities in Effective and Equitable Conservation». *Ecology and Society*, 26 (3). Disponible en: <https://iucn.org/sites/default/files/2022-06/es-2021-12625.pdf>, consultado el 4 de junio de 2025.
- Matapí, U., D. Matapí, C. A. Rodríguez et al., 2010. «Feathered Beings: Feather art in the Colombian Amazon from a Local Perspective». Tropenbos Colombia. Disponible en: <https://tropenboscol.org/resources/publications/feathered+beings,+feather+art+in+the+colombian+amazon+from+a+local+perspective>, consultado el 4 de junio de 2025.
- Nemogá, G., J. Domicó y A. Molina, 2018. «Designing Biocultural Protocols with the Embera People of Colombia». *Langscape*, 7 (2), pp. 20-24. Disponible en: <https://terralingua.org/stories/designing-biocultural-protocols-with-the-embera-people-of-colombia/>, consultado el 4 de junio de 2025.
- Rosado-May, F. J., V. B. Cuevas-Albarrán y N. F. Jiménez-Pat, 2023. «The Role of Shared Vision and Values in Effective Governance for Natural Resource Conservation in a Yucatec Maya Community». *Policy Matters*, 23, pp. 104-120.
- Tropenbos Colombia, 2024. *Experiencias colectivas y didácticas para la educación intercultural. Propuestas aplicadas por docentes de las escuelas del bajo Caquetá pertenecientes a la Asociación de Autoridades Indígenas de La Pedrera Amazonas (Aipea)*. Bogotá, Niatero, Aipea, Tropenbos. Disponible en: <https://tropenboscol.org/resources/publications/collective+and+didactic+experiences+for+intercultural+education>, consultado el 4 de junio de 2025.
- Trujillo, L. Á., C. A. Rodríguez y C. Hernández, 2018. *Piraiba. Ecología ilustrada del gran bagre del Amazonas*. Bogotá, Tropenbos Colombia
- Ungar, P., E. Bastidas, C. López et al., 2021. «Diversidad biocultural. Conocimientos y prácticas para el cuidado de la vida en territorios indígenas y comunidades locales». En: R. Gómez, M. E. Chaves, W. Ramírez et al. (eds.), *Evaluación nacional de biodiversidad y servicios ecosistémicos de Colombia*. Instituto de Investigación de Recursos Biológicos Alexander von Humboldt, pp. 490-705. Disponible en: <https://repository.humboldt.org.co/entities/publication/d0de0ce5-6481-4c14-95c4-5e8924d5b-f8b>, consultado el 4 de junio de 2025.

Necrotización capitalista del tejido de la vida y escalabilidad de la muerte. Reflexiones desde la Amazonía boliviana

Lucía Linsalata* y Huáscar Salazar**

Resumen: ¿Cómo entender los procesos de muerte ecosistémica sobre los cuales se sustenta el capitalismo contemporáneo? En diálogo con las reflexiones de una de las voces más agudas de la ecología política latinoamericana, la de Horacio Machado, en este artículo proponemos la noción de *necrotización capitalista del tejido de la vida* para contribuir a construir una posible respuesta a esta pregunta, una respuesta que tiene como trasfondo reflexivo lo que hemos visto ocurrir en los últimos años en la Amazonía boliviana.

Palabras clave: Necrotización capitalista, Escalabilidad, Extractivismo, Amazonía boliviana

Abstract: How can we understand the processes of ecosystemic death upon which contemporary capitalism is sustained? In dialogue with the reflections of one of the most incisive voices in Latin American political ecology, Horacio Machado, this article proposes the notion of the capitalist necrotization of the fabric of life as a contribution toward constructing a possible answer to this question —an answer grounded in reflective engagement with what we have witnessed in recent years in the Bolivian Amazon.

Keywords: Capitalist Necrotization, Scalability, Extractivism, Bolivian Amazon

Introducción

¿Cómo entender estos procesos de extinción ecosistémica tan extendida sobre los que se sostiene la ampliación del capitalismo contemporáneo?

En un interesante ensayo titulado «Violencia extractivista y sociometabolismo del capital», Horacio Machado (2021) nos invita a reflexionar sobre un hecho innegable que se encuentra hoy en el corazón de la problemática que estamos señalando. Machado nos recuerda que, desde sus orígenes, en las primeras décadas de la conquista de América, la economía capitalista ha funcionado en términos geográficos extendidos y generalizados alrededor de *un trastorno sociometabólico nefasto para la reproducción de la vida*: la continua y violenta apropiación por parte del proceso de valorización del valor de las fuentes de vida, para su sucesiva conversión en valores abstractos.

El autor habla de un trastorno sociometabólico, ya que dicha conversión conlleva, como resultado, la sistemática degradación de las fuentes de vida de las que la misma economía

* Dra. Lucía Linsalata, profesora-investigadora del Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vélaz Pliego” de la BUAP México, lucia.linsalata@correo.buap.mx

** Huascar Salazar, investigador del Centro de Estudios Populares (Bolivia), huascarsalazar@gmail.com

capitalista se alimenta. Pues, tal como explica Machado, el proceso de abstracción que el valor de cambio impone sobre las energías vitales de los seres vivos y la materia conviviente de la Tierra, al convertirlas en materias primas y fuerza de trabajo para los circuitos de la valorización del capital, involucra «una específica pulsión de muerte sistémica, una tendencia hacia la destrucción de la vida (en sus fuentes y en todas sus formas) como condición y efecto de la propia lógica expansiva de la acumulación» (Machado, 2021: 79).

En palabras más sencillas, desde su surgimiento el capitalismo no tiene la finalidad de sostener la vida, aunque la organiza a su favor condicionando de distintas formas los ritmos y las formas de su reproducción. No la sostiene porque degrada constantemente las condiciones que permiten su plena reproducción y su autorregulación en el tiempo. El capitalismo está más bien en guerra contra la vida. Está en guerra porque supone y requiere, por efecto de la misma lógica de crecimiento continuo del proceso de acumulación, recurrir sistemáticamente a la violencia «como medio y modo de extracción de energías vitales» (Machado, 2021: 79), para su continua transferencia a los circuitos de la valorización que se suponen infinitos.

¿Qué efecto produce este trastorno metabólico en la trama de la vida que somos y hacemos junto con muchos otros? La metáfora de la *necrosis* nos puede ayudar a visualizar una respuesta a esta pregunta. Tal como nos recuerda Justin McBrien, a diferencia de la apoptosis, que tiene que ver con un proceso orgánico de muerte programada de células que se vuelven innecesarias para un cuerpo saludable, la necrosis se produce a partir de una lesión traumática, violenta, e implica la muerte progresiva de partes de un tejido vivo, a través de un proceso de autodestrucción celular llamado autólisis, mediante el cual una célula se destruye a sí misma a través de sus propias enzimas (McBrien, 2016: 117).

De alguna manera, las trastornadas relaciones sociometabólicas que el capitalismo ha impuesto históricamente sobre nuestros cuerpos y nuestros territorios operan de forma similar a una necrosis. A través de traumas continuos y violencias sistemáticas, las relaciones del capital instauran al interior del tejido de la vida patrones de relaciones e intercambio de materia y energía que, al tiempo de establecer formas de reproducción de la vida funcionales a la extracción y generación de valor capitalista, van fracturando y degradando las capacidades autorregulativas de los cuerpos, de los organismos vivos, de sus entornos y del planeta en su conjunto, enajenan las potencias regenerativas inscritas en ellos y los conducen hacia su progresiva destrucción (Linsalata, 2020). Esto es: hacia su progresiva conversión en tejidos muertos o profundamente enfermos al interior del complejo tejido de la vida.

La muerte de tales tejidos socioecológicos no tiene nada que ver con la muerte que alimenta y renueva el ciclo de la vida. La muerte necrótica impuesta por los trastornados metabolismos de las sociedades capitalistas es, para los pueblos y para las especies compañeras con las que compartimos este planeta, lo que Dona Haraway define como una «muerte doble»: una muerte física a la que sigue un proceso de acabamiento progresivo de esa forma de vida. Una muerte que rompe con el ciclo de la vida, porque no va seguida de su renovación de la vida, sino de la progresiva extinción de múltiples fuentes y formas de vida (Haraway, 2019).

La manera en que los procesos extractivistas vienen avanzando en la Amazonía es un ejemplo elocuente de lo que representa la necrotización capitalista del tejido de la vida. En esta zona, no solo se destruyen los ecosistemas, sino que, de manera paralela, se transforman e imponen relaciones que tendencialmente generan mayor dependencia de la actividad extractiva, a la vez que tienden a amplificarla. Eso es lo que pasa, por ejemplo, con el avance de la actividad minera en la región. Si bien, en la gran mayoría

de los casos, la penetración minera es resistida, lo que sucede también es que, en la medida en que esta actividad se convierte en predominante, no solo logra desorganizar cualquier forma de resistencia, sino que poco a poco termina por erosionar las tramas relacionales que operan con el fin de reproducir la vida, a la vez que se van configurando relaciones en torno a la sobrevivencia mediadas por el capital.

La posibilidad de reproducir la vida, de manera individualizada y en el corto plazo, queda condicionada a la subordinación de la actividad humana al proceso de trabajo extractivo capitalista, ya que los tejidos socioecológicos centrados en la reproducción de la vida humana y no humana se fracturan o se destruyen. Lo más aterrador de este paulatino proceso de expansión de las muertes impuesto por las actividades extractivas es el hecho de que no se trata de un simple fenómeno colateral de la economía capitalista. Por lo contrario, se trata de una dinámica autoexpansiva de producción de enfermedad y muerte, que, de manera siempre diferenciada y específica en cada territorio, sostiene y alimenta el régimen de la acumulación capitalista.

En diálogo con Horacio Machado, llamamos a esta dinámica autoexpansiva de producción de enfermedad y muerte *necrotización del tejido de la vida* y, en el siguiente apartado, intentaremos distinguir dos aspectos esenciales de esta: su función económica al interior de la dinámica de la acumulación capitalista y su lógica escalar.

Cuando la muerte impuesta se hace negocio

Para poder entender la función económica inscrita en la dinámica de necrotización del tejido de la vida propia de la economía capitalista, es importante subrayar que el capitalismo no es solo un sistema económico de dominación nacido de y basado en la apropiación geográficamente desigual de las riquezas materiales de los territorios y en la

explotación, racial y sexualmente jerarquizada, de los cuerpos. Es también y, sobre todo, una economía movida por un imperativo de crecimiento perpetuo; una economía que «requiere —como condición para su realización— de una continua y recursiva recreación ampliada de sus esferas y formas de explotación» (Machado, 2021: 79). En este movimiento perpetuo de recreación ampliada de las esferas y las formas de explotación, propio de la economía capitalista, la producción de tejidos socioecológicos necrotizados juega un papel fundamental, en la medida en que contribuye a amplificar y recrear «un régimen social de escasez generalizada» (Machado, 2021: 80).

Expliquémonos mejor. La devastación y contaminación mortífera de las fuentes de vida (agua, bosques, aire, suelos, etc.), la enfermedad de los cuerpos, la extinción de formas de vida comunitarias y un largo etcétera de muertes impuestas interconectadas que buscamos nombrar con la expresión *necrotización del tejido de la vida*, lejos de ser malas noticias para la lógica del capital, son, por un lado, el efecto ineludible del despojo y de la explotación capitalista y, por el otro, el medio de creación de nuevas oportunidades de negocio. Pues la devastación o degradación de bienes anteriormente comunes los vuelve escasos. Y, entre más escaso se vuelve un bien común, más se instala el imperativo de acceder y disfrutar de él —o de los bienes que antes se podían conseguir a través de su uso— a través de la mediación monetaria, es decir, a través de su venta en alguna forma de mercado.

La contaminación de las fuentes de agua ha convertido hoy el acceso a agua limpia en un negocio multimillonario a nivel global. Como consecuencia de la escasez y la contaminación de los suelos, en muchos lugares del mundo el alimento sano es ahora un bien altamente costoso. Y el agotamiento de fuentes tradicionales de extracción de oro ha transformado este equivalente general clásico en un medio de acumulación abstracta cada

vez más deseado, lo que ha llevado a su vez a que la extracción aurífera se haya extendido de manera tan descontrolada en regiones como la Amazonía, donde solo puede existir bajo un esquema de alta intensidad en la utilización de fuerza de trabajo.

Ahora bien, en la medida en que el proceso de necrotización del tejido de la vida es, a la vez, un efecto ineludible de la acumulación de capital y un medio de recreación ampliada de negocios, la lógica escalar que gobierna su producción es la lógica de las economías de escala o, lo que es lo mismo, la lógica de la *escalabilidad*. El término *escalabilidad*, tal como señala Ana Tsing (2021), proviene del mundo de los negocios y se refiere a la capacidad de una empresa para expandirse sin cambiar la naturaleza de lo que hace.

Siguiendo a Tsing, uno de los modelos más tempranos e influyentes de escalabilidad ha sido la planificación europea de plantaciones de azúcar en las colonias. La característica principal del sistema de plantaciones descansa en el hecho de que tales cultivos se organizaron a partir de una lógica de total alienación que permitió incrementar su expansión y generar beneficios sin precedentes para los grandes capitalistas de aquella época. Al allanar tierras locales, importar plantas clonadas y población africana esclavizada y fácilmente reemplazable, los capitalistas de ese entonces rompieron toda relación socioecología previa en los territorios colonizados. Todos los elementos de la plantación (tierra, plantas, trabajadores) se alienaron y se volvieron intercambiables para que el sistema completo pudiera reproducirse con facilidad y maximizar las ganancias.

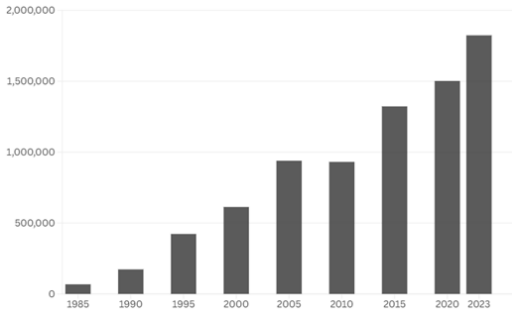
Cuando hablamos de escalabilidad, nos referimos entonces a un patrón de expansión que se impone sobre las geografías y los calendarios ecosociales de los cuerpos-territorios a partir de una ruptura en los metabolismos anteriores y de la *imposición de alguna forma de alienación e intercambiabilidad*. Este patrón de expansión geográfica está orientado a extraer

la mayor cantidad de ganancias posible, en la medida en que permite mantener altos niveles de rentabilidad sin recurrir a grandes modificaciones. Además, responde a centros decisionales y a lógicas de valorización y consumo exógenas a los territorios sobre los cuales se impone y a las poblaciones que los habitan, que por lo general solo sufren las consecuencias.

La lógica escalar que gobierna la dinámica autoexpansiva del proceso de necrotización responde en gran medida, aunque no únicamente, a este patrón de expansión exógena basado en la alienación y la intercambiabilidad. La catástrofe ecológica que se vive en la región amazónica boliviana puede ayudarnos a entender mejor lo que estamos planteando. La quema intencional de grandes cantidades de hectáreas de bosques responde a un patrón de expansión que sigue la lógica de la escalabilidad y que tiene a la agroindustria como uno de los principales factores que impulsan estos procesos.

En los últimos años, los incendios forestales en tierras bajas de Bolivia, y particularmente aquellos que se han suscitado en la región amazónica, tienen que ver en buena medida con la ampliación de la frontera agrícola para la implementación de monocultivos. Solo en el caso de la soya —el monocultivo más extendido del país—, la superficie destinada a la producción de esta oleaginosa se ha incrementado en más de cuarenta veces en los últimos treinta años (gráfico 1). Esto ha significado la devastación de grandes territorios, muchos de ellos indígenas y en áreas protegidas.

Imagen 1: Hectáreas de soja cultivadas (1985-2023). Fuente: Instituto Nacional de Estadística.



Con la base en este proceso de expansión de la agroindustria, a través de la deforestación y de los incendios que cada año llenan de humo Bolivia, se encuentra un modelo de escalabilidad de esta actividad. Los denominados *paquetes tecnológicos* relacionados con los monocultivos representan un conjunto de conocimientos, procedimientos e instrumentos para su implementación en diferentes escalas. Van desde la quema de los territorios a utilizar, la puesta en marcha de maquinarias intensivas en capital, el uso de semillas genéticamente modificadas y de un conjunto de agrotóxicos que han sido «diseñados» de manera específica para esas semillas que son sembradas siguiendo ciertos requisitos medioambientales. La agroindustria se sostiene sobre la base de una concepción que homogeneiza el entendimiento de los territorios y los reduce a variables manejables. Una vez que estas son «controladas», se entiende que la producción puede escalarse de manera replicable y sistemática, siempre y cuándo se repliquen las condiciones de ese paquete tecnológico.

Conclusiones

Siempre y cuando se ajusten ciertas variables, desde esta perspectiva producir soja en la región de los bosques secos de la Chiquitanía boliviana o en la selva amazónica del norte del país termina siendo lo mismo. Sin embargo, la sobreposición de estos monocultivos en los ecosistemas originales y las múltiples relaciones

de interdependencias en las cuales se sostienen terminan por destruir las formas de vida que allí se reproducían, y tendencialmente queda solo aquella vida que es funcional para el capital y que se organiza en torno a este: los monocultivos y algunos humanos —muchas veces enfermos— que trabajan en ellos. Además, en estos procesos de escalabilidad, la vida que habita en los territorios controlados por el capital es cada vez más dependiente de los insumos del propio capital: la vida en sí misma no es sostenible fuera de los marcos del capital.

Finalmente, cuando producir en ese espacio deja de ser rentable —ya sea por los designios del mercado, por la erosión de la tierra o por cualquier otro motivo—, esos territorios se convierten en espacios necrosados, en espacios de muerte. Aunado a lo anterior, cabe tomar en cuenta que estos mismos procesos de necrotización se potencian y se amplifican cuando la escalabilidad de este tipo de actividades confluye con otras igualmente depredadoras, como la minería, la explotación hidrocarburífera, el narcotráfico, etc. Entonces se generan sinergias negativas que terminan por acelerar y profundizar el proceso de necrotización en estos territorios. Tal como nos advierte Yayo Herrero (2020): «Cuanto de forma más veloz se destruyen y se ponen en riesgo las bases materiales que sostienen la vida, más sanas están las economías». ■

Referencias

- Haraway, D., 2019. *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chthuluceno*. Bilbao, Consonni.
- Herrero, Y., 2020. «En guerra contra la vida». *CTXT. Contexto y Acción*, 258. Disponible en: <https://ctxt.es/es/20200302/Politica/31220/coronavirus-decrecimiento-crisis-ecologica-agroecologia-yayo-herrero>. htm, consultado el 8 de junio de 2025.
- Linsalata, L., 2020. «¡Nuestra lucha es por la vida! Apuntes críticos sobre la reorganización capitalista de la condición de interdependencia». En *Trabalho necessário*, n.36. Disponible en: <https://periodicos.uff.br/trabalhonecessario/article/view/42784>, consultado el 11 de mayo de 2025.
- Machado, H., 2021. «Violencia extractivista y sociometabolismo del capital». *Onteaiken*, 32, pp. 73-87.
- McBrien, J., 2016. «Accumulating Extinction: Planetary Catastrophism in the Necroocene». En: J. Moore (ed.), *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism*. Binghamton, PM Press, pp. 116-137.
- Tsing, A., 2021. *La seta del fin del mundo. Sobre la posibilidad de vida en las ruinas capitalistas*. Madrid, Capitán Swing.

Teología del corazón. Teólogas feministas de Abya Yala

Jordi López Ortega*

Resumen: Las teólogas feministas de Abya Yala, desde los márgenes de la historia poscolonial y en condiciones adversas —una colonización y evangelización cristiana que reprimen las prácticas espirituales ancestrales de Abya Yala, mantenidas vivas por las mujeres que han sufrido marginación, opresión, invisibilidad, violencia por parte de autoridades civiles y eclesiásticas—, encontraron en la espiritualidad una forma de curar las heridas, un modo de oponer resistencia a un patriarcado que deforma y empequeñece, niega y lastima, escuchando a Dios como un susurro liberador, un compromiso de salvación de las mujeres. Encontraron que el mensaje liberador en vivo de Jesús no era excluyente de los cánticos quechuas, las ofrendas a las montañas, la danza para llamar la lluvia, etc. La teología ecofeminista desarrolla una teología del corazón. No es una fe exclusiva y cerrada en el subjetivismo, incapaz de tocar la carne sufriente de Cristo en otros. No muestra una superficialidad vanidosa que legitima la opresión. Las teólogas feministas indagan en la intersección entre la espiritualidad, la transformación de las estructuras sociales y la conciencia ecológica de un único «cuerpo sagrado».

Palabras clave: teología feminista, diálogo interreligioso, Abya Yala, teología del corazón

Abstract: Feminist theologians from Abya Yala, from the margins of postcolonial history and under adverse conditions: a colonization and Christian evangelization that represses the ancestral spiritual practices of Abya Yala—kept alive by women—and suffering marginalization, oppression, invisibility, and violence (by civil and ecclesiastical authorities), found in spirituality not a way to heal their wounds. A way to resist a patriarchy that deforms and diminishes, denies and hurts, listening to God's liberating whisper, a commitment to the salvation of women. They found the liberating message of Jesus, and the Quechua chants, offerings to the mountains, dancing for rain, etc., were not mutually exclusive. Ecofeminist theology develops a theology of the heart. It is not an exclusive, closed faith in subjectivism incapable of touching the suffering flesh of Christ in others. It displays a vain superficiality that legitimizes oppression. Feminist theologians explore the intersection of spirituality, the transformation of social structures, and ecological awareness, a single «Sacred Body».

Keywords: Mining tailings, displacement of subjectivities, feminist political ecology, environmental justice

* UPC. E-mail: jordi.lopez.ortega@upc.edu.

Introducción: resistencia a la colonización y evangelización cristiana

La teología feminista de Abya Yala encuentra vida y resurrección en medio del sometimiento, la opresión y la marginación. La colonización y la evangelización cristiana no erradicaron las prácticas espirituales ancestrales, que se sitúan en los márgenes de la fe cristiana. Esta teología feminista reivindica la memoria de las mujeres que desafiaron a las autoridades religiosas para mantener vivas esas prácticas espirituales. Eran vistas desde una perspectiva exclusivista como espiritualidades depravadas. Entendieron, esas mujeres, el cristianismo como religión oceánica: una visión panikkeriana de la religión cosmoteándrica. El repudio, la invisibilidad y la marginación -de autoridades civiles y religiosas- fracturaron e hirieron las identidades de esas mujeres. En los márgenes de la historia poscolonial y periferia se sitúa Yenny Delgado (2025) como lugar donde hacer una reflexión teológica feminista que pone en valor esas prácticas espirituales ancestrales vinculadas a la vida, a la tierra y al cosmos.

Las teólogas feministas y ecologistas transitan entre intersecciones: *a)* rehabilitan la memoria y las prácticas espirituales ancestrales dentro de comunidades eclesiales de base; *b)* traspasan los límites del androcentrismo y el antropocentrismo desafiando la dominación patriarcal, *c)* e integran la lucha contra la explotación de la naturaleza y de la mujer. Buscan desmasculinizar la Iglesia, despatriarcalizar la familia y descolonizar la cultura (La Danta LasCanta, 2018).

La colonización causó dolor y sufrimiento, especialmente a las mujeres. Un dolor que sigue siendo invisibilizado por la academia y la política (Delgado, 2022). Las mujeres se movilizaron contra la opresión neocolonial y se convirtieron en teólogas del corazón y del Evangelio desde la especificidad del feminismo (La Danta LasCanta, 2018). Siglos atrás Bartolomé de las Casas defendió a los indios desde la teología,

frente a la frialdad filosófica de Juan Ginés de Sepúlveda; puso en cuestión la legitimidad de la colonización. Hoy se reconoce el cristianismo resultado del diálogo interreligioso; surge en Oriente, no occidente, del encuentro entre corrientes espirituales (Ratzinger, 2005: 77).

Despertar de la teología feminista

Lucía Ramón Carbonell (2014: 102), brillante teóloga feminista, destaca que la espiritualidad liberadora, el ecologismo y el compromiso sociopolítico entretienen alianzas para construir un planeta habitable. Sin espiritualidad es ingenuo abordar transformaciones socioecológicas. Antonina Maria Wozna (2016: 376) se ha centrado en la «deconstrucción» de mitos patriarcales. Desafía la narrativa dominante judeocristiana en la que el hombre está en el centro del poder, de la sociedad y de las prácticas religiosas. Reivindican la memoria de una iglesia aún no masculinizada.

Anna M. Silvas (2008) muestra que los monasterios no estaban solo regidos por hombres. En el que fundó santa Macrina, en el siglo IV, era ella quien ejercía de guía espiritual. La vida cristiana, de acuerdo con el Evangelio, no exige una vida anacorética. Los monasterios no están en el desierto, forman parte de la vida diocesana. Prados Pérez de Madrid (2023: 39) recupera la mística y erótica de las beguinas como «insumisas discretas», un término usado por Paco Fernández Buey (1992).

La teología feminista de Abya Yala lucha por el cuerpo y la ecología; descubre que las mujeres, en condiciones de marginación, mantuvieron vivas las prácticas espirituales ancestrales. El colonialismo y la evangelización cristiana repudiaron esas prácticas consideradas primitivas. Las iglesias rurales fueron proclives a fusionar el mensaje liberador de Jesús con los cánticos quechuas, las historias de la creación, los rituales para la siembra y recolección, las ofrendas a las montañas, las danzas para propiciar lluvia. Practicaron un diálogo interreligioso

de rabiosa actualidad. Era la forma de resistir al adoctrinamiento con el que se obligaba a las mujeres a amoldarse a una forma de «ser mujer», a doblegarse ante una dominación legitimada por la medicina, la historia y la ciencia (Llevadot, 2022). La Red Mirian usa los *Ejercicios espirituales* de Ignacio para que las mujeres no se sometan a determinados modelos de «ser mujer» que siguen produciendo frustración, culpa y angustia (Abril Stoffels y Brezmes Alonso, 2024: 27).

Interés por el diálogo interreligioso

Tras unirse a la teología de la liberación, algunas mujeres se hicieron teólogas. Descubrieron una teología desarrollada por hombres incapaces de percibir que sus perspectivas y sus puntos de vista son exclusivamente masculinos. Estos no tuvieron en cuenta las aportaciones de las mujeres teólogas (Delgado, 2022). Ellas no quieren llamarse teólogas de Latinoamérica, América Latina o Hispanoamérica por sus connotaciones eurocéntricas y neocoloniales; optan por usar el término *Abya Yala*, que en la lengua guna que se hablaba en Colombia y Panamá significa ‘tierra de plena madurez’ y ‘tierra de sangre vital’ (Delgado, 2025).

Abordan la tarea hermenéutica de deconstruir la imagen del Dios patriarcal y reconstruir el significado de la trinidad dilucidando el sentido de lo sagrado (La Danta LasCanta, 2018). Descubren en Abya Yala la profecía de la venida de una «*chakana* del corazón» que iba a sanar de las heridas a la humanidad y la tierra. El espíritu solar encarnado daría fin a la dualidad entre el bien (Spenta Manyu) y el mal (Angra Mainyu) que luchan sin cuartel gracias a la llegada del mesías (Saoyant) (Melloni, 2010: 37). Melquisedec, el gran iniciado del misterio solar y rey de Salem, saca pan y vino para bendecir a Abraham (Gen 14: 18). Anticipa la «Santa Comunión» (Steiner, 2013: 68).

Una teología ecofeminista desde el corazón

Algunas teólogas desarrollaron una hermenéutica feminista con la que analizar los mecanismos de represión: encuentran en el cuerpo de las mujeres un lugar de reflexión y acción. Un cambio de cosmovisión capaz de redibujar lo sagrado, como ha expuesto Mery Judith Ress (2010). Las teólogas ecofeministas revisan nuestros símbolos de lo sagrado para pensar el mundo con otros esquemas mentales y una nueva cosmología. La reflexión teológica feminista de la espiritualidad se ha orientado hacia las prácticas espirituales, los caminos de liberación de las mujeres para sanar sus propias heridas, las relaciones sociales opresoras e injustas y las heridas infligidas a la creación. Cuando nos reunimos, descubrimos que nuestro dolor no es particular, individual; descubrimos, según Inés Abril Stoffels y María Belén Brezmes Alonso (2024: 23), que estamos ante un mismo mal.

En el Seminario Red Miriam, las mujeres han tomado conciencia de que la desazón, la culpa, la pena, la angustia o la ira no tienen que leerse como consecuencias de la naturaleza imperfecta y pecaminosa de las mujeres: la confirmación de un supuesto «pecado original» que las lleva a arrodillarse para suplicar la redención y la salvación. La salvación, dentro de la cosmovisión androcéntrica, tiene un significado de dependencia y aceptación que permite legitimar la desigualdad, la violencia normalizada y una construcción social patriarcal. Jesús quiso, resaltan las teólogas feministas, «que demuestren amor y no que ofrezcan sacrificios» (Oseas, 6: 6). Un sacrificio es alienante. Jesús no nos libera de nuestra tarea, nos invita a ser libres. Javier Melloni (2010) aclara que Jesús es «primogénito»: detrás vamos los demás; Dios se hace humano para que el humano se haga Dios. Es fácil adorar el fuego sin quemarse, sin pasar por la transformación del ser humano en Dios. La teología del corazón toca las heridas que Gobiernos corruptos e Iglesias, insensibles ante el dolor de nuestros pueblos y mujeres, causan a la Madre Tierra (proyectos extractivistas).

¿Una suspensión teológica de la ética?

El cristianismo ha pasado de puntillas por el episodio del sacrificio de Isaac por Abraham (Gen 22) y, en ocasiones, lo ignora. Jesús contradice el relato veterotestamentario (Calduch-Benajes, 2008) al afirmar: «Yo quiero amor, no sacrificio» (Mateo 9: 13). En el relato de Abraham descubrimos una supresión teológica del derecho. «A la ética cristiana del amor le queda demasiado corta una moral de la justicia», señala Jürgen Habermas (2004: 207). Laura Llevadot (2011) evidencia una ética más exigente que no se limita a mandatos que todo el mundo debe obedecer. Las teólogas feministas se enfrentan a la tensión «entre el momento de la justicia y el de la salvación»: priorizan la solidaridad cristiana frente a la justicia.

La idea de muerte y sacrificio expiatorio de Jesús conduce a un Dios masoquista. Las hogueras, que torturaban y quemaban mujeres, eran de madera como la cruz, que simboliza la tortura y muerte de Jesús (Wozna, 2016: 385). Las teólogas feministas denuncian esa interpretación que legitima el malestar y el sufrimiento de las mujeres al resaltar su naturaleza imperfecta y pecaminosa. Los *Ejercicios espirituales* son una «fuente de inspiración para muchas mujeres» (Abril Stoffels y Brezmes Alonso, 2024: 32). Dios salva, perdona y libera, señala Carme Soto Varela (2021: 35).

Los teólogos de la liberación ponen, en primer lugar, la «compasión por los pobres». Ese compromiso, más allá de las obligaciones morales, es motivo de frustración entre las teólogas feministas, quienes ven estancamiento teológico y una teológica repleta de conceptos androcéntricos. Mary Judith Ress (2010: 116) dice que el ecofeminismo invita a revisar conceptos: ¿cómo el cristianismo puede considerar el cuerpo y la genitalidad como algo pecaminoso, cuando es fuente del placer y la felicidad que nos regala Dios? Las teólogas feministas de Abya Yala «corazonan la teología

desde lo cotidiano» (Delgado, 2025). No todo texto bíblico es liberador. Al contrario, puede favorecer lecturas opresoras si no se establece una circularidad hermenéutica —mediada por la fe— entre texto y contexto.

Conclusiones

Hay un nuevo interés por el cristianismo que, sin duda, ha despertado la teología feminista. A pesar de su historia oscura bañada por el patriarcado, el colonialismo, la invisibilidad, la opresión y la violencia contra las mujeres, estas teólogas encuentran en el cristianismo un mensaje liberador. Jesús da consuelo a las víctimas, pecadoras, enfermas, etc. (Calduch-Benajes, 2008). El cristianismo no viene a suplantar a las otras religiones en una feroz lucha partidista en favor propio y contra las demás. Joseph Ratzinger (2005) recuerda que han prevalecido ideales conservadores que ocultan el carácter revolucionario del cristianismo. Con Karl Rahner, dibuja un cristianismo inclusivo orientado hacia religiones precedentes que comparten la profecía de Dios hecho carne.

El cristianismo tiene la tarea de ir al encuentro del otro. Las teólogas feministas de Abya Yala «corazonan la teología». Vuelven al origen, pues el cristianismo surge del diálogo interreligioso entre las espiritualidades europeas, asiáticas y africanas (Ratzinger, 2005: 77) con un espíritu revolucionario y liberador. Por ello abordan problemas globales que queman en los dedos (ecología, neocolonialismo, patriarcado, opresión, etc.) para hacer ecuménica la ecúmene. No es idolatría que cierra, sino iconografía que abre para curar las heridas que han ido soportando las mujeres (Calduch-Benajes, 2008). Hace fructífero el encuentro del cristianismo y las prácticas espirituales ancestrales que contienen la idea de un Dios hecho carne sensible a las víctimas. «La interpretación bíblica feminista —señala Elisabeth Schüssler Fiorenza— hace explícito que la verdad divina y la presencia reveladora se encuentran entre las mujeres que son miembros

invisibles del pueblo de Dios» (Soto Varela, 2021: 32). ■

Referencias

- Abril Stoffels, I., y M. Brezmes Alonso, 2024. «Espiritualidad feminista ignasiana. Una conversión más profética que ascética». En: M. B. Brezmes Alonso (ed.), *Espiritualidad feminista. Intersecciones entre cuerpo, justicia y ecología*. Estella, Verbo Divino, pp. 23-66.
- Calduch-Benages, N., 2008. *El perfume del Evangelio. Jesús se encuentra con las mujeres*. Estella, Verbo Divino.
- Delgado, Y., 2022. «Mujeres de Abya Yala. Memoria ancestral y fe pública». *Theology in Public Life*. Disponible en: <https://publicatheology.org/2022/11/21/mujeres-de-abya-yala-memoria-ancestral-y-fe-publicamujeres-de-abya-yala/>, consultado el 5 de junio de 2025.
- Delgado, Y., 2025. «Corazonando la teología desde las mujeres de Abya Yala». *Hoy en Christus*. Disponible en: <https://christus.jesuitasmexico.org/corazonando-la-teologia-desde-las-mujeres-de-abya-yala/>, consultado el 5 de junio de 2025.
- Fernández Buey, F., 1992. *Discursos para insumisos discretos*. Madrid, Libertarias.
- Habermas, J., 2004. «Un diálogo sobre Dios y el mundo». En: J. Habermas, *Tiempo de transiciones*. Madrid, Trotta. pp. 187-210.
- La Danta LasCanta, 2018. «De la teología al antiextractivismo. Ecofeminismos en Abya Yala». *Ecología Política*, 54, pp. 35-41.
- Llevatot, L., 2011. «¿Por qué Abraham no puede hablar? Kierkegaard, Derrida y la justicia por venir». *Pensamiento*, 67 (251), pp. 33-55.
- Llevadot, L., 2022. *Mi herida existía antes que yo. Feminismo y crítica de la diferencia sexual*. Barcelona, Tusquets.
- Melloni, J., 2010. *Vislumbres de lo real. Religiones y revelación*. Barcelona, Fragmenta.
- Pérez de Madrid, P. 2023. *El beso de Dios. Las beguinas y la espiritualidad del Amado y los cuidados*. Madrid, Sant Pablo.
- Ramón Carbonell, L., 2014. «Ecofeminismos y teologías de la liberación». *Papeles de Relaciones Ecosociales y Cambio Global*, 125, pp. 101-109.
- Ratzinger, J. 2005. *Fe, verdad y tolerancia*. Salamanca, Sigueme.
- Ress, M. J., 2010. «Espiritualidad ecofeminista en América Latina». *Investigaciones Feministas*, 1, pp. 111-124.
- Silvas, A. M., 2008. «On the Soul and the Resurrection. Introduction». En: A. M. Silvas, *Macrina the Younger: Philosopher of God*. Turnhout, Brepols.
- Soto Varela, C., 2021. «Pero ella dijo. La salvación narrada por las mujeres bíblicas». En: M. B. Brezmes Alonso y M. Díaz Álamo, *¿Eres tú o esperamos a otro? (Lc7,9) La salvación en la que creemos las mujeres*. Estella, Verbo Divino, pp. 26-63.
- Steiner, R., 2013. *El Evangelio de Mateo*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Antroposófica.
- Wozna, A. M., 2016. «Rasgos de la teología feminista en la narrativa de Mary Daly». *Carthaginensia*, 32, pp. 365-405.

En profundidad

Contribuciones de Gustavo Esteva a la ecología política: del pluralismo radical al diálogo de vivires

Carlos Tornel

Carlos Walter Porto-Gonçalves: pensador global-local de los principales problemas, conflictos y desafíos de nuestro planeta

Milson Betancourt-Santiago

Cuidados subversivos en el pluriverso de un mundo tentacular

Alejandra E. Bussalleu Cavero y Moritz Tenthoff

La arquitectura decolonial como dispositivo transicional. Propuesta epistemológica para las arquitecturas del Sur

Freddy Díaz Díaz y Laura Camelo Alvira

Contribuciones de la ecología política feminista latinoamericana a las luchas urbanas por el agua

Veridiana Emília Godoy, Marina Rago Moreira y Vanessa Lucena Empinotti



Contribuciones de Gustavo Esteva a la ecología política: del pluralismo radical al diálogo de vivires

Carlos Tornel*

Resumen: Este artículo recupera las contribuciones de Gustavo Esteva a la ecología política y al giro decolonial, destacando su crítica al desarrollo y su noción de autonomía más allá de la modernidad capitalista. Aunque reconocido internacionalmente, sus contribuciones en ámbitos como el posdesarrollo, la autonomía radical y el fin del capitalismo han sido parcialmente incorporadas en la ecología política del Sur Global. Sus aportaciones, vinculadas al zapatismo y a movimientos campesinos y marginados en México y América Latina, cuestionan la colonialidad del pensamiento económico y la premisa de la escasez. Conceptos e iniciativas como el *pluralismo radical* e *insurrección en curso* y el *Tejido Global de Alternativas* son claves en la construcción del pluriverso, ejemplifican su rechazo a la cooptación liberal y al Estadonación y su apuesta por epistemologías del Sur, lo que hace de su obra un referente significativo en la ecología política y las luchas y alternativas al capitalismo.

Palabras clave: Gustavo Esteva, ecología política, posdesarrollo, decolonialidad, diálogo de vivires

Abstract: This article revisits Gustavo Esteva's contributions to political ecology and the decolonial turn, highlighting his critique of development and his notion of autonomy beyond capitalist modernity. Although internationally recognized, his work in areas such as postdevelopment, radical autonomy, and the end of capitalism has been only partially integrated into political ecology in the Global South. His contributions—closely tied to Zapatismo and to peasant and marginalized movements in Mexico and Latin America—challenge the coloniality of economic thought and the premise of scarcity. Concepts and initiatives such as radical pluralism, the ongoing insurrection, and the Global Tapestry of Alternatives are central to the construction of the pluriverse. They exemplify his rejection of liberal co-optation and the nation-state, and his commitment to epistemologies of the South, making his work a significant reference point in political ecology and in struggles and alternatives to capitalism.

Keywords: Gustavo Esteva, Political Ecology, Postdevelopment, Decoloniality, Dialogue of Livings

* Investigador independiente y parte del Tejido Global de Alternativas. *E-mail:* tornelc@gmail.com.

Agradezco a Elías González Gómez su revisión y sugerencias para este escrito.

Introducción

En una de las presentaciones que realizamos alrededor de un libro sobre Gustavo Esteva (González Gómez y Tornel, 2023), recuerdo una intervención de alguien del público que compartió una pregunta en relación con el tema del zapatismo: ¿qué hacer frente al capitalismo? Mientras muchas voces proponían repensar un socialismo para el siglo XXI, Gustavo interrumpió con una afirmación que sacudió la discusión: «El capitalismo ya está muerto. Lo importante es pensar qué hacer en el mundo que le sigue, un mundo atravesado por la incertidumbre». El impacto fue tal que debió hacerse una pausa en el evento para que quienes participaban pudieran modificar sus intervenciones. Esta anécdota encapsula las dos contribuciones que este artículo busca desarrollar. La primera es destacar la relevancia del pensamiento crítico de Gustavo Esteva para debates clave de la ecología política, un campo que surgió como crítica a la racionalidad económica, desafiando la visión apolítica de la naturaleza impuesta por la economía política clásica (Gorz, 1989). Sin embargo, a pesar de esa apertura crítica, la ecología política ha sido lenta en incorporar perspectivas provenientes de otras tradiciones, como el posdesarrollo, el diálogo intercultural y el marxismo heterodoxo (Leff, 2017). Es precisamente en esos cruces donde transita el pensamiento de Esteva, muchas veces en tensión y al margen de la ecología política. Esta posición periférica se explica, en parte, por la ruptura de Esteva con el marxismo ortodoxo y su diálogo continuo con Iván Illich, el zapatismo y las prácticas cotidianas de autonomía. Todo ello articulado en un compromiso con el diálogo intercultural profundo, lo que Gustavo llamó el «diálogo de vivires»: un encuentro que no se limita a intercambiar ideas o conocimientos, sino que parte de compartir modos de vida situados y encarnados.

La segunda contribución es señalar la omisión paradójica de Gustavo Esteva dentro de

la ecología política. Aunque ampliamente reconocido en debates sobre el posdesarrollo y luchas por la autonomía, su obra ha sido relegada dentro de este campo de estudio. Esto resulta extraño considerando que el pensamiento decolonial sí ha logrado posicionarse como eje clave de la ecología política desde el Sur (Alimonda, 2017). Sin embargo, las contribuciones de Esteva —que dialogan directamente con la crítica a la colonialidad del desarrollo— siguen siendo poco exploradas. Esteva ofrece herramientas conceptuales esenciales para pensar preguntas urgentes dentro de la ecología política contemporánea: ¿cómo pensar el fin del capitalismo?, ¿cómo construir autonomía ante el colapso de las democracias liberales?, ¿qué papel juega la escasez como dispositivo colonial?, ¿cómo construir un diálogo intercultural que no traduzca saberes, sino que parta de prácticas situadas de cuidado, reexistencia y reproducción de la vida?

El artículo propone abrir este diálogo pendiente entre la ecología política y el pensamiento de Esteva. La primera sección recupera las bases de la ecología política, desde sus tres olas (Blaser y Escobar, 2023) y su diálogo con el posdesarrollo y el pensamiento decolonial. La segunda sección presenta cuatro aportes clave de Esteva: (1) su crítica a la escasez como núcleo de la colonialidad económica; (2) su rechazo a la democracia liberal y el Estado-nación desde la autonomía; (3) su propuesta del diálogo de vivires, y (4) su lectura sobre el fin del capitalismo. El texto concluye buscando incorporar el pensamiento de Esteva en los debates contemporáneos de la ecología política, especialmente ante el desafío de pensar un mundo poscapitalista que ya germina entre ruinas y grietas, en las prácticas cotidianas de comunidades en resistencia.

Ecología política, posdesarrollo y el pensamiento decolonial

El pensamiento de Gustavo Esteva se sitúa en el cruce entre la crítica al desarrollo, la ecología política y las luchas autonómicas en América

Latina. Su obra se construye en diálogo con autores como Iván Illich y Raimon Panikkar, pero sobre todo a partir de su cercanía con comunidades indígenas, campesinas y sectores populares urbanos en resistencia. Una de las ideas centrales que Esteva retoma de Illich (1982) es la noción de escasez como principio organizador de la modernidad capitalista. Illich describe la economía como sinónimo de escasez a través de una «promesa irrealizable de desarrollo» que no sólo perpetúa la dependencia, sino que también limita la posibilidad de cualquier autonomía, incluso de pensamiento y habilidad. Frente a ello, propone una «ecología política radical», entendida como la capacidad de rechazar la escasez como principio organizador y traducir ese rechazo en prácticas concretas que recuperen un sentido de proporcionalidad, de autonomía y suficiencia.

A partir de los años noventa, y en el contexto del levantamiento zapatista de 1994 y las movilizaciones por los quinientos años de resistencia indígena, Esteva profundizó su crítica al desarrollo. Estas luchas, argumentó, no sólo denunciaban el despojo territorial, sino que abrían caminos para reactivar saberes, prácticas y entramados comunitarios que sostienen la vida frente a la violencia sistemática ejercida sobre cuerpos-territorios (Segato, 2015). Eventos como el terremoto de 1985 en Ciudad de México también marcaron su pensamiento al mostrar cómo comunidades campesinas e indígenas reaccionaron ante el desastre y resistieron ante las políticas de desarrollo impuestas después (Esteva, 2024). Para Esteva, el desarrollo es mucho más que una política económica: es un marco epistémico y cultural que reconfigura lo humano como un sujeto carente, cuya existencia se define por lo que le falta y cuya salvación depende de expertos e instituciones (Esteva, 2010). Este *hombre necesitado* es el núcleo de una colonialidad que transforma la subsistencia autónoma en pobreza y dependencia, al tiempo que promueve una idea lineal de progreso en que el desarrollo es la única vía válida hacia el bienestar (Esteva

y Escobar, 2017). Así, el desarrollo no sólo coloniza territorios, sino imaginarios y formas de vida.

En paralelo, la ecología política latinoamericana transitaba su propio proceso decolonial, cuestionando la economía política capitalista y las bases epistemológicas de la modernidad (Quijano y Wallerstein, 1992). En su primera generación, la ecología política rechazó perspectivas maltusianas y adaptativas que entendían los problemas ambientales como meramente técnicos, para analizarlos como conflictos políticos atravesados por relaciones de poder (McCarthy, 2017). La segunda generación amplió este enfoque hacia los conflictos de distribución ecológica y la pluralidad de territorialidades y saberes (Leff, 2017), aunque todavía bajo un marco epistemológico dualista. En contraste, la tercera generación ha incorporado una perspectiva ontológica relacional, desbordando los límites entre naturaleza, comunidad y territorio (Blaser y Escobar, 2023).

En este contexto, las aportaciones de Esteva son claves para una ecología política crítica, pero han sido relegadas dentro de este campo. Su crítica al desarrollo, articulada con el posdesarrollo y las luchas autonómicas, dialoga directamente con la crítica decolonial, pero no ha sido plenamente integrada en los debates centrales de la ecología política. Esteva no sólo denuncia el desarrollo como mito legitimador de la expansión capitalista, sino como un dispositivo epistemológico que encierra nuestra imaginación política, moldeando cómo concebimos la naturaleza, el territorio y el pasado/futuro. Esteva coincide con el giro decolonial en dismantelar la centralidad de las epistemologías occidentales y en denunciar que todo universalismo abstracto es, en realidad, un particularismo hegemónico (Grosfoguel, 2022). Sin embargo, también alerta sobre el riesgo de que el giro decolonial se convierta en un canon académico especializado y desencarnado, desconectado de las prácticas concretas de

resistencia (Rivera Cusicanqui, 2010; González Gómez, 2022a; Tornel, 2023).

Desde el posdesarrollo (Sachs, 2010), Esteva insiste en que la descolonización no es sólo material o epistemológica. Deconstruir el desarrollo implica recuperar los valores, saberes y prácticas vernáculos que fueron subalternizados, y abrir así espacios para formas de vida autónomas y dignas (Esteva, 2024). El desarrollo, dice Esteva, es un monólogo ensordecedor que nos impide ver con nuestros propios ojos. La tarea del posdesarrollo, en este sentido, es recuperar la capacidad de mirar desde nuestras propias experiencias, desde nuestras propias prácticas cotidianas de cuidado y suficiencia. Así, el pensamiento de Esteva ofrece un puente indispensable entre la ecología política, el posdesarrollo y el pensamiento decolonial. Su propuesta no es un modelo teórico cerrado, sino una invitación a construir diálogos de vivires, encuentros situados entre modos de vida, desde donde recuperar pasados y diseñar futuros que no dependan del desarrollo ni del capital, sino de la potencia de la autonomía y la reexistencia.

Guerra contra la subsistencia: la escasez y la colonización del pensamiento económico

En su entrada para el *Diccionario del desarrollo*, Gustavo Esteva (2010) afirma que el régimen de desarrollo expande la escasez. Retomando la crítica de Iván Illich (1980), la economía capitalista no sólo genera valor, sino que produce desvalor al despojar a las comunidades de sus formas de vida. Las destrezas se vuelven carencias; la naturaleza se reduce a recursos, y las personas, a trabajos. La tradición es carga, la sabiduría es ignorancia y la autonomía se transforma en dependencia (Esteva, 2010). Illich (2006) denominó esto *contraproductividad*: el momento en que las instituciones modernas dejan de resolver problemas y comienzan a generarlos, creando dependencia absoluta de sistemas, instituciones, servicios y expertos

(Illich, 2010). Esteva (2024) describe este proceso como el tránsito de «hacer» nuestras necesidades a simplemente «tenerlas». Así, va más allá de Marx y la acumulación originaria, planteando que no sólo se expropiaban medios materiales, sino la percepción misma: ni los sentidos ni los sueños son propios. Esteva dialoga también con la propuesta de Karl Polanyi (2001), según la cual el mercado desvinculó violentamente la economía de la sociedad, destruyendo tejidos comunitarios. Así, la escasez se convierte en mito central de la modernidad (González Gómez, 2022b), primero disfrazado de una promesa humanitaria de desarrollo que encubría un proceso colonial, luego naturalizado como sentido común (Esteva, 2010).

El resultado es una *modernización de la pobreza*: comunidades atrapadas en la dependencia, mientras los costos sociales, culturales y ecológicos se multiplican junto con un trabajo fantasma no reconocido que sostiene la economía formal (Esteva, 2024). Esta guerra contra la subsistencia se manifiesta especialmente en la comida, pues el cercamiento de espacios comunitarios erosiona prácticas vernáculos y produce un horizonte de escasez programada. Frente a este panorama, Esteva propone un retorno a los entramados comunitarios que restauran proporcionalidad y autonomía. Su respuesta a la pregunta «después del desarrollo, ¿qué?» es la regeneración de estos espacios hospitalarios de *compartencia*: constelaciones de relaciones situadas que garantizan las necesidades básicas desde la comunidad (Gutiérrez Aguilar, 2020). Estos entramados, enraizados en territorios y tradiciones, cambian sin perder su esencia: «cambian de tradición de manera tradicional» (Esteva, 2019a). Encarnan la comunalidad, resistiendo a la modernización y sembrando alternativas poscapitalistas. No son simples reacciones al despojo, sino formas cotidianas de insurrección, en las que verbos como *comer*, *sanar* y *habitar* recuperan una autonomía desde la cotidianidad frente a la lógica de la dependencia de sustantivos como

alimento, salud, transporte o vivienda (Esteva, 2013).

Autonomía, Estado y democracia

Desde abril de 1994, Gustavo Esteva reconoció que el «¡Ya basta!» zapatista resonaba con su crítica al desarrollo: el posdesarrollo no es sólo vivir *después* del desarrollo, sino aprender a habitar la incertidumbre radical que esto supone (Esteva, 2024). En «La rebelión de los descontentos», destaca que la autonomía zapatista nace del rechazo al desarrollo impuesto y de la voluntad de soñar sus propios sueños y crear su propio camino (Esteva, 2025). Para Esteva, el zapatismo evidenció las fracturas del modelo liberal-moderno y abrió un horizonte donde la autonomía es un espectro de prácticas que va desde el autogobierno individual hasta movimientos que buscan una democracia radical más allá del capitalismo, la modernidad y el patriarcado (Esteva, 2019a). Esta lucha surge del agotamiento de los Estados-nación, que ampliaron formalmente la democracia sin dismantelar las estructuras coloniales (Walsh, 2018) y reforzaron modelos industrialistas y patriarcales. Sin embargo, Esteva (2014) advierte que luchar por capturar el Estado sólo refuerza la ilusión de su neutralidad, cuando es una maquinaria de dominación al servicio del capital.

En esta crítica, resuena con Foucault al afirmar que el poder estatal no puede democratizarse; debe ser dismantelado (Esteva, 2020). Esto explica por qué el ciclo progresista latinoamericano, lejos de superar el capitalismo, sólo administró una nueva fase extractivista, consolidando caudillismos y cooptando movimientos sociales (Machado y Zibechi, 2015; Gaudichaud *et al.*, 2022). Esteva (2020) muestra que mecanismos democráticos como consultas populares han sido utilizados por regímenes autoritarios —como los de Orbán o Trump— para legitimar proyectos antidemocráticos. Esta *contraproductividad* (Illich, 2006) refleja que las instituciones, al

sobrepasar ciertos umbrales, dejan de servir al común y se vuelven herramientas de exclusión. Así como el desarrollo moderniza la pobreza, la democracia moderna institucionaliza la exclusión y erosiona su propia legitimidad, convirtiéndose en un mecanismo autorreferencial de poder (Agamben, 2017). En este contexto, la autonomía es más que una reacción a la violencia y el desmoronamiento del Estado-nación: es la creación de formas de vida basadas en la comunalidad, la ayuda mutua y la autogestión territorial, como las que encarna el zapatismo. Para Esteva, estas prácticas se basan en la reciprocidad, la ayuda mutua y la autogestión territorial, y son las semillas de una democracia radical que no necesita de intermediarios o representantes.

Diálogo intercultural y de vivires

En «El camino hacia el diálogo de vivires», Gustavo Esteva (2019b) recupera el giro decolonial, pero lo desplaza hacia un diálogo intercultural inspirado en Raimon Panikkar. Asumir la inconmensurabilidad entre culturas implica reconocer que no hay una supracultura capaz de explicarlas a todas, sin caer en relativismos extremos o nuevos fundamentalismos. Para Esteva, el diálogo intercultural es un *diálogo dialógico*, basado en la escucha profunda: abrirse a ser transformado por el otro sin perder la propia esencia. El *diálogo de vivires* es la encarnación práctica de este diálogo. A diferencia del diálogo de saberes (Sousa Santos, 2014), que se centra en el conocimiento formal y lógico (del *logocentrismo*), el diálogo de vivires pone el énfasis en la *techné*, en el saber situado y enraizado en la práctica. Aquí, la autoridad proviene de la experiencia vivida, no de títulos o credenciales (Esteva, 2019a). La práctica comunica el contexto, no sólo el conocimiento. En el diálogo de vivires, la escucha es una práctica hospitalaria: no busca dominar ni convencer, sino tejer acuerdos desde la diferencia.

Inspirado por el Congreso Nacional Indígena (CNI), Esteva (2013) ve el diálogo de vivires como una articulación pluralista: una red dispersa que se convierte en asamblea cuando se produce el encuentro, respetando siempre la autonomía local. Frente a la tendencia occidental de reducir la diversidad a un catálogo de saberes, Esteva propone una política de la práctica, donde pensamiento y acción son inseparables. Retoma ideas como el *sentipensar* (Fals Borda, 1973) y la *cosmovivencia* (Lenkersdorf, 2005), para subrayar que la escucha situada es clave para un encuentro genuino. Más que un simple intercambio de conocimientos, el diálogo de vivires es una práctica política que desafía la democracia liberal, pues no negocia a partir de reglas predefinidas, sino que crea las condiciones de acuerdo desde la diferencia radical. Esteva (2022) lo ilustra con el *universalismo de particulares*: un *no* compartido frente a un megaproyecto o un régimen autoritario, que da lugar a muchos síes situados, afirmando modos de vida diversos y autónomos. Así, el diálogo de vivires es método y apuesta política: una forma de construir un mundo donde quepan muchos mundos, rechazando cualquier horizonte civilizatorio único.

Fin del capitalismo

Incorporando aportes de la *crítica del valor* y autores como Postone, Kurz y Jappe, Gustavo Esteva (2021) cuestiona las lecturas que reducen el capitalismo a la explotación o al mercado. El capitalismo, dice Esteva, es mucho más que eso: un régimen histórico que produce subjetividad y realidad social, donde valor, mercancía y dinero se convierten en sujetos, y las personas, en meros medios (Jappe, 2017). Desde esta perspectiva, Esteva sostiene que el capitalismo ya murió, no por una crisis coyuntural, sino por su crisis inmanente: destruye las condiciones que hacen posible su reproducción (Esteva, 2020). Lejos de celebrar este colapso, Esteva advierte que conduce a una barbarie marcada por el despojo. Solamente persisten los rituales como la democracia y la policía, un proceso

que se ve claramente en el rápido avance de la militarización y la paramilitarización del capitalismo como estrategias de acumulación y despojo (Paley, 2020). Con la metáfora zapatista de la hidra capitalista (EZLN, 2015), describe una guerra contra la vida misma, que convierte a millones en «desechables», sin utilidad para el sistema. En este contexto, exigir derechos o participación es inútil: toda demanda de reconocimiento refuerza las categorías capitalistas que nos reducen a mercancía (Esteva, 2021). El fetichismo de la mercancía, donde lo concreto sólo importa como encarnación de lo abstracto, lleva al capitalismo a una crisis permanente (Jappe *et al.*, 2015). Por eso, Esteva rechaza las luchas que buscan justicia distributiva o una mejor gestión del capitalismo: no hay nada que salvar. En cambio, propone romper con las categorías modernas —clase, ciudadano, consumidor— y reorientar las luchas hacia la reconstrucción de autonomías desde los *abajos*, tejiendo vínculos comunitarios y recreando formas de vida no subsumidas en el mercado ni el Estado (Esteva, 2022).

Conclusiones

Admito, antes de cerrar, que resulta prácticamente imposible condensar las aportaciones de Gustavo Esteva a diversos ámbitos del pensamiento crítico en una breve intervención como esta. Sin embargo, considero fundamental destacar cuatro contribuciones clave para la ecología política latinoamericana, no con el afán de cerrar el diálogo, sino de ampliarlo. Gustavo Esteva hizo aportes clave a la ecología política latinoamericana al conectar modernidad, capitalismo y Estado como una construcción histórica inseparable. Defender los territorios implica defender la posibilidad de habitar y construir comunidad desde otros mundos, más allá del *Homo economicus*, el poder y el Estado moderno. La autonomía, inspirada en el zapatismo y comunidades marginales, no es un ideal abstracto, sino una práctica cotidiana que desafía la escasez y la guerra

contra la subsistencia. Es, además, una apuesta ontológica y epistemológica que cuestiona los universalismos y abre paso a un *pluralismo radical*, clave para una ecología política relacional. Su diálogo de vivires encarna esta práctica: construir acuerdos desde la diferencia radical, más allá del marco estatal y jurídico.

Junto a Illich, Esteva mostró que desarrollo y escasez son mitos coloniales que fabrican sujetos necesitados. Así, el posdesarrollo no marca sólo la era *después* del desarrollo, sino la condición viva de comunidades que siguen caminando sus propios caminos y cosmovivencias (Esteva, 2022). Propuestas como el Tejido Global de Alternativas recogen esta visión pluriversal, articulando los «muchos síes» frente a la escasez programada. Para Esteva, la ecología política es radicalmente anticapitalista: defender la vida implica regenerar lo común y reconstruir vínculos comunitarios, fuera de la economía/escasez, el Estado y la modernidad. Su aportación es doble: muestra cómo la economía colonizó el poder, el ser, el género y la naturaleza, y propone la autonomía como respuesta ante los rituales vacíos de la democracia liberal. Cierro con una frase que Gustavo solía repetir y que, creo, resume el espíritu de esta reflexión para la ecología política: «La frase más radical de los zapatistas es aquella en la que afirman: “Somos gente común, hombres y mujeres ordinarios y, por tanto, rebeldes, insumisos, soñadores”. Es el tiempo de escuchar a las personas ordinarias» (Esteva, 2021: 98). ▀

Referencias

Agamben, G., 2017. *The Mystery of Evil. Benedict XVI and the End of Days*. Stanford, Stanford University Press.

Alimonda, H., 2017. «En clave de sur: la ecología política latinoamericana y el pensamiento crítico». En: H. Alimonda, C. Toro Pérez y F. Martín (coords.), *Ecología política latinoamericana. Pensamiento crítico, diferencia latinoamericana y rearticulación epistémica*. Buenos Aires, Clacso, pp. 33-50.

Blaser, M., y A. Escobar, 2023. «Political Ecology». En: J. Adamson, W. Gleason y D. Pellow (eds.), *Keywords in the Study of Environment and Culture*. Nueva York, New York University Press, pp. 164-167.

Esteva, G., 2010. «Desarrollo». En: W. Sachs (ed.), *Diccionario del desarrollo. Una guía del conocimiento como poder*, Pratec, Lima, pp. 52-78.

Esteva, G., 2013. «La insurrección en curso». En: R. Ornelas (coord.), *Crisis civilizatoria y superación del capitalismo*. Ciudad de México, UNAM, pp. 129-216.

Esteva, G., 2014. *Nuevas formas de revolución*. Oaxaca, El Rebozo.

Esteva, G., 2019a. «Autonomy». En: A. Kothari, A. Salleh, A. Escobar et al. (eds.), *Pluriverse. A post-development Dictionary*. Nueva Delhi, Tulika Press, p. 99-101.

Esteva, G., 2019b. «El camino hacia el diálogo de vivires». En: S. Sartorello (ed.), *Diálogos y conflictos inter epistémicos en la construcción de una casa común*. Ciudad de México, UIA, pp. 133-168.

Esteva, G., 2020. «Protegiendo la autonomía de la democracia». *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 25 (91), pp. 253-264.

Esteva, G., 2021. «Repensar el carácter del régimen dominante». En: R. Ornelas y D. Inclán (coords.), *Cuál es el futuro del capitalismo*. México, Akal, pp. 69-104.

Esteva, G., 2022. *A Critique of Development and Other Essays*. Nueva York, Routledge.

Esteva, G., 2024. *La fuerza social de la esperanza*. México, Retos/Clacso.

Esteva, G., 2025. *Zapatismo/EZLN. Antologías de la dignidad. Textos de 1994-2021*. México, Akal.

Esteva, G., y A. Escobar, 2017. «Post-Development @ 25: On ‘Being Stuck’ and Moving Forward, Sideways, Backward and Otherwise». *Third World Quarterly*, 38 (12), pp. 2559-2572.

EZLN (Ejército Zapatista de Liberación Nacional), 2015. *El pensamiento crítico frente a la hidra capitalista. participación de la comisión sexta del EZLN*. México, EZLN.

- Fals Borda, O., 1973. *Ciencia propia y colonialismo intelectual*. México: Nuestro Tiempo.
- Gaudichaud, F., M. Modonesi y J. Weber, 2022. *The Impasse of the Latin American Left*. Durham, Duke University Press.
- González Gómez, E., 2022a. «Más allá de la sobre-especialización de la filosofía latinoamericana. Aportes anticoloniales desde la herencia de Iván Illich en México». *Xipe Totek*, 31 (118), pp. 9-39.
- González Gómez, E., 2022b. *Religarnos. Más allá del monopolio de la religión*. Barcelona, Kairós.
- González Gómez, E., y C. Tornel, 2023. *Gustavo Esteva. Vida y obra de un intelectual público desprofesionalizado*. México, Bajo Tierra.
- Gorz, A., 1989. *Critique of Economic Reason*. Londres, Verso.
- Grosfoguel, R., 2022. *De la sociología de la descolonización al nuevo imperialismo decolonial*. México, Akal.
- Gutiérrez Aguilar, R., 2020. «Producir lo común. Entramados comunitarios y formas de lo político». *Revisions*, 10, pp. 1-17.
- Illich, I., 1980. «Vernacular Values». *Philosophica*, 26 (2), pp. 47-102.
- Illich, I., 1982. *Gender*. Londres, Marion Boyars.
- Illich, I., 2006. *Obras reunidas*, vol. 1. Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica.
- Illich, I., 2010. «Necesidades». En: W. Sachs (ed.), *Diccionario del desarrollo. Una guía del conocimiento como poder*, PRATEC, Lima, 1996, pp. 157-175.
- Jappe, A., 2017. *La sociedad autófaga. Capitalismo, desmesura y autodestrucción*. La Rioja, Pepitas de Calabaza.
- Jappe, A., J. Maiso y J. M. Rojo, 2015. *Criticar el valor, superar el capitalismo*. Madrid, Enclave.
- Leff, E., 2017. «Las relaciones de poder del conocimiento en el campo de la ecología política». *Ambiente y Sociedad*, 20 (2), pp. 229-262.
- Lenkersdorf, C., 2005. *Filosofar en clave tojolabal*. México, Porrúa.
- Machado, D., y R. Zibechi, 2015. *Cambiar el mundo desde arriba. Los límites del progresismo*. México, Bajo Tierra.
- McCarthy, J., 2017. «Political Ecology». En: D. Richardson, N. Castree, M. F. Goodchild et al. (coords.), *The International Encyclopedia of Geography*. Nueva Jersey, Wiley and Sons, pp1-20.
- Paley, D., 2020. *Guerra Neoliberal: Desaparición y búsqueda en el norte de México*. México, Libertad Bajo Palabra.
- Polanyi, K., 2001. *The Great Transformation*. Massachusetts, Beacon Press.
- Quijano, A., e I. Wallerstein, 1992. «Americanity as a Concept, or the Americas in the Modern World-system». *Determinants of Development*, 134, pp. 549-557.
- Rivera Cusicanqui, S., 2010. *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires, Tinta Limón.
- Sachs, W. (ed.), 2010. *Diccionario del desarrollo. Una guía del conocimiento como poder*. Pratec, Lima.
- Segato, R., 2015. *La guerra contra las mujeres*. Traficantes de Sueños, Madrid.
- Sousa Santos, B., 2014. *Epistemologies of the South. Justice of Epistemicide*. Londres, Routledge.
- Tornel, C., 2023. «Las aportaciones de Gustavo Esteva al giro decolonial: de la pluralidad radical al diálogo de vivires». *Piezas*, 16 (36), pp. 58-79.
- Walsh, C., 2018. «Interculturality and Decoloniality». En: W. Mingolo y C. Walsh, *On Coloniality. Concepts, Analytics and Praxis*. Durham, Duke University Press, pp. 57-80.

Carlos Walter Porto-Gonçalves: pensador global-local de los principales problemas, conflictos y desafíos de nuestro planeta¹

Milson Betancourt-Santiago**

Resumen: Carlos Walter es un pensador global-local que, desde el pensamiento decolonial, la geografía crítica y la ecología política de Abya Yala-América Latina, hace aportes esenciales para comprender los principales conflictos, problemas y desafíos civilizatorios del presente y construir un futuro viable y digno.

Su obra plantea un análisis global-local de la conflictividad territorial de nuestro planeta, haciendo uso de la triada analítica «territorio-territorialidad-territorialización», para comprender las tensiones entre Sures y Nortes Globales, su colonialidad y sus reexistencias.

Dignificar su legado es continuar las luchas por la reexistencia territorial y superar las múltiples fragmentaciones teórico-políticas que nos impiden construir una real sustentabilidad de la vida y dignidad para todos los seres en su gran diversidad.

Palabras clave: territorio, conflictividad, reexistencia, sustentabilidad, comprensión global-local

Abstract: Carlos Walter is a global/local thinker who, through decolonial thought, critical geography, and the political ecology of Abya Yala/Latin America, makes essential contributions to understanding the main conflicts, problems,

and civilizational challenges of the present and building a viable and dignified future.

His work proposes a global/local analysis of territorial conflicts across the globe, using the analytical triad «territory-territoriality-territorialization» to understand the tensions between global Souths and Norths, their coloniality, and their r-existences.

Keywords: territory, conflict, r-existence, sustainable, space, global-local understanding

Introducción

Carlos Walter² no es solo un luchador de la Amazonía o un intelectual militante de la geografía brasilera, tal como se ha interpretado su legado

¹ Este artículo reseña la conferencia que ofrecí en la Universidad de São Paulo en una mesa denominada «Carlos Walter Porto-Gonçalves: um intelectual militante da Geografia», invitado por la Asociación Brasileira de Geógrafos en el VIII Congreso Brasileiro de Geografia en julio de 2024.

* Docente de la Universidad Nacional de Colombia.
E-mail: betancourt.milson@gmail.com.

² Este texto es muy significativo para mí y no es solo mío: lo escribo con Carlos, por eso hablo de él en el presente. Cada palabra me recuerda los días y años que pasamos juntos en su casa en Itaipú o en medio de un territorio en conflicto en la profunda América Latina. Los viajes de retorno a Niterói eran especialmente marcantes para los dos, pues reflexionábamos sobre lo vivido y sufrido junto con las reexistencias. Eran momentos de muchos aprendizajes.

en Brasil. Entender sus aportes de esa manera no hace honor a su compleja trayectoria. ¿Por qué un escritor europeo o estadounidense, con algunas lecturas de Occidente y algún viaje al Tercer Mundo, puede rápidamente ser considerado un pensador global? Todo pensador «local» puede ser un pensador «global». Pero, para la colonialidad del saber, algunos locales (y sus relaciones de poder) son más globales que otros. No interpretemos el legado de Carlos desde la colonialidad del saber y la academia jerarquizada. No le hagamos esa injusticia epistémica, pues toda injusticia territorial es una injusticia epistémica, y viceversa.³

Carlos, más allá de la geografía y de Brasil

Carlos demuestra en su amplia literatura (Porto-Gonçalves, 2001, 2002, 2003, 2008a, 2008b, 2009, 2014 y 2021) que es un pensador global-local, que trasciende la geografía brasileña y la geografía como disciplina, pues tiene repercusiones en campos tan variados como la antropología, la sociología, los estudios culturales, la salud pública, la filosofía, la ética, la economía, la ingeniería en general, la ingeniería ambiental y la hidrología, entre otros. Reducir a Carlos a la geografía es no reconocer su inmensa sensibilidad social, cultural, política, ambiental, ética y epistémica,⁴ que atravesó su escritura amplia y variada. Tiene una trayectoria en Abya Yala-América Latina y desde sus inicios se aproximó a comprender la conflictividad territorial panamazónica/global, aunque siempre desde la perspectiva de los pueblos, comunidades y grupos sociales subalternizados, en tensión con el bloque capitalista-moderno-colonial.

Quizás su libro más claramente global es *La globalización de la naturaleza y la naturaleza de la globalización* (2008b, Premio Casa de las Américas al Mejor Libro de ese año), poco difundido en lenguas diferentes al portugués. Esta es una obra urgente que debe publicarse con un alcance latinoamericano, y ojalá se la traduzca a otras lenguas, pues es una de sus obras funda-

mentales. Otra obra con una clara perspectiva global-local de los problemas de nuestro planeta es *A nova des-ordem mundial* (Haesbaert y Porto-Gonçalves, 2006), en donde analiza el desorden mundial desde una perspectiva multidimensional.

Carlos tiene textos sobre cuestiones que por su naturaleza no distinguen fronteras nacionales. Como sus trabajos sobre la energía, la lucha por la tierra y la cuestión del agua, que nos deja «Água enquanto disputa epistêmica e política para além dos três estados da água» (Porto-Gonçalves, 2020), uno de sus últimos textos, en donde, con una perspectiva global-local compleja, desafía lo escrito hasta hoy sobre la «crisis del agua» incluso desde enfoques ambientalistas críticos.

También dejó textos sobre otros países, como el libro que escribimos sobre la crisis civilizatoria en el conflicto del TIPNIS en Bolivia (Porto-Gonçalves y Betancourt-Santiago, 2014). Su perspectiva y marco teórico-político son globales desde el principio, y están más allá de la geografía y del contexto brasileño. Su escritura dedicada a otras regiones del mundo estaba comenzando. Carlos decía que, con la llegada a su grupo de investigación (Laboratorio de Estudios de Movimientos Sociales y Territorialidades, Lemto) de estudiantes de varios países de América Latina, que buscaban su orientación, se sentía motivado a escribir sobre estos y a pensar conjuntamente cómo sus propuestas teórico-políticas se podían aplicar a sus procesos de conflictividad territorial, que para nada consideraba nacionales, sino como otra confi-

³ Este no es un texto académico rígido; es un ensayo que resalta los principales aportes para el pensamiento y las transformaciones urgentes globales y locales de nuestro tiempo, inspirado en muchos diálogos con Carlos. Perteneczo a la tradición oral campesina, igual que Carlos. Por ello no habrá mayores citaciones a su obra escrita, que conozco bien. Sus palabras vivas y apasionadas hacen más eco en mi memoria que su palabra escrita.

⁴ Usaré el presente, pues, como afirmamos con la gran familia carloswalteriana en la mesa en su honor en el Congreso de la AGB, Carlos no murió, él está presente en todos nosotros, en nuestro corazón y pensamiento. De hecho, está más vivo que nunca. ¡Carlos Walter está presente, viva su legado!

guración espacio-temporal de la misma conflictividad.

Si bien Carlos no llegó a escribir mucho sobre otros continentes, sí aparecen en sus textos muchas referencias a ejemplos de materialización de sus teorías en otras regiones. Estábamos trabajando en unas lecturas sobre los procesos africanos y asiáticos, pues nos interesaba mucho entender la configuración de las diferentes regiones de África y sus procesos de conflictividad-conflicto. Esta extensión de su obra estaba en pleno auge en su pensamiento, pero su muerte dejó estos proyectos inconclusos.

En todo caso, sus propuestas teóricas básicas (la tríada analítica territorio-territorialidad-territorialización, comprendidos conjuntamente en sus dinámicas globales-locales entre diferentes actores; su propuesta de diferenciar conflictividad de conflicto; la cuestión del poder, el espacio y el saber; las epistemologías imbricadas y en tensión entre distintas territorialidades, sus acumulados y reactualizaciones en cada tiempo-espacio) son principios teórico-políticos aplicables a los procesos y dinámicas globales en cualquier lugar del mundo para analizar los conflictos, violencias y problemas desde su historicidad, geograficidad y sociabilidad.

Además, Carlos tiene un fértil y crítico diálogo con pensadores globales, como Marx, Gramsci, Arrighi, Wallerstein, Scott, Thompson, Castoriadis y Morin, a los que integra, aunque con su propia perspectiva epistémica territorial global-local.

Precursor de ideas para superar múltiples fragmentaciones del pensamiento moderno-colonial

Las dinámicas del planeta no se dividen entre la modernidad de Occidente, por un lado, y la incivilización, el atraso, el subdesarrollo y la no competitividad del Sur, por el otro. Por el contrario, modernidad y colonialidad están integradas en sus relaciones territoriales dominan-

tes, conformadas en el marco de la economía de mercado capitalista y de sus procesos de producción, transformación, distribución y consumo. Como veremos, las propuestas teóricas de Carlos Walter son muy útiles para trascender las fragmentaciones en las ciencias sociales y naturales con el fin de comprender las contradicciones territoriales y civilizatorias de las políticas de desarrollo, civilización y progreso implantadas en el mundo. Mantiene geográficamente (lo que significa material y simbólicamente) unas contradicciones que están en la base de la crisis de nuestra civilización y la necesidad de reinventarnos desde los territorios, trascendiendo divisiones del pensamiento que nos separan en la comprensión de las crisis que vivimos y que, en la realidad política, acaban en divisiones de los movimientos y del carácter de sus reivindicaciones sociales, que siempre son territoriales también.

La fragmentación disciplinar y lo territorial como propuesta integrativa

La propuesta teórico-política de Carlos para analizar tanto causas, dinámicas e impactos de la conflictividad-conflicto como las necesidades urgentes de reinención son muy útiles para desafiar las fronteras disciplinares que abordan el estudio de lo social (sociología), lo político (ciencias políticas), lo económico (economía), lo cultural (antropología) y lo ambiental (estudios ambientales), como fragmentos separados. Si bien estos cinco ámbitos tienen sentido para los separatismos disciplinares en la academia, no lo tienen desde la perspectiva territorial integral, pues desde esta perspectiva estos ámbitos están siempre interrelacionados.

Si estos ámbitos están imbricados y se retroalimentan, ¿qué sentido tiene analizar si las causas, dinámicas e impactos de un conflicto, problema o violencia son económicos, políticos, culturales, sociales o ambientales? En cada lugar, en cada conflicto y violencia operan todos los ámbitos. Esclarecer si las violencias contra los

mundos comunitarios rurales y la naturaleza no humana son causadas por el modelo económico o se trata de un problema cultural (racismo y discriminación) o político (exclusión de estas ciudadanías) nos lleva a falsos dilemas, tensiones teóricas y fracturas en los movimientos sociales.

Todos estos ámbitos están relacionados con la reproducción de las dosis de violencia simbólica y física que han sufrido los pueblos, grupos sociales y naturalezas subalternizadas. La devastación humana y ambiental es solo una. La violencia no es entre humanos, por un lado, y sobre la naturaleza, por otro, sino que la devastación es conjunta, contra la naturaleza (humana y no humana) subalternizada y colonizada (Betancourt-Santiago, 2025). La colonialidad territorial⁵ como concepto es útil para entender las problemáticas, pues, atadas a la comprensión de lo territorial, muchas de las fragmentaciones disciplinarias se vuelven obsoletas.

La fragmentación derivada del mito moderno del tiempo lineal ascendente

Se producen también fragmentaciones en la comprensión de los desafíos civilizatorios, desde los arcos temporales de análisis. Existen acercamientos historicistas que no reconocen la dinámica fluida y presente de lo territorial en la configuración social, y que no consiguen develar la dialéctica del ser (Soja, 1993; 1997) reconociendo la espacialidad y su importancia teórica al mismo nivel que la historicidad y la sociabilidad de la vida humana (Soja, 1997). Esto dificulta reconocer los procesos histórico-geográficos totales y acumulados que producen estos fenómenos de devastación social y ambiental, procesos que señalan permanencias de larga duración y continuidades de fondo que interactúan siempre con las dinámicas abiertas del presente en cada momento y lugar.

Carlos sugiere entonces comprender las relaciones entre conflictividad de larga duración y los conflictos de cada momento, en una relación entre conflictividad-conflicto que dé cuenta de

acumulados, continuidades y discontinuidades (Betancourt-Santiago, 2017). La conflictividad es la continuidad histórica de la tensión territorial, mientras que los conflictos son los procesos específicos de oposición y contradicción entre diferentes actores, que van variando según las circunstancias de cada tiempo y lugar.

Harvey (1998: 230) señala que las teorías sociales provenientes de las tradiciones de Marx, Weber, Smith y Marshall suelen privilegiar el tiempo sobre el espacio. El espacio se convierte en «un aspecto contingente y no fundamental para la acción humana». Harvey, partiendo del concepto de Lefebvre del espacio como una construcción social, se propone construir desde el marxismo un «materialismo histórico-geográfico» que explique la creación y la organización del espacio en el capitalismo.

Harvey (1998), siguiendo a Lefebvre, sugiere que «el dominio sobre el espacio constituye una fuente fundamental y omnipresente del poder social sobre la vida cotidiana». Sin embargo, es necesario ir más allá e «investigar más en profundidad cómo esa forma del poder social se articula con el control sobre el tiempo, con el dinero y otras formas de poder social». La geografía debe dar cuenta de la producción del espacio en las diferentes escalas geográficas. Para Foucault, «los años que corren y los que vendrán serán los de la revalorización justa del espacio como variable de primer orden en la estructuración de la sociedad» (Foucault, 1984: 239)

El enfoque territorial de Carlos se sustenta tanto en el giro espacial (Foucault, 1984; Lefebvre, 1991; Soja, 1993; Giddens, 1995; Harvey, 1998) como en el giro territorial latinoamericano (Santos, 1978; Porto-Gonçalves, 2021; Machado, 2014; Haesbaert, 2021; Betancourt-Santiago, 2023). El giro espacial es el movimiento

⁵ «Colonialidad territorial» y «desordenamiento territorial de la vida» son conceptos de síntesis, que he desarrollado después de mi estancia doctoral con Carlos, pero que beben totalmente de sus teorías y de nuestros diálogos.

que reivindica la importancia de lo espacial en las ciencias sociales, y afirma que no es posible entender la dinámica social sin el referente espacial. El giro territorial resalta la centralidad de las condiciones territoriales de existencia para la vida, el poder y las transformaciones urgentes. El giro espacial es un movimiento académico que reivindica la centralidad del espacio para la comprensión del todo. Se trata de un movimiento teórico, epistémico y político, no solo académico, que defiende la centralidad de los saberes enraizados de las culturas locales y sus reexistencias para la comprensión y transformación del todo.

La idea de un solo tiempo lineal para la humanidad y el planeta, que avanza hacia la civilización-progreso-desarrollo, es un mito moderno y un error epistémico de las ciencias sociales y naturales, que las teorías de Carlos Walter (Porto-Gonçalves, 2008 y 2021) nos ayudan a superar. Este tiempo lineal además ha servido para subalternizar a todos aquellos que el tiempo dominante denominó «atrasados» (incivilizados, subdesarrollados). Carlos decía que todos somos contemporáneos del tiempo que vivimos, y que la colonización comienza por la imposición de un tiempo dominante a otros.

En el libro sobre el TIPNIS, para comprender múltiples temporalidades y territorialidades en un mismo territorio, integramos la concepción del «espacio como acumulación desigual de tiempos» (Santos, 1978) y rescatamos la categoría de Rivera Cusicanqui (2010) sobre «contradicciones diacrónicas» o «no coetáneas» (Bloch, 1982) para explicar elementos del pasado, pero actuantes en el presente. Así, buscamos superar la fragmentación que a nivel teórico y político produce la visión historicista lineal en las ciencias sociales y naturales, y también hacer justicia a los sujetos subalternizados como «atrasados». Sus epistemologías, temporalidades y territorialidades, saberes y haceres, son actuales porque son actuantes en el presente y forjadores de futuros, frente a las temporalidades-territorialidades dominantes, moderno-colonial-capitalistas.

La fragmentación entre ciencias sociales y naturales

La apuesta integrativa de nuestro enfoque territorial sirve para superar la separación de lo social y lo natural, otra separación de las que tanto irritaban a Carlos, ya que dificulta la comprensión de los fenómenos del planeta como un todo que incluye todos sus seres vivos, entre ellos, los humanos. Si lo social se separa de lo físico-natural, no se logran entender las dinámicas del todo integrado. Esta separación existe en todas las disciplinas y es un error epistémico que dificulta la comprensión de los principales desafíos planetarios y civilizatorios.

En mi última visita a Carlos, dos meses antes de su muerte, cuando poco hablaba, en un momento me dijo irritado: «Ya no puedo decir la palabra *naturaleza*, porque inmediatamente se entiende como una cosa externa a los humanos. Hoy me gusta más hablar de la *physis* aristotélica, o de Gaia, o de la Pacha, pues son el todo integrado e interrelacionado del cual formamos parte».

Todas las disciplinas de las ciencias sociales y naturales se fragmentan entre enfoques «materialistas» y «sociales», como si no debieran comprenderse conjuntamente. Los trabajos de Carlos ayudan a superar estas fragmentaciones en los análisis de los problemas, conflictos, violencias y desafíos del planeta, y a construir una apuesta integrativa, por lo menos en los siguientes ámbitos: lo social con «lo natural» como apuesta transversal para integrar ciencias sociales y naturales; la integración de las dimensiones simbólicas o subjetivas de cada disciplina, y también de las dimensiones físicas u objetivas pues, a partir de las categorías de territorio, territorialidades y territorializaciones, es posible analizar la construcción conjunta de estos aspectos (físico-sociales, simbólico-materiales) de la realidad.

Así, no existen un mundo físico, por un lado, y un mundo humano, por otro, sino relaciones

complejas en todos los ámbitos (social, económico, político, cultural, ambiental y epistémico), siempre simbólicas y materiales, que todos los sujetos-actores tienen. Esta relación está mediada por el poder, por el saber y por la acción de todos los agentes-sujetos individuales y colectivos. Esta concepción de lo espacial no como receptáculo donde sucede lo social, sino como aspecto de toda realidad, que interactúa con todos los ámbitos de la vida (no hay sociedad, economía ni cultura sin territorio, existir es habitar un espacio y desplegar una relación simbólica y material con este), ha enriquecido en los últimos cincuenta años la teoría social y la investigación sobre la conflictividad, los problemas, las violencias y los desafíos de nuestro planeta.

Uno de los aportes de este enfoque territorial consiste en poder analizar y comprender a todos los sujetos en su materialidad territorial, no solamente el mundo campesino o indígena, como «sujetos de territorio», sino a todos los sujetos, pues todos tienen conexiones territoriales físicas que los sustentan. Si consideramos que indígenas y campesinos necesitan territorio, también lo necesitan los urbanos, pues su metabolismo social suele requerir incluso mucho más territorio. El metabolismo social de todos los sujetos, sus territorialidades, debe entrar en el análisis para revelar las tensiones de territorialidades y la injusticia ambiental, que es siempre una injusticia territorial.

La fragmentación entre cuestiones sociales y naturales dentro del pensamiento moderno, con teorías y métodos diferenciados, ha generado una abismal separación que es urgente trascender. Es curioso que el sueño moderno haya sido emanciparse del estado de naturaleza, sin advertir que los seres humanos nunca dejamos de ser naturaleza y estamos en relación permanente con toda ella. Este mito es el fundamento de violencias y procesos de subalternización de la naturaleza como objeto de dominio y control, y de aquellos que fueron considerados como más próximos de ella y, por tanto, menos civi-

lizados-desarrollados (campesinos, indígenas, mujeres), grupos subalternizados por esta diferenciación.

La colonialidad territorial, las tensiones de territorialidades, las reexistencias territoriales comunitarias, son útiles para no separar (ni en su comprensión ni en su transformación) la violencia contra las personas y la violencia contra la naturaleza. Lo territorial hace referencia a una relación sociedad-naturaleza y toda violencia transforma esas relaciones. El patrón de dominación, explotación y subalternización no solo se ha aplicado a los pueblos, comunidades y personas víctimas de esta matriz de violencia, sino que se ha venido aplicando para violentar, dominar, subordinar y explotar la naturaleza y sus elementos esenciales.

Toda la naturaleza, la naturaleza humana (fuerza de trabajo, saberes y prácticas) y la no humana y sus elementos (agua, tierra, minerales, energías, aire, biodiversidad), ha sido sometida de manera progresiva, expansiva y cada vez más intensiva al mismo patrón de dominio, explotación y subalternización, y por tanto de permanente y creciente explotación. Un territorio devastado es un territorio violentado tanto para las personas como para el resto de los animales, seres vivos y entes que lo habitan. Separar la violencia contra las personas de la violencia contra la naturaleza es invisibilizar las fuertes relaciones en sus causas, procesos y efectos. La emancipación del ser humano solo será posible en y con el resto de la naturaleza no humana.

Otra fragmentación común es la que opera con la «casuística», los estudios de caso. Son numerosos los estudios que abordan casos aislados, con variadas miradas disciplinares y además desde enfoques diferenciales (género, etnia, edad). Estos trabajos suelen ser descriptivos de lo que ocurre en el espacio; relatan lo sucedido en una actividad económica, un pueblo o una comunidad, en un país o municipio determinado. Generan excelentes descripciones y análisis, pero no suelen privilegiar miradas que conecten

las múltiples economías extractivas (que siempre están conectadas), que trasciendan los casos locales, las interpretaciones nacionales⁶ o su visión como problemas de modelos extractivos, desligados de su dependencia del modelo productivista.

En fin, las múltiples fragmentaciones para abordar la comprensión y transformación de los problemas, conflictos, violencias y desafíos originados en la fragmentación por disciplinas, temas, enfoques, temporalidades, casos y sujetos, son variadas y complejas, pero limitan sustancialmente las posibilidades de transformación y transición. Es necesario trascenderlas por lo menos en cuatro niveles: 1) los campos disciplinares, 2) los enfoques desde una visión del tiempo lineal, 3) los análisis que separan lo social de lo natural y 4) la separación casuística de casos por temas o tipo de grupos subalternos. Para esto el enfoque territorial integrativo de Carlos es tremendamente útil, para comprender y orientar transformaciones hacia un horizonte de sentido posible y digno para la naturaleza (humana y no humana) en toda su diversidad.

Carlos demostró una profunda preocupación por los conflictos, violencias y problemas fundamentales de la vida. Su obra muestra que están conectados y en el fondo son el mismo problema, aunque con diferentes expresiones en cada tiempo y lugar. Si bien yo tenía una experiencia amplia en territorios diversos de Abya Yala-América Latina y había recorrido varias disciplinas de las ciencias sociales, no había logrado integrar estas dimensiones y aristas de las violencias y conflictos que estudiaba.

Me hacía falta un marco de comprensión compleja y conjunta, que Carlos me ayudó a construir. Los textos que escribimos juntos nos aproximaron en experiencias, visiones y perspectivas. El libro sobre Bolivia me permitió tomar conciencia del poder integrativo del abordaje de Carlos. Había pasado tres años en Bolivia antes de ir a trabajar con Carlos y me había ido frustrado por los obstáculos de la transformación y

los desafíos analíticos que el proceso boliviano implicaba. Carlos me ayudó a atar cabos para trascender mi capacidad de comprensión.

Conclusiones: tareas pendientes para dignificar su legado

Carlos era un pensador y orador lúcido, que escribía desde la pasión y la necesidad. En sus últimos años tenía la intención de organizar su obra para facilitar la aprehensión de su legado. No le alcanzó el tiempo. Hoy es necesario ayudar a sistematizar su obra y reivindicar sus aportes para el mundo. La mayor parte de su obra solo está disponible en portugués y eso genera limitaciones de acceso. Ojalá este documento sirva como invitación amorosa para que podamos avanzar en este propósito.

Es esencial continuar las luchas por la reexistencia territorial en todas las trincheras en donde nos sea posible, comprendiendo la experiencia humana, sus contradicciones acumuladas y la necesidad de tejer otros horizontes de sentido, distinguiendo entre saberes-prácticas de la emancipación y saberes-prácticas de la dominación, que se actualizan en cada lucha.

Finalmente, es clave mantener y fortalecer la pedagogía teórica, política y práctica. *Geografiar* otros mundos, como decía Carlos, pues la geografía es una acción permanente, que se expresa mejor en colectivo y desde abajo, si queremos mantener contrahegemonías y topos (no utopías)⁷ reexistentes en defensa de la vida. Además, seguir el ejemplo de coherencia teórica y práctica, alegre, apasionada y amorosa de la vida en toda su diversidad. ▀

⁶ Sassen (2015) ha afirmado que estos estudios que privilegian las explicaciones «nacionalistas» muchas veces ocultan más de lo que muestran.

⁷ Referencia a uno de sus últimos artículos (Porto-Gonçalves, 2021), en donde cuestiona cómo la teoría crítica se ha planteado horizontes desde las utopías (los lugares que no existen), dejando a un lado los topos (los lugares que sí existen).

Referencias

- Betancourt-Santiago, M., 2017. «Colonialidad territorial y conflictividad en Abya Yala América Latina». En: H. Alimonda, C. Toro Pérez y F. Martín (coords.), 2017. *Ecología política latinoamericana. Pensamiento crítico, diferencia latinoamericana y rearticulación epistémica*. Vol. II. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Clacso, pp. 303-353.
- Betancourt-Santiago, M., 2023. *Colonialidad territorial y conflictividad. Disputas globales-locales en la Amazonía Andina (Colombia, Ecuador, Perú y Bolivia)*. Bogotá, Desde Abajo.
- Betancourt-Santiago, M., 2025. «Colonialidad de la naturaleza». En: C. W. Porto-Gonçalves, B. C. Pereira Malheiro, C. Barcelos et al., *Diccionario de ecología política*. Río de Janeiro, Consequência, pp. 270-276.
- Bloch, E., 1982. «Efectos políticos del desarrollo desigual». En: K. Lenk (comp.), *El concepto de ideología*. Buenos Aires, Amorrortu, pp. 109-118.
- Foucault, M., 1984. «Space, Knowledge, and Power». En: P. Rabinow (ed.), *The Foucault Reader*. Nueva York, Pantheon, pp. 239-256.
- Giddens, A., 1995. *La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de estructuración*. Buenos Aires, Amorrortu.
- Haesbaert, R., y C. W. Porto-Gonçalves, 2021. *A nova des-ordem mundial*. São Paulo, Unesp, 2006.
- Haesbaert, R., 2021. *Território e descolonialidade: sobre o giro (multi) territorial/de(s)colonial na «América Latina»*. Buenos Aires, Clacso.
- Harvey, D., 1998. *La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Amorrortu.
- Lefebvre, H., 1991. *La producción del espacio*. Oxford, Blackwell.
- Machado, H., 2014. *Potosí, el origen. Genealogía de la minería contemporánea*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Mar Dulce.
- Porto-Gonçalves, C. W., 2001. *Geo-grafías. Movimientos sociales, nuevas territorialidades y sustentabilidades*. México D. F., Siglo XXI.
- Porto-Gonçalves, C. W., 2002. «Da geografia às geo-grafias: um mundo em busca de novas territorialidades». En: A. E. Ceceña y E. Sader (orgs.), *La guerra infinita. Hegemonía y terror mundial*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Clacso, pp. 217-256.
- Porto-Gonçalves, C. W., 2003. «A geograficidade do social: uma contribuição para o debate metodológico sobre estudos de conflito e movimentos sociais na América Latina». En: J. Seoane, *Movimientos sociales y conflictos en América Latina*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Clacso, pp. 141-150.
- Porto-Gonçalves, C. W., 2008a. «De saberes e de territorios: diversidade e emancipação a partir da experiência latino-americana». En: A. E. Ceceña (coord.), *De los saberes de la emancipación y de la dominación*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Clacso, pp. 37-52.
- Porto-Gonçalves, C. W., 2008b. *La globalización de la naturaleza y la naturaleza de la globalización*. La Habana, Fondo Editorial Casa de las Américas.
- Porto-Gonçalves, C. W., 2009. «Entre América y Abya Yala – tensões de territorialidades». En: E. Sader, I. Jinkings, R. Nobile et al. (eds.), *Enciclopedia contemporánea de América Latina y Caribe*. Madrid, Akal.
- Porto-Gonçalves, C. W., y M. Betancourt-Santiago, 2014. «Encrucijada latinoamericana en Bolivia. El conflicto del TIPNIS y sus implicaciones civilizatorias». En: A. Bartra, C. W. Porto-Gonçalves y M. Betancourt-Santiago, *Se hace terruño al andar. Las luchas en defensa del territorio*. México D. F., Ithaca, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco. Disponible en: <https://www.cedib.org/wp-content/uploads/2013/05/El-conflicto-del-TIPNIS-y-sus-implicaciones.pdf>, consultado el 5 de junio de 2025.

Porto-Gonçalves, C. W., 2020 *Água enquanto Disputa Epistêmica e Política Para Além dos Três Estados da Água En: La lucha por los comunes y las alternativas al desarrollo frente al extractivismo : miradas desde las ecología(s) política(s) latinoamericanas / Denisse Roca-Servat; Jenni Perdomo-Sánchez[et al.]; compilado por Denisse Roca-Servat; Jenni Perdomo-Sánchez.- 1a ed.- Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO.*

Porto-Gonçalves, C. W., 2021. «De utopías e de topoi: espaço e poder em questão (perspectivas desde algumas experiências de lutas sociais na América Latina/Abya Yala)». En: P. López y M. Betancourt-Santiago (coords.), *Conflictos territoriales y territorialidades en disputa. Re-existencias y horizontes societales frente al capital en América Latina*. Buenos Aires, Clacso, pp. 17-70.

Rivera Cusicanqui, S., 2010. *Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara y quechwa*. La Paz, La Mirada Salvaje.

Santos, M., 1978. *Por uma geografia nova*. São Paulo, Hucitec.

Sassen, S., 2015. *Expulsiones. Brutalidad y complejidad en la economía global*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Katz.

Soja, E., 1993. *Geografias pós-modernas. A reafirmação do espaço na teoria social e crítica*. Río de Janeiro, Jorge Zahar.

Soja, E., 1997. «El tercer espacio. Ampliando el horizonte de la imaginación geográfica». *Geographikós*, 8, pp. 71-76.

Cuidados subversivos en el pluriverso de un mundo tentacular

Alejandra E. Bussalleu Cavero* y Moritz Tenthoff**

Resumen: A través de un pensamiento relacional, las múltiples crisis ecológicas no pueden entenderse como problemas aislados, sino como resultado de un entramado complejo de relaciones construidas en la modernidad/colonialidad. En este ensayo, construiremos la visión de *cuidados subversivos* como prácticas políticas y éticas que, lejos de limitarse al ámbito privado, se erigen como actos de resistencia, hilando la teoría con ejercicios de cuidados comunitarios en torno al agua en comunidades de Perú y Colombia. Las grietas generadas por el continuo fluir del agua sobre discursos homogeneizantes y relaciones de poder permiten que las semillas de las comunidades florezcan y crean el espacio vital para que emerja un mundo en el que quepan muchos mundos. Se plantea que las propuestas subversivas surgidas en el Sur ofrecen un enfoque relacional del *ser*, en el que la atención, la presencia y el cuidado son esenciales para regenerar la vida.

Palabras clave: cuidados, subversión, ontología relacional

Abstract: Through relational thinking, the multiple ecological crises cannot be understood as isolated problems, but rather as the result of a complex network of relationships built in modernity/coloniality. In this essay, we construct the vision of *subversive care* as political and ethical practices that, far from being limited to the private sphere, are established as an act of resistance, weaving theory from community care practices around water in Peru and Colombia. The cracks generated by the continuous flow of water over homogenizing discourses and power relations allow the seeds of communities to flourish, creating the vital space for a world in which many worlds fit, to emerge. We argue that the subversive practices emerging from the South offer a relational approach to *being*, where attention, presence, and care are essential to the regeneration of life.

Keywords: decolonial architecture, transition, global south, coloniality, Latin America

* Unidad de Ciudadanía Intercultural y Salud Indígena, Facultad de Salud Pública y Administración, Universidad Peruana Cayetano Heredia. *E-mail:* alejandra.bussalleu@upch.pe.

** River Commons Programme del Water Resources Management Group, Wageningen University & Research (WUR) con financiación del Inref. *E-mail:* moritz.tenthoff@wur.nl.

Introducción

Las múltiples crisis que atravesamos en el mundo de hoy no pueden entenderse como problemas aislados, sino como resultado de un entramado complejo de interacciones entre factores locales y globales, materiales y simbólicos, humanos y no humanos (Álvarez Villareal, 2024; Araiza Díaz, 2021; Cabnal, 2010; Ulloa, 2021). En este escenario, las respuestas tradicionales, basadas en modelos coloniales, extractivistas y patriarcales, resultan insuficientes para abordar la multiplicidad de desafíos que se presentan. Es aquí, en el Sur, donde emergen resistencias y reexistencias que cuestionan las visiones hegemónicas al fundamentarse en una comprensión relacional del ser, en la que la alteridad y la diversidad son no meramente reconocidas, sino celebradas y consideradas esenciales para la regeneración de la vida. Estas propuestas reconocen la existencia de un pluriverso tentacular —la idea de que, en lugar de un único mundo con paradigmas diferentes, tenemos una matriz de mundos, redes y tramas múltiples e interconectadas— en el que diversos saberes se entrelazan para reconfigurar las bases del pensamiento y la acción política. Estos se centran en dismantlar la homogeneización de los discursos hegemónicos, abren espacio a formas de conocimiento que revalorizan la interdependencia y la multiplicidad de modos de ser y conocer, proponen un contrapunto a los modelos unidireccionales y permiten que comunidades históricamente marginadas reclamen y transformen sus propios espacios epistemológicos (Escobar, 2020; Haraway, 2019).

El tejido nos parece la mejor forma para estructurar este ensayo. Tejer como ejercicio práctico del cuidado subversivo, que permite recuperar la sincronidad y la presencia. Tejer no solo con lanas e hilos, sino como estrategia para atar, desatar, desenredar y entamar pensamientos, sentimientos, experiencias y prácticas. A lo largo del artículo, se entreteje un marco teórico que articula la propuesta de cuidado —en sus dimensiones ética, afectiva y política— como estrategia de reexistencia y regeneración, erigida como un acto

subversivo que desafía las lógicas de dominación. Los *cuidados subversivos*, entendidos como prácticas políticas que buscan transformar las relaciones de poder, se configuran como una estrategia que permite visibilizar y revalorizar saberes *otros* y formas de vida comunitarias. En particular, se analizará la experiencia de cuidados comunitarios en torno al agua en comunidades de Perú y Colombia para evidenciar cómo las grietas que el cuidado subversivo abre en un sistema-mundo homogeneizante permiten el florecimiento de nuevos modos de coexistencia.

Primer hilo. Ontologías del Sur: nada existe si no interactúas

La *ontología* hace referencia a los supuestos más fundamentales sobre la esencia del ser. Estos supuestos enmarcan valores y normas en las relaciones y permean la comprensión, el significado y la interpretación de nuestra realidad. El pensamiento hegemónico de la modernidad, dominante en nuestro mundo actual, se fundamenta en una ontología que asume las entidades como sustancias estables, delimitadas, aislables y relativamente fijas. En este marco, los humanos nos percibimos como una clase universal de seres *esencialmente* distinta por naturaleza de otras formas de vida, como las montañas, los ríos, las plantas y los animales (Reddekop, 2022). A este entendimiento del ser y su existencia en el mundo, se contraponen la *ontología relacional*. Esta sostiene que cualquier entidad se constituye o *emerge* a través de vínculos previos, dinámicos, complejos y múltiples, capaces de cambiar constante y continuamente (Escobar, 2016). Al destacar la importancia de los vínculos, esta comprensión del ser y sus relaciones ofrece un marco para aproximarnos a un entendimiento más profundo de sistemas dinámicos y complejos y de las interdependencias que los componen (Reddekop, 2022).

En América Latina-Abya Yala, han surgido múltiples marcos de comprensión que cuestionan narrativas ontológicas dominantes y así subvierten estructuras históricas de marginación y sometimiento. Aquí, donde el territorio es concebido

como un espacio cohabitado por una multiplicidad de seres sapientes y sintientes en cercana y constante interrelación (Barrionuevo, 2000; Belaunde, 2008; Cadena, 2015; Paucar Calcina, 2014; Torres Lezama, 2020), estas ontologías se presentan como *fundamentalmente relacionales*. En ellas «la alteridad representa una condición necesaria para la existencia de la sociedad» (Contreras Ilabaca, 2020: 92) y la incorporación de un *otro* llega a ser un paso indispensable para la construcción del yo (Belaunde, 2008; Contreras Ilabaca, 2020). Esta reconstrucción de la relacionalidad en un mundo, con territorios, ecosistemas y seres fracturados, exige un trabajo con nosotros mismos, con otros seres e incluso con el cosmos (Millán, 2024).

La noción de cuidado está presente en las ontologías del Sur, inherentemente relacionales, que conciben la realidad como una red interconectada de correspondencias. Para poder cuidar —y *subvertir*— debemos habitar lo que De Munter llama «estando-vivo» (Munter, 2016: 631). Participar activamente en el «estando-vivo» implica educar la atención hacia las diferentes líneas de vida que se entretajan en el mundo a través de prácticas comunales, en las que los miembros más experimentados de una comunidad guían a las personas más jóvenes en el aprendizaje de cómo relacionarse con el mundo y «hacer familia», fomentando la atención hacia la relacionalidad y la interdependencia entre todos los seres (Munter, 2016).

Asimismo, los conceptos de *uywaña* ('crianza') y *uywañakuy* ('crianza mutua') de las comunidades aimaras del sur andino peruano se basan en la idea de una crianza en la cual los seres humanos no son superiores a la naturaleza, sino que forman parte de una red interdependiente de seres que se *cuidan* mutuamente (Torres Lezama, 2020). Al rechazar las dicotomías que separan a la humanidad de la naturaleza, al sujeto del objeto, a la cultura de lo biológico y a lo vivo de lo muerto, las relaciones son constitutivas de la propia existencia y los límites entre entidades se desdibujan. «Estando-vivo», *uywaña* y *uywañakuy* son ejem-

plos concretos de cómo se practican —cómo se *vivencian*— el cuidado y la alteridad. Estas prácticas cotidianas de estas comunidades nos invita a repensar la vida como un proceso de cuidado, interconexión, movimiento y transformación constante, en que la atención a las relaciones se vuelve crucial para comprender nuestra posición en el mundo.

Segundo hilo. Subversión: recuperar la posibilidad de una transformación desde abajo

La *subversión*, entendida como la capacidad de rearticular significados y prácticas, se convierte en una herramienta fundamental para revertir estructuras de dominación. Los conflictos armados internos en Colombia, Perú y tantos otros países de nuestro continente han criminalizado el concepto de subversión (Fals Borda, 2008). Aquí queremos recuperar la palabra, dignificarla y apropiarnos nuevamente de ella, de su *esencia* —su verdadero significado— y su idoneidad para nombrar aquello que tiene la capacidad de transformar el mundo.

La subversión se constituye como una práctica disruptiva cuyo propósito esencial es *desestabilizar* y *reconfigurar* los fundamentos del orden dominante. Subvertir las relaciones sociales (Carrasco Jiménez, 2012) es como revolver la tierra para volver a sembrar en ella, incluso en las tierras afectadas por la guerra y atravesadas por la muerte, desde la lógica del compostaje y las cenizas, que abonan el campo y permiten incorporar la muerte en los siglos de la vida (Haraway, 2019). Integrandolo la acción política y la crítica epistemológica, la subversión no se limita a rechazar lo establecido, sino que propone la construcción de otredades desde el mismo terreno de la transformación. El concepto en sí podría traducirse en un acto que invierte la lógica del poder, agrieta muros, remueve tierra y pone en acción la capacidad misma de *revertir* estructuras coloniales, patriarcales y capitalistas que han impuesto una visión reduccionista de la realidad. La subversión, entendida en su dimensión polí-

tica, implica articular discursos y prácticas que permitan la emergencia de otros modos de vida —otros modos de *ser*— en nuevos espacios de convivencia. La acción subversiva se materializa en movimientos que buscan transformar subjetividades (como nociones de poder y jerarquías). Es un proceso dinámico que abre la posibilidad de recuperar la memoria, para reimaginar *otros* futuros —*otros* presentes—, no como una utopía abstracta y lejana, sino como una realidad construida desde *aquí*, desde *ahora*, donde cada acto y cada palabra —cada *hilo*— contribuye a la regeneración de un mundo plural.

Tercer hilo. Cuidados subversivos: atención, presencia y reciprocidad

En contextos de crisis, la importancia del cuidado se *recuerda*, permitiendo traer al presente, al ahora, experiencias que hemos vivido en otros tiempos-espacios. Las prácticas de cuidado implican varias acciones, entre ellas recordar. Ese recuerdo, esa memoria, se posiciona como una herramienta para contrarrestar la lógica del individualismo, la competencia y el extractivismo que nos rodean en nuestro mundo en crisis. En este sentido, cuidar no se limita a abrigar, alimentar o sostener, sino que se transforma en un acto subversivo con el potencial de desafiar narrativas hegemónicas y promover la cocreación de un espacio realmente cohabitado, en el cual la diversidad y la reciprocidad se convierten en ejes fundamentales para la regeneración y el sostenimiento de la vida.

El encuentro entre *cuidados* y *subversión* cobra relevancia en tanto que trasciende la visión tradicional y patriarcal de los cuidados y sitúa en cambio estas prácticas como acciones políticas activas que erosionan y agrietan las estructuras coloniales y capitalistas que han relegado estas tareas al ámbito doméstico. Los cuidados en este contexto involucran no solo la *atención* a la vida, sino una crítica a las relaciones de poder al propiciar trabajos comunitarios y solidarios que promueven una visión radicalmente diferente al modelo individualista prevalente y buscan transformar y subvertir las desigualdades y dependencias pre-

sentes. Existen múltiples formas de cuidado a través de una óptica no hegemónica, que reconocen prácticas y saberes subalternos promotores de la regeneración de la vida, el fortalecimiento de la interdependencia y la creación de nuevos espacios de justicia social.

La visión de los cuidados subversivos se inserta en el entramado teórico sobre parentesco, interdependencia y alteridad como una práctica política y ética que trasciende la esfera privada para convertirse en acto de resistencia. Los cuidados se reconfiguran como estrategias de transformación que, mediante la *atención*, la *presencia* y la *reciprocidad*, desafían la lógica patriarcal y las relaciones de poder tradicionales. Este enfoque destaca cómo, en contextos de crisis ecológica y social, las prácticas de cuidado subversivo emergen como mecanismos que visibilizan saberes locales y fomentan la solidaridad comunitaria.

Entretrejer cuidados y subversión en dos territorios específicos

Tejer es un acto que permite ralentizar, reconstruir y alinearse con la sincronicidad en la vida. Es estar en presencia. El cuidado subversivo solo puede realizarse desde esa misma presencia. Entretrejemos los cuidados y la subversión como hilos en dos realidades concretas, la de la lucha por la tierra en Cajibío (Cauca) en Colombia y la de San Pedro de Casta en la zona centro de Perú.

Cauca, Colombia

En el suroeste de Colombia, en el departamento del Cauca, comunidades indígenas de los pueblos nasa y misak, junto con comunidades campesinas, se organizaron en el Territorio de Vida Interétnico e Intercultural de Cajibío (Tevic). Este territorio de vida se posiciona como una propuesta de vida, de reconstrucción de la memoria y de recuperación de la tierra para, como dicen las comunidades de Cajibío, sembrar comida y recuperarlo todo. Desde agosto de 2021 mujeres y hombres entraron a las plantaciones de pino y eucalipto de la multinacional Smurfit Kappa

Westrock, de capital irlandés, y tumbaron cientos de hectáreas de árboles para recuperar la vida. Esta acción de cuidados subversivos no solo subvierte la concentración de la tierra que se remonta a los tiempos de la colonia, sino que también transforma su uso al permitir recuperar el agua que ha sido despojada por los árboles de pino y eucalipto, abriendo paso en las grietas generadas por la movilización comunitaria hacia prácticas que se habían perdido en el territorio, como el trabajo colectivo, la fiesta y la olla comunitaria.

El problema del acceso a la tierra ha sido identificado durante décadas como la causa principal de los conflictos políticos, sociales y armados que han atravesado nuestro continente (Fals Borda, 2008; Grajales, 2021). Surgieron movimientos revolucionarios, insurgentes y *subversivos* que, entre sus banderas de lucha, reclamaron la tierra para quien la trabaja, una reforma agraria integral y la expropiación de la tierra para transformar las relaciones construidas en la colonia. Sin embargo, además de la propiedad y el uso de la tierra, es cada vez más evidente que en el centro de estas luchas territoriales está la disputa sobre el tipo de relaciones que pueden o no existir. Históricamente, el colonialismo, el patriarcado y el capitalismo han tenido como objetivo principal controlar, homogeneizar y moldear las relaciones con la naturaleza (Grove, 1996; Tsing, 2021) y al mismo tiempo excluir, invisibilizar y aniquilar las relaciones sociales entre los seres humanos, los otros y aquellos que no están incluidos dentro del contrato social, enmarcados como anormales o patologías de la sociedad (Feierstein, 2022; Mendieta, 2007).

Las comunidades en el Cauca, al igual que muchas otras en nuestro continente, retoman, resignifican y recuerdan prácticas que fueron exterminadas. El paseo de olla, el almuerzo al lado del río, las historias que se cuentan alrededor del fuego por la noche, el sancocho comunitario, la risa y el encuentro en el trabajo comunitario permiten habitar el territorio desde la memoria y desde la presencia para la reexistencia.

San Pedro de Casta, Perú

Asentados en las alturas de la subcuenca del río Santa Eulalia, afluente del río Rímac, en la microcuenca del río Carhuayuma, los antiguos habitantes de la región sentaron las bases de lo que hoy representa una larga tradición de cuidado del agua en San Pedro de Casta. A través de un intrincado sistema de riego y gestión comunitaria, su intervención en el ciclo natural del agua no solo aseguró la subsistencia agrícola de generaciones futuras, sino que además se entreteje profundamente con las prácticas culturales y espirituales de la comunidad. Para la comunidad de San Pedro de Casta, la gestión del agua constituye el eje central de su identidad colectiva, en la que la vida comunal se expresa en rituales dedicados al cuidado del agua, honrando la interacción constante entre las acciones humanas, el mundo natural y el mundo sobrenatural.

En un contexto marcado por la expansión de proyectos extractivos, el modelo capitalista de desarrollo desterritorializado y la presión sobre los bienes hídricos, San Pedro de Casta —su gente, sus aguas, sus *hualinas*¹ y sus trabajos comunitarios— emerge como un ejemplo de resistencia y resiliencia a través de su relación con el agua. Sus habitantes han desarrollado sistemas de irrigación basados en el trabajo colectivo y los principios de reciprocidad, solidaridad, cuidado y autogobernanza. Entre cantos y rituales, honrando la estrecha relación entre la comunidad y su entorno, entre el mundo de *aquí* y el mundo de *allá*, se realizan la siembra y la cosecha del agua. Estas prácticas no solo aseguran la disponibilidad de agua, sino que fortalecen los vínculos sociales entre los habitantes, quienes trabajan en conjunto en las faenas de limpieza y mantenimiento de las infraestructuras hídricas, cuidando con cariño y atención el paso por el que fluye el agua.

¹ Las *hualinas* son canciones populares tradicionales para la Fiesta del Agua.

La Fiesta del Agua o Champería en San Pedro de Casta es expresión viva del *cuidado subversivo*. Durante una semana, la comunidad se dedica plenamente a cantarle al agua, a *cuidar* su agua. La comunidad *se detiene* para realizar actividades simbólicas, siguiendo el recorrido orgánico del agua, celebrando la fertilidad de la tierra, pidiendo lluvia, cantando *hualinas*, compartiendo alimentos y agradeciendo por la abundancia del agua, y así reconoce su importancia para la vida y el bienestar de toda la comunidad (Mora Sansotta, 2022: 183). El cuidado del agua se erige no solo como una práctica material, sino como un acto político y simbólico que posibilita la emergencia de nuevos modos de convivencia en y con la naturaleza, reafirmando la capacidad de la comunidad para habitar y transformar su territorio.

Conclusiones: cuidados subversivos como tejido de resistencia

Tanto en Cajibío como en San Pedro de Casta, el *cuidado* trasciende el acto de defender o recuperar un bien natural para convertirse en una práctica política y cultural de resistencia y reexistencia. En el Cauca, la recuperación de la tierra y la defensa del agua representan una respuesta ante un modelo extractivista que desde la colonia ha intentado apropiarse de la relación de las comunidades con su territorio y desvalorizarla. La acción colectiva —el corte de pino y eucalipto, la siembra de cultivos de pancoger, las jornadas de trabajo comunal, los encuentros intergeneracionales y la ritualidad campesina e indígena— se convierte en un acto subversivo que resiste la homogenización del territorio y la imposición de lógicas de acumulación y dominación. De igual forma, en San Pedro de Casta, las prácticas de cuidado del agua —las *hualinas*, las faenas, la siembra y la cosecha— no solo aseguran la subsistencia, sino que reafirman la identidad y la autonomía comunitarias. Estas actividades, enmarcadas en saberes locales y rituales que honran la interdependencia entre los humanos, la naturaleza y lo sobrenatural, representan una apuesta contra los modelos modernizadores que pretenden desarticular las redes de solidaridad y reciprocidad.

Ambos ejemplos se unen en la reflexión de que el cuidado es, en esencia, subversivo, al ser una forma de tejer resistencias y reconfigurar las relaciones de poder. Las prácticas en Cajibío y San Pedro de Casta nos demuestran que, al tejer con hilos de solidaridad, memoria y presencia en el territorio, las comunidades no solo cuidan y protegen los bienes necesarios para la reproducción de la vida, sino que tejen espacios de reexistencia y transformación. Este cuidado, que se vive y se siente en cada jornada, ritual y encuentro, sostiene el tejido vivo de lucha y permite el surgimiento de un mundo en el que la diversidad y la interdependencia sean la base para ser y estar con otros y otras. Desde este nuevo lugar, el cuidado subversivo se convierte en una práctica de correspondencia, una reflexión surgida y retroalimentada desde las epistemologías del Sur que nos permite aprender a vivir y morir bien en un planeta compartido. ▀

Referencias

- Álvarez Villareal, L., 2024. «Rooted-South Feminisms: Disobedient Epistemologies and Transformative Politics». *Capitalism Nature Socialism*, 35 (2), pp. 116-137.
- Araiza Díaz, V., 2021. «Reinventar la naturaleza para hacernos cargo del Capitaloceno. La propuesta de Donna Haraway». *Andamios, Revista de Investigación Social*, 18 (46), pp. 413-441.
- Barrionuevo, A., 2000. *Hablando con los apus. Poder en los Andes: la fuerza de los cerros*. Madrid, Bellido.
- Belaunde, L. E., 2008. *El recuerdo de Luna. Género, sangre y memoria entre los pueblos amazónicos*. Lima, CAAAP.
- Cabnal, L., 2010. «Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala». *Momento de Paro, Tiempo de Rebelión*, 116 (3), pp. 14-17.
- Cadena, M., 2015. *Earth Beings: Ecologies of Practice across Andean Worlds*. Durham, Duke University Press.

- Carrasco Jiménez, E., 2012. «La subversión y los movimientos definidos desde la acción política». *Cisma, Revista del Centro Telúrico de Investigaciones Teóricas*, 2, pp. 4-16.
- Contreras Ilabaca, I. A., 2020. «No-humanos, tiempos-espacios y socialidad amazónica entre los llanchama runa del río Tiputini». *Anthropologica*, 38 (45), pp. 85-107. Disponible en: <https://doi.org/10.18800/anthropologica.202002.004>, consultado el 8 de junio de 2025.
- Escobar, A., 2016. «Thinking-feeling with the Earth: Territorial Struggles and the Ontological Dimension of the Epistemologies of the South». En: B. Sousa Santos y M. Meneses (eds.), *Knowledges Born in the Struggle*. Nueva York, Routledge, pp. 41-57.
- Escobar, A., 2020. «Política pluriversal. Lo real y lo posible en el pensamiento crítico y las luchas latinoamericanas contemporáneas». *Tabula Rasa*, 36, pp. 323-354.
- Fals Borda, O., 2008. *La subversión en Colombia. El cambio social en la historia*. Bogotá, Fundación para la Investigación y la Cultura.
- Feierstein, D., 2022. *El genocidio como práctica social. Entre el nazismo y la experiencia argentina*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica Argentina.
- Grajales, J., 2021. *Agrarian Capitalism, War and Peace in Colombia: Beyond Dispossession*. Nueva York, Routledge.
- Grove, R. H., 1996. *Green Imperialism: Colonial Expansion, Tropical Island Edens and the Origins of Environmentalism, 1600-1860*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Haraway, D. J., 2019. *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chthuluceno*. Bilbao, Consonni.
- Mendieta, E., 2007. «Hacer vivir y dejar morir. Foucault y la genealogía del racismo». *Tabula Rasa*, 6, pp. 138-152.
- Millán, M., 2024. *Terricidio. Sabiduría ancestral para un mundo alternativo*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Penguin Random House.
- Mora Sansotta, F. J., 2022. *Estructura del paisaje. Siembra y cosecha del agua en San Pedro de Casta*. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Munter, K., 2016. «Ontología relacional y cosmopraxis desde los Andes. Visitar y conmemorar entre familias aymara». *Chungará (Arica)*, 48 (4). Disponible en: <https://doi.org/10.4067/S0717-73562016005000030>, consultado el 8 de junio de 2025.
- Pauccar Calcina, N., 2014. *Así habla un Q'ero*. Miami, Dana Milano.
- Reddekop, J., 2022. «Against Ontological Capture: Drawing Lessons from Amazonian Kichwa Relationality». *Review of International Studies*, 48 (5), pp. 857-874.
- Torres Lezama, V., 2020. «Uywanakuy. Ritual y crianza mutua entre humanos y no humanos en el sur andino de Perú». *Iberoforum. Revista de Ciencias Sociales de La Universidad Iberoamericana*, 15 (29), pp. 135-179.
- Tsing, A., 2021. *La seta del fin del mundo. Sobre la posibilidad de vida en las ruinas capitalistas*. Madrid, Capitán Swing.
- Ulloa, A., 2021. «Repolitizar la vida, defender los cuerpos-territorios y colectivizar las acciones desde los feminismos indígenas». *Ecología Política*, 61, pp. 38-48. Disponible en: <https://doi.org/10.53368/EP61FCep03>, consultado el 8 de junio de 2025.

La arquitectura decolonial como dispositivo transicional. Propuesta epistemológica para las arquitecturas del Sur

Freddy Díaz Díaz* y Laura Camelo Alvira**

Resumen: El concepto de arquitectura decolonial se plantea como un enfoque crítico que cuestiona las prácticas coloniales hegemónicas que han determinado los modos de concebir el espacio desde miradas deslocalizadas. Esta nueva manera de comprender la arquitectura desde las epistemologías del Sur se basa en la recuperación de los saberes locales y la comprensión del ser como fundamento de las prácticas de diseño arquitectónico. Este artículo presenta una conceptualización de la arquitectura decolonial desde los enfoques epistemológicos del Sur Global y discute la posibilidad intrínseca de contribuir a la superación de las crisis ecológicas y sociales del mundo. Su alcance permite evidenciar el potencial de contribuir a la transición hacia sociedades más autónomas, solidarias y armónicas como alternativa a los modelos desarrollistas occidentales vinculados a las causas estructurales de la crisis civilizatoria global.

Palabras clave: arquitectura decolonial, transición, Sur Global, colonialidad, Latinoamérica

Abstract: The concept of decolonial architecture is proposed as a critical approach that questions hegemonic colonial practices that have determined the ways of conceiving space from decentralized perspectives. This novel understanding of architecture from the epistemologies of the Global South is grounded in the recovery of local knowledge and an understanding of being as the foundation of architectural design practices. This article presents a conceptualization of decolonial architecture from the epistemological perspectives of the Global South and discusses its intrinsic potential to contribute to overcoming the ecological and social crises of the world. Its scope allows for highlighting the potential to transition towards more autonomous, solidarity-based, and harmonious societies as an alternative to Western developmentalist models linked to the structural causes of the global civilizational crisis.

Keywords: decolonial architecture, transition, global south, coloniality, Latin America

* Profesor Asociado en la Universidad de La Salle, Bogotá, Colombia. *E-mail:* frdiaz@unisalle.edu.co.

** Arquitecta. Universidad de La Salle, Bogotá, Colombia. *E-mail:* lcamelos53@unisalle.edu.co.

Introducción

La arquitectura decolonial es un enfoque crítico emergente que surge en contraposición a los paradigmas de configuración del espacio presentes en las prácticas coloniales históricas que han atravesado los países del Sur Global. En este enfoque, se privilegian la comprensión de lo local, la diversidad, la apreciación de la naturaleza y la contrahegemonía. Por otro lado, el planeta está viviendo un proceso de transición que se caracteriza por una serie de reacciones frente a la crisis social y ecológica causada por la industrialización, la visión colonialista de la naturaleza como un recurso, la modernidad y los modelos desarrollistas. Este artículo busca establecer una relación entre los dos fenómenos en la cual las visiones decoloniales de las arquitecturas del Sur pueden aportar a la transición propia de estos territorios y superar las prácticas hegemónicas que han determinado los modos de concebir el espacio desde miradas deslocalizadas.

Para eso, se presenta primero una contextualización del fenómeno colonizador en los países del Sur Global, particularmente en Latinoamérica, y sus consecuencias en la arquitectura basada en estilos eurocéntricos que aún hoy influyen en la sociedad contemporánea. De esa manera se pone en evidencia la necesidad de una arquitectura decolonial, promotora de soluciones locales que respeten la diversidad y conexión entre hábitat y habitante. Posteriormente, se revisa la postura de las epistemologías del Sur frente a la transición global y los cambios estructurales que esta implica, para reducir impactos sociales y ecológicos. Estas epistemologías se basan en el posdesarrollo y el buen vivir y desafían modelos occidentales, con énfasis en la valoración de saberes ancestrales como alternativa sostenible y decolonial. Por último, se presenta la arquitectura decolonial como un dispositivo útil para superar estas crisis. Para esto, las arquitecturas del Sur deben ser localizadas, diversas y contrahegemónicas. Esta propuesta epistemológica para la arquitectura decolonial puede facilitar la transición hacia

sociedades más autónomas, solidarias y armónicas en el Sur Global.

La colonialidad en las arquitecturas del Sur

En los países del Sur Global la colonización por parte de países europeos dejó estilos y tipologías arquitectónicas basados en monoesteticismos como única fórmula válida procedente de la visión eurocéntrica de Occidente más avanzada y teorizada (Acha, 1996). Las ciudades construidas durante los períodos coloniales componen ahora el patrimonio histórico y arquitectónico de los países latinoamericanos. La incidencia directa de estos períodos se evidencia en las formas y modos de pensamiento, fundamentados en epistemologías occidentales que no responden a las realidades locales (Hernández, 2021). La colonización no solo dejó marcas en la conformación físico-espacial de los territorios del Sur, sino también principios y estructuras en la sociedad contemporánea. El sociólogo peruano Aníbal Quijano asocia el término *colonialidad* del poder a estos principios y estructuras imperceptibles, incrustados en las jerarquías raciales, políticas y sociales impuestas por los europeos durante la colonización (Hernández, 2021). De esta manera, la colonización es una estructura de pensamiento reforzada a través de la subalternidad y la estética, pero la colonialidad tiene la intención de revelar una incrustada lógica que impone el control, la dominación y la explotación disfrazada en el lenguaje de la salvación, el progreso, la modernización y lo bueno para todos (Mignolo, 2003).

La construcción del espacio también ha sido una forma de producir poder:

Desde las reformas recomendadas por Juan de Matienzo y (parcialmente), ejecutadas por el virrey Francisco de Toledo, la intención de fundar pueblos de indios, cuadrículados y centrados por iglesias, pretendía no solamente reflejar el nuevo orden social colonial, sino generarlo (Wernke, 2016).

Esto se identifica aún hoy cuando se estudian territorios colonizados que parecen paralizados en el tiempo a razón de su arquitectura, y que excluyen la representación de las comunidades que habitan o habitaron estos espacios. Actualmente presenciamos un proceso relacionado con dinámicas socioculturales en las que están inmersos los nuevos movimientos del mercado, la producción y el desarrollo de tecnologías. Es un proyecto vigente de colonización cultural que afecta directamente al habitante, ya que constantemente se habitan espacios que están pensados desde lógicas que imprimen valores como la jerarquía, la violencia y el poder, los cuales estructuran el acto colonizador (Camelo Alvira, 2023).

En esa medida, la producción arquitectónica latinoamericana había ido desarrollándose como resultado de la interacción entre las tendencias internacionales y las circunstancias locales, ya fueran históricas, técnicas, económicas, políticas, urbanas, etc. (Zambrano Torres, 2015). Sin embargo, la colonialidad en las arquitecturas del Sur se manifiesta en la visión hegemónica que identifica un mundo dual entre el salvaje y el civilizado en el que la naturaleza es un elemento a dominar para dar paso a la modernidad. Difícilmente se han reconocido otras propuestas basadas en las culturas ancestrales y la diversidad de razas e identidades que caracterizan los pueblos del Sur del continente. No obstante, consideramos que es allí, en esas partes subalternizadas de las geografías del pensamiento y el territorio, donde acontecen numerosos modos de asumir formas éticas del diseño (Gutiérrez Borrero, 2015).

Afirmar que la arquitectura latinoamericana no puede ser estéticamente parecida a las occidentales es también una idea colonialista. La estética es una variable de la arquitectura que siempre la ha precedido, pero la forma debe superar la expectativa estética colectiva y fundamentar el valor de la arquitectura local en las diferencias. Aldo Rossi definía el tipo como «la idea misma de la arquitectura», «lo que está más cerca de su esencia» (Waisman, 1985). Así, los

modelos prototípicos y repetitivos invisibilizan las características propias de territorios únicos de Latinoamérica y los demás territorios del Sur. «Hay sur cultural en todos los pueblos y comunidades tornadas invisibles dentro del ordenamiento territorial en el globo» (Gutiérrez Borrero, 2015: 749). Por eso es urgente avanzar hacia una arquitectura decolonial, porque hay mucho que aprender de las configuraciones únicas, así como de las complejas características históricas y socioeconómicas de las ciudades del Sur (Hernández, 2021).

La colonialidad en las arquitecturas del Sur en consecuencia presenta un escenario de relación hegemónica que permea las prácticas de diseño y construcción del espacio en relaciones verticales de poder en donde los paradigmas de la modernidad y la globalización se han impuesto sobre los valores y saberes propios de la población habitante. En ese sentido, se deben trazar caminos hacia la búsqueda de soluciones locales pensadas para los problemas locales, que permitan superar el pensamiento colonialista reconociendo que varios de sus principios han fallado en la intención de producir modelos sostenibles y armónicos con el entorno. Las arquitecturas del Sur deben cuestionar los paradigmas de la arquitectura colonial y colonialista y sus tipologías desarrolladas con una mirada deslocalizada que ha invisibilizado la diversidad y ha homogenizado la aproximación a los espacios en detrimento de la conexión entre hábitat y habitante.

La transición en el Sur y las crisis colonialistas

La transición se entiende desde una mirada global como los procesos de transformación integral soportados en un cambio estructural como sociedad que pueda reducir el impacto de los modelos establecidos hasta ahora, reconociendo su responsabilidad en las crisis sociales y ecológicas del mundo. Frente a este proceso planetario, las epistemologías del Sur presentan posturas endémicas basadas en búsquedas

socioeconómicas que las hacen diferentes de algunas posibilidades de las del Norte. Algunas de estas incluyen ideas como el posdesarrollo, que propone alternativas al desarrollo para lograr el buen vivir mientras se convive con modelos extractivistas (Gudynas y Acosta, 2011). Esta posición se preocupa no solo por la ecología, sino por la justicia social, la autonomía local y el cuestionamiento del capitalismo y el liberalismo (Escobar, 2019), pero reconoce que en Latinoamérica está lejos el escenario en el cual se logrará omitir la dependencia de los hidrocarburos y la minería y se reemplazarán por economías basadas en alternativas locales como la agricultura o el ecoturismo (Díaz Díaz, 2022). En los pueblos del Sur, el principal objetivo de la transición es reducir la brecha social que existe y que quedó instalada desde tiempos coloniales. La equidad social y la búsqueda de una distribución justa de los beneficios económicos y ambientales, tanto dentro de los países como entre ellos, son necesarias para la transición hacia una sociedad sostenible (Speth, 1992).

El reconocimiento progresivo de la crisis de los modelos desarrollistas y colonialistas de los últimos dos siglos conlleva voltear la mirada hacia prácticas y saberes ancestrales de las comunidades indígenas y campesinas y entenderlas como aportes a una transición consciente de la finitud de los recursos naturales. Esta alternativa es la base del buen vivir, otra búsqueda recurrente en el Sur Global frente a las concepciones de desarrollo occidentocéntricas consideradas insustentables (Sousa Santos, 2011). Eduardo Gudynas y Alberto Acosta (2011) presentan el buen vivir como una alternativa al desarrollo y una reacción contra el desarrollismo convencional, como una apuesta por una alternativa sustancial que se aparta de las ideas occidentales convencionales del progreso e incluye una especial atención a la naturaleza (Gudynas y Acosta, 2011). En otras palabras, un enfoque decolonialista que sugiere un camino para las sociedades contemporáneas y futuras desde las enseñanzas de nuestros antepasados que vivían mejor y con menos.

El pensamiento decolonial implica entonces desarrollar una valoración de lo vernacular como alternativa a la modernidad, como en su momento lo afirmó Bernard Rudofsky en su obra *Arquitectura sin arquitectos. Breve introducción a la arquitectura sin pedigrí*, donde cuestionó la contribución del arquitecto como autor en la configuración de nuestro entorno construido (Loren-Mendez, 2018). De esta manera se pone en evidencia la necesidad de valorar las prácticas tradicionales de diseño en ausencia del arquitecto realizando un aporte conceptual a la construcción de la arquitectura decolonial desde lo vernacular. Para avanzar hacia la transición desde formas de diseño y arquitectura decolonial se deben replantear los paradigmas convencionales que ubican al experto como único poseedor del conocimiento y que configuran una relación hegemónica en donde la práctica de diseño también es una forma de colonizar. Una transición hacia sociedades más equitativas y armónicas supone proponer sistemas operacionales que permitan la colaboración entre figuras expertas y no expertas en una relación horizontal. Esta práctica ubica entonces al diseñador como facilitador y mediador más que como experto (Escobar, 2019), promoviendo la interdisciplinariedad y el intercambio de saberes en pro de un objetivo común. La interacción activa de habitantes, técnicos y profesionales permite comprender las condiciones físicas, espaciales y ambientales del lugar y las prácticas de habitar (García-Reyes y Anzellini, 2019).

La comprensión de la diferencia es fundamental en una visión decolonialista y ontológica que pretenda centrar el diseño en el reconocimiento de la existencia de diferentes mundos que se componen de sistemas interconectados entre sí: el pluriverso (Willis, 2006). Arturo Escobar (2019) propone el diseño ontológico como un medio para pensar en, y contribuir a, la transición de la hegemonía de la ontología moderna de un solo mundo a un pluriverso de configuraciones sionaturales. Este enfoque del diseño incluye también la interacción de la población usuaria o habitante con el espacio: «El diseño con

conocimiento del funcionamiento de las cosas será cualitativamente diferente de cualquier tipo de diseño que no lo conozca» (Willis, 2006). Así, el diseño ontológico se convierte en una práctica que contribuye de manera eficiente en procesos locales.

La arquitectura decolonial puede promover sistemas de hábitat locales y comunitarios en contraposición a los impuestos por las constructoras de proyectos masivos industrializados. La participación comunitaria, la autonomía, la autogestión y la propiedad colectiva derivan en procesos de producción social del hábitat que pueden resultar útiles para superar el déficit de vivienda en el Sur Global. Estos procesos constituyen una alternativa, a veces la única, para convertir en realidad el acceso a un derecho social fundamental, la vivienda adecuada (HIC-AL/Grupo de Trabajo de PSH, 2017). La producción social del hábitat es, en consecuencia, una de las disciplinas llamadas a formular herramientas aplicables para superar la desigualdad física y social del territorio (Sepúlveda, 2012).

El aporte de las prácticas de diseño para la transición en la arquitectura del Sur Global se evidencia en el sentido de apropiación por parte del usuario o la comunidad que habitará el espacio diseñado. En esa medida, la arquitectura podrá, con una mirada decolonial, contribuir a una transformación social basada en la autonomía y la visión de futuro. Se convierte, así, en un potencial dispositivo de transformación social cuando se basa en prácticas de diseño comunitarias y surgidas de los saberes y las tradiciones locales. La arquitectura de este tipo puede desencadenar procesos de cambio capaces de romper con los modelos hegemónicos occidentales, que a menudo se adoptan de manera mecánica y acrítica y no se ajustan a las necesidades de los países del Sur (Cigarini, 2017).

Propuesta epistemológica para las arquitecturas del Sur

La arquitectura decolonial es un concepto emergente y en constante construcción epistemológica que puede contribuir a los procesos propios de la transición hacia sociedades más armónicas, solidarias y equitativas en los países del Sur Global. Refiriéndose a la arquitectura colombiana como ejemplo de los problemas del Sur, Felipe Hernández (2021) insiste en que desvincular nuestras arquitecturas de las narrativas euroamericanas dominantes, en especial las que se centran principalmente en generar forma, permitiría a los arquitectos y arquitectas del Sur Global responder a los retos que presentan nuestras ciudades y encontrar soluciones a muchos de sus problemas (Hernández, 2021). Para eso, se deben replantear los paradigmas colonialistas en los que la arquitectura se ha basado históricamente para la producción de espacios y avanzar hacia una arquitectura localizada, diversa y emancipadora.

En primer lugar, una arquitectura localizada requiere integrar los determinantes y condicionantes que se encuentran en un lugar y que pertenecen solo a él, que no se pueden estandarizar. Esto implica incorporar la cosmovisión de los usuarios, los saberes, materiales y tradiciones locales, los modos de habitar, en fin, la comprensión del entorno. Al reconocerse las complejidades y contradicciones reales inherentes a un lugar, se negocian continuamente el significado y la posición, incluido el lugar en el que nos situamos como expertos (Schneekloth y Shibley, 2000). Asimismo, una práctica de diseño localizada permanece, evoluciona y se gestiona con autonomía una vez que el experto se retira del proceso. El diseño localizado requiere necesariamente dinámicas surgidas desde adentro, pero debe siempre permitir el encuentro de los conocimientos y experiencias previas puestos al servicio de la construcción colaborativa. De esta manera la ordenación del mundo procede según una lógica de lo local a lo global (Paba, 1994). Esto incluye la búsqueda

de un orden ecosistémico, es decir, reconocer que la arquitectura es un organismo que debe ser concebido como parte armónica de un ecosistema en una relación simbiótica.

En segundo lugar, pensar en una arquitectura diversa implica concebir la diferencia como un recurso valioso del territorio latinoamericano derivado de las diferentes razas y culturas que han poblado el territorio. En ese pensamiento, los sujetos, colectivos y grupos sociales que viven en los márgenes producen conocimientos que pueden transferirse de un lugar a otro, constituyendo una exterioridad a la modernidad (Campi, 2021) . Este pensamiento también favorece el reconocimiento de las diferencias y cuestiona las relaciones de dominación, las desigualdades y los conflictos socioespaciales para transformarlos (Campi, 2021) . De esta forma, el lugar hace referencia a un contexto social más amplio, la dinámica local, y se asigna un sentido relevante al territorio y la cultura en cuanto elementos políticos para desafiar, asociarse o distanciarse de los discursos hegemónicos provenientes de la modernidad (Garzón, 2008).

Por último, la arquitectura decolonial debe ser contrahegemónica y construida también con un pensamiento emancipador de las epistemologías del Norte, partiendo de la idea de la imposibilidad de una teoría general (Gutiérrez Borrero, 2015). Cuestionar los paradigmas eurocéntricos de la arquitectura desde un punto de vista decolonial implica evaluar el imaginario modernista y desarrollista. Walter Dignolo (2003) aborda la importancia de descolonizar la epistemología, es decir, impugnar la hegemonía del conocimiento occidental para el cual nuestros edificios son «transgresiones, desviaciones y devaluaciones de la arquitectura moderna» (Hernández, 2021). Al invertir el sistema de valores de la modernidad colonial, los proyectos descolonizadores restauran la agencia histórica y el derecho de los marginados mientras exponen la corrupción de la supuesta virtud del poder (Lissovoy, 2019).

El proceso de transición en el Sur Global implica reconocer los daños causados por la industrialización y el consumismo y reivindicar alternativas que también se evidencian en las prácticas de diseño. Para eso, se requieren dispositivos de actuación cotidiana que permitan los cambios estructurales desde adentro. En ese sentido, la arquitectura decolonial basada en prácticas localizadas, locales, colectivas y emancipadoras responde a las condiciones únicas y particulares de cada entorno socioeconómico como alternativa a visiones universalizantes y contribuye a construir estilos de vida sostenibles, armónicos y conviviales necesarios para superar la crisis civilizatoria de orden social y ecológico de los países del Sur.

Conclusiones

Los países del Sur Global han vivido las consecuencias de ser colonias de los países del Norte durante varios siglos. Después de los procesos de independencia que generaron nuevas repúblicas en Latinoamérica, nuevos procesos de colonización cultural han continuado condicionando la manera como se configura el espacio en diferentes escalas. Por un lado, el modo en que se organiza el territorio para generar orden y control, con grandes centros urbanos que concentran riqueza y vastas periferias rurales de poblaciones campesinas, afrodescendientes e indígenas. Por otro lado, la forma en que la arquitectura retoma paradigmas eurocéntricos y privilegia soluciones formales, espaciales y técnicas insertadas, exhibidas como la manera correcta de construir viviendas y equipamientos.

Frente a esa problemática, se debe avanzar hacia una arquitectura decolonial que pueda hacer frente a esas dinámicas hegemónicas instaladas en las prácticas de generación de espacios para vivir, trabajar y encontrarse. Este es un llamado para que, desde el ejercicio profesional, la academia y las comunidades locales, se busquen arquitecturas del Sur que aporten a la transición hacia estilos de vida diferentes a los que han causado las crisis. Estas arquitecturas deben ser

localizadas, creadas desde adentro, desde los valores locales de los territorios y sus pobladores. Deben ser arquitecturas diversas que incluyan esas enormes periferias consideradas minorías y que son portadoras de riqueza cultural ancestral. Y deben ser arquitecturas emancipadoras que planteen alternativas autogestionadas, representen la identidad y aporten a la solución de los problemas particulares de cada territorio del Sur Global. ▀

Referencias

- Acha, J., 1996. *Aproximaciones a la identidad latinoamericana*. México D. F., UNAM.
- Camelo Alvira, L., 2023. *Arquitectura decolonial y deconstrucción tipológica en Santa Cruz de Mompox*. Bogotá, Universidad de La Salle (tesis de pregrado).
- Campli, A., 2021. *La differenza amazzonica. Forme ed ecologia della coesistenza*. Siracusa, Letteraventidue.
- Cigarini, T., 2017. «Leer bajo la sombra. El colegio Schorge en Burkina Faso y el Plan Selva en el Perú». *Arquitectos*, 24 (32), pp. 39-56.
- Díaz Díaz, F., 2022. «Diseño arquitectónico para las transiciones. El posacuerdo de paz en Colombia». *Bitácora Urbano Territorial*, 32 (1), pp. 121-134.
- Escobar, A., 2019. *Autonomía y diseño. La realización de lo comunal*. Popayán, Editorial Universidad del Cauca.
- García-Reyes, M. I., y S. Anzellini, 2019. «Saberes compartidos del hábitat. Una arquitectura para el paisaje rural». *Dearq*, 24, pp. 34-47.
- Garzón, M. A., 2008. «El lugar como política y las políticas del lugar». *Signo y Pensamiento*, 27 (53), pp. 92-103.
- Gudynas, E., y A. Acosta, 2011. «La renovación de la crítica al desarrollo y el buen vivir como alternativa». *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 16 (53), pp. 71-83.
- Gutiérrez Borrero, A., 2015. «El Sur del diseño y el diseño del Sur». En: B. Sousa Santos y T. Cunha, *Democratizar a democracia*. Coímbra, International Colloquium.
- Hernández, F., 2021. «Modern Fetishes, Southern Thoughts». *Dearq*, 15, pp. 40-53.
- HIC-AL/Grupo de Trabajo de PSH, 2017. *Utopías en Construcción*. Ciudad de México, Coalición Internacional para el Hábitat, HIC-AL.
- Lissovoy, N., 2019. «Decoloniality as Inversion: Decentring the West in Emancipatory Theory and Pedagogy». *Globalisation, Societies and Education*, 14, pp. 419-431.
- Loren-Méndez, M., 2018. «Bernard Rudofsky: Architecture without Architects, a Short Introduction to Non-Pedigreed Architecture». *Proyecto, Progreso, Arquitectura*, 18, pp. 120-121.
- Mignolo, W., 2003. *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid, Akal.
- Paba, G., 1994. «Città di pensiero e di azione: principi di ricerca del laboratorio di progettazione ecologica degli insediamenti». *Bollettino del Dipartimento di Urbanistica e Pianificazione del Territorio, Università degli studi di Firenze*, 1 (1), pp. 12-15.
- Schneekloth, L., y R. Shibley, 2000. «Implacing Architecture into the Practice of Placemaking». *Journal of Architectural Education*, 53 (3), pp. 130-140.
- Sepúlveda, J. G., 2012. «Barrios populares. Hacia la búsqueda de la producción social del hábitat en Bogotá». *Bitácora Urbano Territorial*, 1 (20), pp. 145-156.
- Sousa Santos, B., 2011. «Epistemologías del Sur». *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 16 (54), pp. 17-39.
- Speth, J. G., 1992. «The Transition to a Sustainable Society». *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, 89 (3), pp. 870-872.
- Waisman, M., 1985. «La tipología como instrumento de análisis histórico». *Summarios*, 86- 87, pp. 2-15.

- Wernke, S. A., 2016. «La producción de poder en el entorno construido a través de la invasión española, valle del Colca (Perú)». *Boletín de Arqueología PUCP*, 20, pp. 149-166.
- Willis, A. M., 2006. «Ontological Designing-laying the Ground». *Desing Philosophy Papers*, 4 (2), pp. 69-92.
- Zambrano Torres, M., 2015. «Corrientes posmodernas vistas desde América Latina. La arquitectura “latinoamericana” en la crítica arquitectónica de Marina Waisman». *RITA: Revista Indexada de Textos Académicos*, 4, pp. 152-159.

Contribuciones de la ecología política feminista latinoamericana a las luchas urbanas por el agua

Veridiana Emília Godoy*, Marina Rago Moreira**
y Vanessa Lucena Empinotti***

Resumen: En el actual contexto de agravamiento de los cambios climáticos, los territorios periféricos urbanos son severamente afectados por la escasez de agua, pues se intensifica la inseguridad hídrica ya presente debido a la distribución desigual de las infraestructuras urbanas. Una vía para pensar formas de enfrentar esta injusticia socioambiental es a través de la ecología política feminista, una perspectiva emergente en América Latina con una fuerte presencia de los feminismos decoloniales y los ecofeminismos, pero aún poco explorada en estudios de casos urbanos. Sus trabajos actuales investigan cómo subjetividades, ideologías e identidades de género son producidas, empleadas y contestadas en el contexto del acceso a los bienes ambientales, con un enfoque en las escalas del hogar y el cuerpo y sus interrelaciones con escalas mayores, construyendo nuevas epistemologías, metodologías y estrategias de superación. En este sentido, este trabajo se propone abordar las contribuciones de la ecología política feminista latinoamericana para la comprensión de la inseguridad hídrica en territorios periféricos urbanos.

Palabras clave: ecología política feminista latinoamericana, inseguridad hídrica, luchas urbanas

Abstract: In the current context of worsening climate change, peripheral urban territories are severely affected by water scarcity, intensifying the already present water insecurity due to the unequal distribution of urban infrastructure. One way to think about how to address this socio-environmental injustice is through the lens of feminist political ecology, an emerging perspective in Latin America with a strong presence of decolonial feminisms and ecofeminisms, which are still underexplored in urban case studies. Current works in this field explore how subjectivities, ideologies, and gender identities are produced, employed, and contested within access to environmental goods, focusing on the scales of the home and the body and their interconnections with larger scales, building new epistemologies, methodologies, and strategies for overcoming these issues. In this sense, this paper aims to address the contributions of Latin American Feminist Political Ecology to the understanding of water insecurity in peripheral urban territories.

Keywords: latin american feminist political ecology, water insecurity, urban struggles

* Universidade Federal do ABC.
E-mail: veridiana.e.godoy@gmail.com.
** Universidade Federal do ABC.
E-mail: marinarago.m@gmail.com.
*** Universidade Federal do ABC.
E-mail: v.empinotti@ufabc.edu.br.

Introducción

En los últimos años, además de la crisis sanitaria de la pandemia del COVID-19, Brasil, al igual que varios países del Sur Global, ha enfrentado una crisis económica, social y política que ha agravado las desigualdades estructurales del capitalismo, con la consecuencia del aumento del número de familias que viven en las periferias urbanas, principalmente en las grandes metrópolis. En el contexto brasileño, esta crisis económica obligó a las poblaciones más pobres a elegir entre pagar el alquiler y comer, y para evitar el desalojo, encontraron en las áreas de expansión urbana la posibilidad de concretar el sueño de la casa propia, aunque irregular, en un intento desesperado por lograr estabilidad financiera, aunque esos territorios presenten déficits de infraestructura urbana. Estas desigualdades urbanas, sociales y ambientales son consecuencia de los procesos de urbanización, históricamente estructurados en América Latina dentro de la lógica capitalista y colonial, con una visible segregación entre quienes pueden y quienes no pueden acceder a los derechos al agua, la vivienda, la salud, la educación y el ocio.

Las periferias urbanas de Brasil son territorios cuya población está compuesta mayoritariamente por personas negras, con ingresos familiares insuficientes, que presentan bajos niveles educativos y están en situaciones de trabajo precario. Son estos territorios los que más se ven afectados por los impactos del cambio climático, como olas de calor seguidas por caídas bruscas de temperatura, lluvias intensas que causan inundaciones y deslizamientos de tierra, y escasez de agua, entre otras situaciones agravadas en este contexto. Sin áreas verdes para la infiltración del agua de lluvia ni vegetación para mitigar el calor, con problemas en el abastecimiento de agua y el acceso restringido a la red de alcantarillado y limpieza urbana, las familias periféricas tienen la salud, la seguridad y el bienestar directamente impactados por el colapso ambiental.

En el campo de la ecología política, vemos un conjunto de teorías y prácticas que surgen de un esfuerzo colectivo para comprender, debatir y visibilizar estas injusticias socioambientales y pensar en formas de superación. Entre ellas se encuentran los ecofeminismos y las ecologías políticas feministas, con temas emergentes en América Latina a partir de las luchas de las mujeres indígenas y rurales, pero aún poco explorados en lo relativo a las experiencias de las luchas urbanas. En el actual contexto de agravamiento de los cambios climáticos, es urgente fortalecer las luchas de los territorios periféricos urbanos desde perspectivas que amplifiquen sus voces y visibilicen sus resistencias cotidianas, como la batalla diaria para conseguir agua en momentos de escasez, que intensifica la inseguridad hídrica ya presente debido a la distribución desigual de las infraestructuras urbanas.

En este sentido, este texto presenta brevemente las contribuciones de la ecología política feminista latinoamericana (EPFLA) para la comprensión de la inseguridad hídrica en territorios periféricos urbanos, con el fin de afirmar esta perspectiva como un camino posible para enfrentar las injusticias socioambientales presentes en las ciudades de América Latina. Primero, el trabajo trae los aportes de estas agendas feministas y latinoamericanas a la ecología política, con conceptos basados en los movimientos de luchas territoriales, ecofeminismos y feminismos decoloniales. Posteriormente, se presenta cómo estas perspectivas contribuyen a la comprensión de las luchas urbanas por recursos naturales, con foco en la inseguridad hídrica vivida por las poblaciones de territorios periféricos urbanos. Finalmente, se concluye que los estudios de la EPFLA implican un compromiso con el cambio de la realidad de la población más afectada por los cambios climáticos, visibilizando sus problemas cotidianos, sentimientos, corporalidades y epistemologías.

La construcción de agendas feministas latinoamericanas en la ecología política

En América Latina, la literatura de la ecología política feminista (EPF) ha influido en los debates sobre feminismos y ecología, pero estos debates también se basan en tradiciones críticas regionales, como la teología de la liberación, la teoría de la dependencia, la educación popular y la investigación-acción participativa. Además, los feminismos decoloniales y territoriales (Ulloa, 2016) han ganado relevancia en las últimas décadas, contribuyendo a la formación de una ecología política feminista latinoamericana (EPFLA) que dialoga con las realidades locales y globales.

Desde los años 2000, la Red Género, Sociedad y Medio Ambiente (Red GESMA) ha traducido y divulgado textos fundamentales de las ecologías feministas, como los de Rocheleau *et al.* (1996), Mies y Shiva (2021) y Bina Agarwal, entre otros. Estos trabajos han animado el debate sobre género y ambiente¹ en la región, evidenciando un diálogo entre la literatura global y las perspectivas latinoamericanas. Recientemente, ha habido una producción creciente que se reconoce como parte de la EPFLA (Arriagada Oyarzún y Zambra Álvarez, 2019; Ulloa, 2020), destacándose la recopilación *Feminismo socioambiental* (Velázquez *et al.*, 2020), en la cual Astrid Ulloa define la EPFLA como tendencias analíticas que combinan herramientas conceptuales de la EPF con procesos históricos y territoriales situados. No se trata de un campo nuevo, sino de un enfoque que reconoce la diversidad de realidades y contextos en América Latina. Ulloa (2020) argumenta que es necesario mirar las trayectorias y propuestas de la EPFLA considerando procesos históricos, temas y conflictos socioambientales específicos de la región. Esto incluye entender la diversidad de ser, sentir, conocer y pensar realidades situadas, donde el no humano también es reconocido como un actor político.

Las ecologías políticas en América Latina emergen de los territorios, comprometidas con las luchas locales y con la producción de un pensamiento crítico que refleja la singularidad del ambiente y los sujetos que lo habitan. La literatura anglófona ha comenzado a incorporar cuestiones planteadas por las ecologías feministas del Sur, marcadas por las perspectivas decoloniales que surgieron en las décadas de 1990 y 2000² (Elmhirst, 2017). Reconocer las voces y los saberes situados es esencial para construir un debate verdaderamente emancipador, como destacan Ojeda *et al.* (2022), quienes enfatizan la reinención de conceptos como territorio y ecología en espacios cotidianos, como cocinas, centros comunitarios y bosques.

La EPFLA desafía la jerarquización de los saberes, reconociendo la importancia de conocimientos empíricos y milenarios, a menudo marginados por la academia. Este enfoque es central para los feminismos decoloniales, que buscan romper con las distinciones entre teoría y práctica, pensamiento y acción, como destacan Halvorsen y Zaragocin (2021). La EPFLA se compromete con un proceso de descolonización que se construye colectivamente y de forma heterogénea, reflejando la diversidad de las luchas territoriales.

¹ Aunque las expresiones *medio ambiente* y *ambiente* hayan sido criticadas desde la ecología política por referirse a una relación objetivante y mercantilista de la naturaleza, en ese momento las autoras mencionadas las usaban.

² En la década de 1990, el grupo Modernidad/Colonialidad desarrolló colectivamente una crítica del pensamiento eurocéntrico moderno basado en fundamentos coloniales, proponiendo la valorización de conocimientos marginados, como los de los pueblos indígenas y afrodiaspóricos. Autores como Aníbal Quijano, Walter Dignolo, Enrique Dussel y María Lugones destacan cómo el colonialismo persiste incluso después de la independencia, defendiendo la descolonización del pensamiento y alternativas al desarrollo occidental, como el buen vivir. Lugones desarrolla la propuesta de un feminismo decolonial (2008), basado en el concepto de colonialidad de género. Otras autoras latinoamericanas también hacen aportes importantes, como Rita Segato, Yurdekis Espinoza, Ochy Curiel, Silvia Cusicanqui.

En los debates de la EPLA, Zaragocin Carvajal *et al.* (2018) destacan la defensa de los territorios frente al neoextractivismo,³ señalando que en esos lugares emergen alternativas al modelo de desarrollo extractivista. Estas geógrafas identifican tres pilares centrales en los debates feministas sobre territorio en la región:

1. El cuerpo y el territorio: Aproximando teoría y praxis, la EPFLA enfatiza la defensa de los territorios desde una «teoría encarnada» que posiciona el cuerpo-tierra-territorio como locus privilegiado de resistencias feministas.

2. La repatriarcalización de los territorios: El extractivismo no solo degrada el ambiente, sino que también incrementa la violencia de género y transforma las relaciones económicas y sociales de las poblaciones afectadas.

3. Cartografías críticas: Nuevas metodologías desarrolladas por colectivos de geografía crítica y feministas, como los colectivos Geografía Crítica del Ecuador y Miradas Críticas al Territorio, visibilizan las luchas territoriales y las resistencias locales.

El concepto de cuerpo-territorio, que proviene de la lucha de las mujeres indígenas, campesinas y curanderas en defensa de sus territorios y su autonomía, aporta esta reflexión política sobre un mismo sistema que violenta la naturaleza y a las mujeres. Lorena Cabnal (2010) traduce las elaboraciones de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala. Cabnal propone el lema «¡Recuperación y defensa de nuestro territorio cuerpo-tierra!», que emerge de las luchas contra la minería y las violencias de género

en las comunidades maya xincas. La propuesta reconoce la interconexión entre el cuerpo, la tierra y el territorio, y afirma que la defensa del territorio también es la defensa del propio cuerpo. Así, desafía la dominación biopolítica, proponiendo que las prácticas cotidianas pueden ser revolucionarias al contradecir el modelo capitalista.

Esta noción dialoga también con las ideas de interdependencia y ecodependencia desarrolladas por las ecofeministas (Herrero, 2013) al destacar la reconexión con la naturaleza y entre los seres vivos, que la racionalidad moderna y androcéntrica trató de borrar. En este caso, la minería afecta también la salud de los cuerpos, humanos y no humanos, una parte de tierra específica y las aguas que fluyen allí. También contamina su recorrido e indirectamente tendrá algún impacto en la biosfera. Pero ellas también visibilizan que el proceso de la minería ha generado el aumento de la violencia contra las mujeres en los territorios. Este tema será discutido a partir de los feminismos comunitarios y de la ecología política feminista como una (re)patriarcalización de los territorios (Colectivo Miradas, 2017a). Las metodologías de cartografías del cuerpo-territorio también relacionan la salud de las mujeres con el estado de los territorios. Al mapear las percepciones del cuerpo sobre los impactos ambientales, se argumenta que el enfermamiento de las mujeres refleja el enfermamiento de la tierra (Colectivo Miradas, 2017b).

En síntesis, la EPFLA representa una contribución vital para los debates globales sobre ecología y feminismo pues aporta perspectivas situadas y comprometidas con la justicia socioambiental y la descolonización del pensamiento y de los territorios. Al reconocer la diversidad de saberes y experiencias, enriquece el pensamiento crítico y ofrece herramientas para enfrentar los desafíos contemporáneos, como los neoextractivismos, la violencia de género y la crisis ambiental. Vemos un enfoque mayor de estos debates sobre los contextos rurales, pero

³ El concepto de neoextractivismo fue desarrollado inicialmente por Eduardo Gudynas (2009) como una comprensión del avance del extractivismo a gran escala que desplaza grandes cantidades de personas y sacrifica la naturaleza, sobre todo en el siglo XXI. Se entiende también como una tendencia incorporada por los llamados Gobiernos progresistas en América Latina que reproducen el pensamiento desarrollista de que es positivo para el país explotar al máximo sus bienes naturales para distribuir parte de ese crecimiento en programas sociales.

se trata de una perspectiva que también puede abordar los ambientes urbanos, ya que explicita las interdependencias entre los territorios y los seres vivos, cuestionando las fronteras de los dualismos jerárquicos modernos, como humano/no humano, sociedad/naturaleza y urbano/rural. A continuación, buscamos expandir este debate poco movilizado a partir del caso de las luchas urbanas por acceso al agua.

Contribuciones de la ecología política feminista latinoamericana a las luchas urbanas por el agua

En Brasil, los datos oficiales sobre el acceso al agua privilegian el porcentaje de cobertura de red y población atendida, lo que ignora las soluciones de infraestructuras alternativas de abastecimiento en lugares donde no existe un servicio formal (Empinotti *et al.*, 2022). Además, esos datos no permiten adentrarse en la escala doméstica ni visibilizar los problemas cotidianos de acceso al agua, las experiencias y prácticas que afectan la rutina, el cuerpo, lo emocional, la salud y las relaciones afectivas de las personas que viven la inseguridad hídrica de manera diaria (Godoy, 2023).

Para abordar la escala doméstica, se propone observar el proceso de acceso al agua desde el concepto de inseguridad hídrica domiciliaria, que parte de la interacción entre: el acceso al agua, que representa la capacidad de tener agua para consumo, incluyendo el acceso físico, el costo accesible y la confiabilidad; la aceptabilidad de la calidad del agua, que incluye sus diversas características biofísicas, como su sabor, color y olor, en cuanto influyen en el uso del agua y la salud humana, y el afecto del agua, que corresponde a las experiencias emocionales, culturales y subjetivas relacionadas con ella (Jepson *et al.*, 2017). Así, el acceso al agua se comprende como un proceso mediado por diferencias sociales, que moviliza e impacta las relaciones, afectos, culturas, valores, emociones y poderes (Godoy, 2023). Por ello, se consideran las dimensiones físicas y simbólicas del agua,

sus prácticas culturales, identidades, normas, creencias y ontologías.

Más allá de la visión del agua como híbrido, las estudiosas y activistas feministas que trabajan en el campo de la ecología política abordan la crisis ecológica desde los estudios críticos del desarrollo y de escalas menos visibles, como la casa y el cuerpo, lo cual es útil para el concepto de inseguridad hídrica domiciliaria (Godoy, 2023). Estas introdujeron la dimensión de género frente a las cuestiones ambientales y reconocieron la interseccionalidad entre la dominación y explotación de la naturaleza y las desigualdades sociales en general. Tal perspectiva permite investigar las experiencias corporificadas relacionadas con el agua, tanto en sus condiciones materiales como en los discursos más complejos de diferenciación y exclusión social en las ciudades contemporáneas, así como comprender cómo las actividades cotidianas de acceso al agua constituyen subjetividades y otras dimensiones de desigualdad experimentadas en el cuerpo, conectándose con escalas más amplias de debate sobre derechos y oportunidades en los espacios urbanos (Truelove, 2011).

Apoyándose en el potencial de la multiescalaridad presente en el campo de la ecología política, la ecología política feminista trae las escalas menos visibles y sus interconexiones con escalas mayores. Reconoce que es en el nivel de la intimidad donde se producen y sostienen las relaciones de poder nacionales e internacionales (Wright, 2010). Con un feminismo corporal, la ecología política feminista no aborda el cuerpo como algo fijo y limitado, sino que considera los flujos entre y a través de los sujetos y entre las naturalezas humana y no humana (Elmhirst, 2017), una ontología relacional con conceptualizaciones de corporificación tanto material como simbólica, con enfoque en las dimensiones emocionales y afectivas, que revelan las experiencias de las dificultades y alivios en los conflictos por la gestión de recursos naturales, así como el poder de la emoción dentro de las luchas por injusticias socioambientales. De este modo, se combinan

los entendimientos feministas de escala y corporificación con las cuestiones ambientales en temáticas extremadamente necesarias en el contexto actual de globalización, como la política migratoria y la gestión de recursos naturales.

Adoptar la corporificación para analizar las dinámicas de inseguridad hídrica en territorios periféricos urbanos es un enfoque insurgente sobre el acceso al agua y el territorio, en que se flexiona la escala primordial del cuerpo. Mujeres indígenas y campesinas organizadas en defensa de sus territorios ya utilizan esta concepción de «cuerpo-territorio» como herramienta de lucha en defensa del territorio como defensa de la vida misma, de su existencia en el mundo y de su ontología territorial (Cruz Hernández, 2016). Es una propuesta colectiva de lucha teórica y práctica desde una perspectiva decolonial, feminista y latinoamericana. En esta línea, Panez (2018) sugiere la concepción de «cuerpo-agua-territorio» para comprender las relaciones hidrosociales que ocurren durante los conflictos por el agua en los territorios de América Latina (Haesbaert, 2020). La batalla diaria de las personas para conseguir agua es insoluble de la lucha por el territorio y por la vida. El trabajo individual de una persona está entrelazado con el trabajo colectivo de hacer que el agua circule en el territorio en el que se vive, un esfuerzo diario que lleva consigo la lucha política por el derecho a vivir dignamente (Pierobon, 2021).

Por lo tanto, mediante la clave de análisis de la ecología política es posible trazar un camino para retomar la concepción del agua como integradora de la vida y de las prácticas sociales, que incluye sus dimensiones simbólica y sagrada (Soares, 2009), siendo un híbrido de interacción reflexiva, dinámica y multiescalar entre naturaleza, tecnología y sociedad. Posee materialidad en el ambiente físico, pero también carga significados dentro de las relaciones sociales de poder (Swyngedouw y Boelens, 2018; Linton, 2010; Tsutsui y Empinotti, 2021), y desde la perspectiva de la ecología política feminista latinoamericana se comprende cómo las identidades y los cuerpos

son constituidos mediante prácticas cotidianas para superar la inseguridad hídrica. De esta forma, la ecología política feminista latinoamericana se centra en las voces y experiencias de grupos sociales previamente ignorados, enfocándose en las actividades cotidianas y desarrollando ideas de corporificación para la comprensión de las relaciones de poder. Al trabajar escalas previamente no abordadas, se rompen dicotomías y se articulan los dominios público y privado mediante la multiescalaridad, para un análisis crítico del territorio y una comprensión de cómo las prácticas cotidianas están vinculadas a la construcción de escalas como el cuerpo, la casa y la ciudad en general (Truelove, 2011). Está comprometida con una perspectiva feminista de autorreflexividad, apertura a diversas formas de existencia y un canal potenciador de las voces de los pueblos frente a las injusticias socioambientales.

Conclusiones

La EPFLA nos ayuda a comprender y enfrentar las injusticias socioambientales que atraviesan los territorios periféricos urbanos, incluidas las relativas a la inseguridad hídrica. Al poner en el centro del debate las voces, los cuerpos y las experiencias de las poblaciones marginalizadas, la EPFLA no solo visibiliza las desigualdades urbanas y ambientales, sino que también propone caminos para la transformación social desde una perspectiva decolonial, interseccional y comprometida con la justicia ambiental.

La crisis hídrica vivida en las periferias urbanas brasileñas es un reflejo de las profundas desigualdades que marcan el proceso de urbanización en América Latina. Mientras las poblaciones más pobres luchan diariamente para garantizar el acceso al agua, enfrentando la precariedad de las infraestructuras y los impactos del cambio climático, las políticas públicas continúan privilegiando indicadores cuantitativos que ignoran las dimensiones subjetivas del acceso a este recurso esencial. La EPFLA, al adoptar un enfoque multiescalar y corporificado, permite

comprender cómo la inseguridad hídrica afecta no solo la salud física, sino también lo emocional y las relaciones afectivas de las comunidades periféricas.

La noción de «cuerpo-territorio», traída por los feminismos comunitarios y territoriales, se revela como una herramienta poderosa para analizar las luchas urbanas por el agua. Al conectar el cuerpo individual con el territorio colectivo, esta perspectiva destaca cómo la defensa del derecho al agua es también la defensa de la vida y de la dignidad humana. La propuesta de «cuerpo-agua-territorio» amplía esta discusión, evidenciando que las prácticas cotidianas de acceso al agua son indisolubles de las luchas políticas más amplias por la justicia socioambiental. En este sentido, la EPFLA no solo contribuye a la comprensión de las dinámicas de inseguridad hídrica, sino que también fortalece las resistencias locales, ofreciendo herramientas teóricas y metodológicas para construir alternativas emancipatorias.

Sin embargo, es importante destacar que la EPFLA aún es poco explorada en los estudios de planificación territorial, especialmente en lo que respecta a las realidades urbanas. Esta brecha debe ser superada, ya que las ciudades latinoamericanas son escenario de conflictos socioambientales cada vez más intensos, agravados por el cambio climático. La EPFLA, con su enfoque en la multiescalaridad y la interseccionalidad, ofrece un camino fértil para integrar las dimensiones social, ambiental y política en la planificación territorial.

Ecos de una discusión profundizada por el ecofeminismo, la EPFLA nos invita a repensar las fronteras entre lo humano y lo no humano, lo urbano y lo rural, la teoría y la práctica. Al reconocer la interdependencia entre los cuerpos, el agua y los territorios, esta perspectiva nos desafía a construir nuevas formas de habitar el mundo, basadas en el cuidado, la solidaridad y el respeto a las diversidades. No solo ilumina los caminos para superar las injusticias socioambientales, sino que también nos inspira a soñar y construir un

futuro más justo y equitativo para las periferias urbanas y para el planeta en su conjunto. ▣

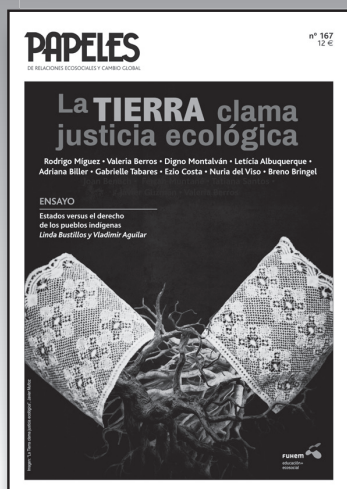
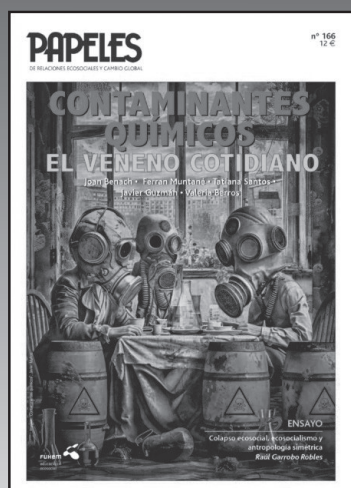
Referencias

- Arriagada Oyarzún, E., y A. Zambra Álvarez, 2019. «Apuntes iniciales para la construcción de una ecología política feminista de y desde Latinoamérica». *Polis: Revista Latinoamericana*, 54 (18), pp. 12-26.
- Cabnal, L., 2010. «Acercamiento a la construcción del pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala». En: ACSUR Las Segovias, *Feminismos diversos: el feminismo comunitario*. Madrid, ACSUR Las Segovias, pp. 10-25.
- Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo, 2017. «(Re)patriarcalización de los territorios. La lucha de las mujeres y los megaproyectos extractivos». *Ecología Política*, 54, pp. 67-71.
- Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo, 2017b. *Mapeando el cuerpo-territorio. Guía metodológica para mujeres que defienden sus territorios*. Quito, Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo/ Clacso.
- Cruz Hernández, D. T., 2016. «Una mirada muy otra a los territorios-cuerpos femeninos». *Revista de Filosofía Iberoamericana*, 12 (12-1), pp. 1-12.
- Elmhirst, R., 2017. «Ecologías políticas feministas: perspectivas situadas y abordajes emergentes». *Ecología Política*, 54, pp. 50-57.
- Empinotti, V. L., M. Aversa, R. Cortez et al., 2022. «Segurança hídrica, mudanças climáticas e a macrometrópole paulista: desafios a partir de uma visão crítica». En: P. R. Jacobi, A. Turra, C. Bermann et al. (orgs.), *Governança ambiental na macrometrópole paulista face à variabilidade climática*. São Carlos-SP, RiMa, pp. 65-80.

- Godoy, V. E., 2023. *As relações de gênero em assentamentos precários diante da insegurança hídrica: uma análise feminista no planejamento territorial*. São Bernardo do Campo, Universidade Federal do ABC.
- Haesbaert, R., 2020. «Do corpo-território ao território-corpo (da Terra): contribuições decoloniais». *Revista Geographia*, 22 (48), pp.75-90.
- Halvorsen, S., y S. Zaragocin, 2021. «Territory and Decolonisation: Debates from the Global Souths». *Third World Thematics: A TWQ Journal*, 4-6 (6), pp. 123-139.
- Herrero, Y., 2013. «Miradas ecofeministas para transitar a un mundo justo y sostenible». *Revista de Economía Crítica*, 16, pp. 278-307.
- Jepson, W., J. Budds, L. Eichelberger et al., 2017. «Advancing Human Capabilities for Water Security: A Relational Approach». *Water Security*, 1, pp. 46-52.
- Linton, J., 2010. *What is Water? The History of a Modern Abstraction*. Vancouver, UBC Press.
- Mies, M., y V. Shiva, 2021. *Ecofeminismo*. Belo Horizonte, Luas.
- Ojeda, D., P. Nirmal, D. Rocheleau et al., 2022. «Feminist Ecologies». *Annual Review of Environment and Resources*, 1 (47), pp. 149-171.
- Panez Pinto, A., 2018. «Agua-territorio en América Latina: contribuciones a partir del análisis de estudios sobre conflictos hídricos en Chile». *Rupturas*, 8 (1), pp. 193-217.
- Pierobon, C., 2021. «Fazer a água circular: tempo e rotina na batalha pela habitação». *FapUNIFESP*, 27 (2), pp. 1-31.
- Rocheleau, D. E., B. P. Thomas-Slayter y E. Wangari, (orgs.), 1996. *Feminist Political Ecology: Global Issues and Local Experiences*. Londres y Nueva York, Routledge.
- Soares, D. N., 2009. *Gênero e água. Desenhos do Norte, alternativas do Sul: análise da experiência do semi-árido brasileiro na construção do desenvolvimento democrático*. Brasília, Universidade de Brasília (tesis doctoral).
- Swyngedouw, E., y R. Boelens, 2018. «"... And Not a Single Injustice Remains": Hydro-Territorial Colonization and Techno-Political Transformations in Spain». En: R. Boelens, T. Perreault y J. Vos (orgs.), *Water Justice*. Cambridge, Cambridge University Press, p. 151-168.
- Truelove, Y., 2011. «(Re-)conceptualizing Water Inequality in Delhi, India through a Feminist Political Ecology Framework». *Geoforum*, 42 (2), pp. 143-152.
- Tsutsui, H. K., y V. L. Empinotti, 2021. «O papel da água nas dinâmicas territoriais: aplicação do sistema de análise do ciclo hidrossocial na tríplice fronteira (Mato Grosso do Sul - Paraná - São Paulo)». En: Congresso Luso-Brasileiro para o Planejamento Urbano, Regional, Integrado e Sustentável. Disponible en: <https://pluris2020.faac.unesp.br/Paper1243.pdf>, consultado el 28 de mayo de 2025.
- Ulloa, A., 2016. «Feminismos territoriales en América Latina: defensas de la vida frente a los extractivismos». *Nómadas*, 45, pp. 123-139.
- Ulloa, A., 2020. «Ecología política feminista latinoamericana». En: Velázquez, M., A. D. Zuria y E. F. Centeno, *Feminismo socioambiental: revitalizando el debate desde América Latina*. Cuernavaca, Unam, pp. 75-104.
- Velázquez, M., A. D. Zuria y E. F. Centeno, *Feminismo socioambiental: revitalizando el debate desde América Latina*. Cuernavaca, Unam.
- Wright, M., 2010. «Geographies of Gender: Feminism and a Feeling of Justice». *Progress in Human Geography*, 34 (6), pp. 818-827.
- Zaragocin Carvajal, S., M. Moreano Venegas y S. Álvarez Velasco, 2018. «Presentación del dossier. Hacia una reapropiación de la geografía crítica en América Latina». *Íconos: Revista de Ciencias Sociales*, 61, pp. 11-32.

Revista PAPELES

Un análisis multidisciplinar de los desafíos a la sostenibilidad, la cohesión social y la democracia.



FUHEM
educación+
ecosocial



www.revistapapeles.es

Breves

La reconstrucción sensible de lo político. Pedagogías de retomada y caminos de interdependencia con el río Tapajós (Pará, Brasil).

Alice Lima Nin

El Acuerdo Marco Avanzado UE-Chile. ¿Una herramienta internacional de cooperación o de explotación?

Katalina Hesse Schlie y Grettel Navas

Comercio ecológicamente desigual. Emisiones, extractivismo e injusticia climática en las relaciones Norte-Sur

Germán Zamorano

Re-existencia popular frente el capitalismo de desastre en Río Grande del Sur, Brasil

Marcos Todt, Naiara Machado da Silva y Daniel Jeziorny

Pensamiento campesino y diálogo de saberes. Aportaciones descoloniales del Sur Global

Rubén Alfonso Vergara Crespo

Fundamentos del ecosocialismo latinoamericano en Mariátegui

Vaclav Masek Sánchez



La reconstrucción sensible de lo político. Pedagogías de retomada y caminos de interdependencia con el río Tapajós (Pará, Brasil)

Alice Lima Nin*

Resumen: El artículo parte de experiencias de educación popular en el bajo Tapajós, que llamo pedagogías de retomada, para reflexionar sobre la importancia de la creación de caminos y lenguajes políticos sensibles a la interdependencia con el río y todo el entramado de vida más que humana que lo constituye. El objetivo es debatir el proceso de darse cuenta del vínculo con el agua, construyendo una perspectiva acerca de la interdependencia ecológica a partir de cómo esta es comprendida en Abya Yala. De la mano de procesos de aprendizaje que se afianzan en la potencia política de diferentes lenguajes artísticos y afectivos, la propuesta es centrarse en la capacidad reestructuradora de esos lenguajes, es decir, en su capacidad de recrear y reimaginar la vida junto al río.

Palabras clave: educación popular, interdependencia, Amazonía

Abstract: The article is based on experiences of popular education in the lower Tapajós, which I refer to as pedagogies of retaking, to reflect on the importance of creating paths and political languages sensitive to the interdependence with the river and all the more-than-human web of life that constitutes it. The objective is to discuss the process of becoming aware of the link with water, building a perspective on ecological interdependence based on how it is understood in Abya Yala. Hand in hand with learning

processes that take root in the political power of different artistic and affective languages, the proposal focuses on the reconstructive capacity of these languages, that is, in their ability to (re) create and (re)imagine life by the river.

Keywords: popular education, interdependence, Amazonia

Introducción

Los ciclos extractivistas en Abya Yala siguen reorganizando la vida y sus vínculos socioecológicos a partir de las necesidades capitalistas. Frente a eso, y de la mano de experiencias de educación popular en el bajo Tapajós, este trabajo reflexiona sobre los caminos y disputas por la reconstrucción de los vínculos con el agua en la región, con especial atención a la potencia política de los diferentes lenguajes sensibles involucrados.

Santarém es una ciudad amazónica en el suroeste del estado de Pará, al norte de Brasil, frente a la confluencia de dos ríos que son casi mares, el Tapajós y el Amazonas. El primero, de aguas claras, traslucidas, y el segundo, de aguas más turbias, del color de la tierra. Sus aguas se encuentran, pero no se mezclan. La región

* Universidad Nacional Autónoma de México.
E-mail: alicelimanin@gmail.com.

es uno de los muchos territorios en disputa de la Amazonía brasileña, principalmente por su posición estratégica para la expansión de las actividades agropecuarias y los flujos de mercancías del agronegocio en el país.

En octubre de 2022 me reuní con la profesora Lucineide Pinheiro, en Santarém, para platicar sobre su perspectiva de los lenguajes y estrategias de defensa del río Tapajós. Hablábamos sobre un proyecto de educación popular sobre el cuidado del agua intitulado Escola D'água, realizado por el Instituto Mureru Eco Amazônia (IMEA), en colaboración con escuelas de las zonas urbanas y rurales del bajo Tapajós y Amazonas,¹ y ella me decía:

Si no percibimos la relación entre el agua y la vida en su conjunto, estaremos acelerando el proceso de destrucción de todos nosotros. Porque nuestra vida está intrínsecamente ligada al agua, dependemos del bosque y de los ríos, y necesitamos darnos cuenta de esta conexión, percibir esa conexión. Por eso nuestro enfoque es en el agua (entrevista con Lucineide Pinheiro, 2022).

Llama la atención el énfasis en la necesidad de *darse cuenta* de la interdependencia con el agua, de hacer visible el vínculo entre agua y vida, de construir y reconstruir esta relación que parece tan obvia y automática en un primer momento, pero que, por el contrario, necesita ser creada, producida y reproducida constantemente. Es a partir de esta necesidad que se intentan enunciar aquí algunos caminos vinculados a la percepción colectiva de los cuerpos de agua en el bajo Tapajós, con especial atención en el esfuerzo por reconstruir sensiblemente lenguajes políticos capaces de retomar la autodeterminación de los pueblos en la vida interdependiente junto al río. En ese sentido, se hace hincapié que la educación popular como práctica conductora y reconstructora de mundos, pues ocupa un lugar central para hacer sentir la interdependencia con el río y el vínculo con los mundos hídricos, a través de procesos de aprendizaje afianzados en la potencia de diferentes lenguajes políticos, artísticos y afectivos.

La interdependencia es una dimensión central en este texto. Trata del conjunto de relaciones producidas en común, entre seres humanos y más que humanos, que garantizan la reproducción material, simbólica y afectiva de la vida (Navarro y Gutiérrez, 2018). Aunque la interdependencia sea «en sí misma» (Pérez Orozco, 2014: 238) una condición ontológica para la vida, sin que se pueda descartar o aislarse de sus interconexiones, se puede intentar ocultarlas, como suele suceder bajo el capitalismo. Así, coincidimos con Amaia Pérez Orozco (2014: 238): «La apuesta política es visibilizarla y construirla de otro modo» y, en este sentido, por más que la interdependencia sea entendida como una condición ontológica, se disputa la construcción de sus términos (Linsalata, 2020).

Se aprende a vivir junto al río, y se aprende que esta vida es política

La relación del río con sus pueblos depende de un proceso de aprendizaje colectivo e intergeneracional, lo que incluye una larga historia de transmisión de conocimientos multiespecíficos sobre la vida en un ecosistema. Del lado humano, parte importante de este proceso sucede por medio de la educación popular, que permite ejercitar diferentes capacidades de autodeterminación de la vida junto al río, y viceversa. Paulo Freire (1974) fue certero: 1) nadie educa a nadie, 2) tampoco nadie se educa solo, 3) las personas se educan entre sí y junto al mundo.

Así que la vida en común se transmite y circula como un proceso de aprendizaje comunitario entre diferentes seres, lenguas, generaciones y temporalidades.

¹ Esta experiencia de observación-acción y las entrevistas formales, informales y fotografías de este artículo son parte de un trabajo de campo realizado en el Tapajós entre 2022 y 2024. Para más información, véase la tesis de maestría de Alice Lima Nin (Lima Nin, 2023).

Imagen 1. Grito ancestral en el río Tapajós.

Autor: Alice Lima Nin.



La incapacidad de repetir automáticamente la condición comunitaria de la existencia es clave para pensar en la dimensión del aprendizaje sobre la interdependencia y lo que la hace central. Así que entiendo la educación popular como un elemento conductor que da «forma, contenido y sentido al conjunto de las relaciones de interdependencia» (Gutiérrez *et al.*, 2016: 381).

La moderna separación capitalista entre lo pedagógico y lo político permitió eludir el hecho de que educar es una práctica política y, por lo tanto, conflictiva. Para Paulo Freire, parte central de esta disputa está vinculada a las diferentes elaboraciones e intercambios entre lo que se entiende por *humanidad* y *mundo*: «No puede existir una teoría pedagógica que implique los fines y los medios de la acción educativa y que esté exenta de un concepto de hombre [de humanidad] y de mundo. No hay, en este sentido, educación neutra» (Freire, 1974: 7). Podríamos decir, por lo tanto, que las prácticas pedagógicas buscan al mismo tiempo acomodar y provocar mundos, así como acomodar y posicionar humanidades.

Si la forma capitalista depende de la separación y monopolización de las capacidades políticas, fijando en lo público-estatal el lugar constitutivo del hacer político, la educación popular, en cambio, reconstruye sensiblemente otros lugares y formas de lo político. Al buscar reorganizar

los caminos hídricos de la interdependencia, termina reconstruyendo sensiblemente la dimensión de lo político desde otros espacios y lenguajes, más allá de lo público-estatal. Es decir, reconocer la interdependencia con el río y la cotidianidad de la vida multiespecie junto a sus aguas es una forma de transformar el río en lugar de política.

Conjurar sensiblemente los caminos de interdependencia con el río

Llegamos temprano a Lago da Praia para participar en un taller realizado por el IMEA en la Tierra Indígena Cobra Grande, del pueblo jaraqui. Viajábamos juntas profesoras y jóvenes educadoras indígenas y no indígenas por el río Arapiuns, uno de los afluentes del Tapajós. El taller empezó con una dinámica que consistía en lanzar un carrete de hilo de un joven a otro; cada persona que agarraba el carrete se presentaba y decía lo que quería para la Amazonía dentro de cinco o cincuenta años, y se lo lanzaba a otra, construyendo así una telaraña de deseos e imaginarios que conectaba a todos en el círculo.

Dentro de cinco años, quiero para la Amazonía —y no solo para la Amazonía, sino para el futuro de mi hijo— que siga de pie, que siga preservada. Que todos los proyectos en su contra, de tala, de minería, no se materialicen, y que todos los pueblos, habitantes originarios y demás sigan de pie (participante en el taller de Lago da Praia, 2022).

Imagen 2. Tejer la telaraña. Autor: Alice Lima Nin.



Los distintos sueños y futuros deseados para la Amazonía narraban las conexiones y los conflictos socioecológicos desde las emociones, los recuerdos y los afectos de los cuerpos-territorios (Cabnal, 2010). Para finalizar la telaraña, las educadoras Cibele Pixinine y Samara Borari contaron lo que pretendían con la creación conjunta del entramado:

¿Pueden ver cómo todo está interconectado? Yo estoy aquí, pero estoy tocando el hilo que también los toca a ustedes. Todo está interconectado de alguna manera. Y si de repente suelto el hilo aquí, el entramado no será más lo mismo. Podemos conectar esto con nuestra lucha, con nuestra vida.

En la Amazonía, cuando pensamos en el ecosistema amazónico, todo está conectado: los árboles, los ríos, los animales. Así que, si los ríos están contaminados, los animales también sufrirán. Si se talan los árboles, los ríos sufrirán. Si los animales mueren, nosotros, tú, todos los que vivimos aquí en la Amazonía también nos veremos afectados (educadoras del IMEA en el taller de Lago da Praia, 2022).

Al proponer la creación de la telaraña, las educadoras están, en la práctica, conjurando sensiblemente los lazos de interdependencia con los cuerpos-territorios amazónicos. Cada vez que el carrete vuela de un lado a otro, pasando por muchas manos, cuerpos y deseos, sus líneas van dibujando las relaciones humanas y más que humanas desde la percepción de su condición interdependiente.

Hay, pues, un esfuerzo por parte de estas pedagogías por reconstruir los caminos de la interdependencia en los territorios desde la escucha e imaginación de un futuro ancestral (Krenak, 2022), es decir, un futuro guiado por la sabiduría de los pueblos amazónicos. En ese sentido las llamo *pedagogías de retomada*, por su capacidad de imaginación ancestral del futuro. Hablar de pedagogías de retomada es hablar de capacidades y politicidades que permitan «curar y reapropiarse, reaprender y luchar» (Stengers *et al.*, 2018: 188).

Al seguir los caminos de la interdependencia, estas experiencias recorren diferentes dimensiones y escalas de la trama de la vida. La Escola D'água, por ejemplo, trabaja las «Casas del Agua», lugares donde el agua *habita* nuestras vidas multiespecíficas: agua-cuerpo, agua-casa, agua-comunidad, agua-bioma y agua-planeta.

¿Dónde está el agua? Localizar, situar y después comprender cómo se cuida el agua en nuestros hogares, cómo la utilizamos y cómo la percibimos. El agua en la comunidad. ¿Qué cuerpos de agua tenemos cerca? ¿Cómo percibimos esos cuerpos de agua? ¿O no lo hacemos? ¿Qué hacemos para cuidarlos? ¿Cómo evitamos su contaminación? (entrevista con Lucineide Pinheiro, profesora, 2022).

La apuesta, para darse cuenta de los vínculos de interdependencia con el agua, es reconocer la necesidad de reconstruir la *capacidad de percibir* colectivamente su presencia, observar sus ausencias y recorrer sensiblemente sus caminos. En suma, se trata del esfuerzo por forjar un mundo que reconozca la interdependencia con los cuerpos de agua como condición para la vida.

Conclusiones

La educación popular y sus pedagogías de retomada, capaces de reorganizar la experiencia y reposicionar las atenciones, son frentes importantes en el trabajo de dar forma a la vida en común, creando subversiones frente a la organización capitalista de la interdependencia. Así, las llamo pedagogías de retomada para evocar su sentido de autocreación, de elaboración colectiva de pragmáticas de lucha. Debemos crear movimientos de retomada no en el sentido nostálgico de retorno, sino en el sentido propositivo de reivindicación, actualización y persistencia en formas de vida disfuncionales a la reproducción del valor capitalista.

Así, la educación popular en el Tapajós actúa directamente con los límites y posibilidades sobre la mesa: al mismo tiempo que impone

límites para la organización capitalista de la interdependencia en la Amazonía, crea nuevos caminos y posibilidades para la recuperación y reactivación de los caminos de interdependencia ancestrales en la región. Las pedagogías de retomada nos conducen también a cuestiones cosmopolíticas. ¿Hasta dónde puede sostenerse y convivir el mundo de una comunidad ribereña del bajo Tapajós con el mundo de la multinacional de soja que cruza incesantemente el río con grandes navíos de carga? ¿Qué mundos devoran mundos? ■

Referencias

- Cabnal, L., 2010. «Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala». *Artésana. La casa de las Mujeres*, 2, pp. 10-25.
- Freire, P., 1974. *Uma educação para a liberdade*. Porto, Textos Marginais.
- Gutiérrez, R., M. Navarro y L. Linsalata, 2016. «Repensar lo político, pensar lo común. Claves para la discusión». En: D. Inclán, L. Linsanata y M. Millán (coords.), *Modernidades alternativas*. Ciudad de México, Ediciones del Lirio, pp. 378-417.
- Krenak, A., 2022. *Futuro ancestral*. São Paulo, Schwarcz.
- Lima Nin, A., 2023. *Tejiendo insurgencias junto al Río Tapajós: interdependencia y politicidad en las luchas por la defensa de la vida en la Amazonía brasileña*. Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México. Disponible en: <http://132.248.9.195/ptd2023/noviembre/0849533/Index.html>
- Linsalata, L., 2020. «¡Nuestra lucha es por la vida! Apuntes críticos sobre la reorganización capitalista de la condición de interdependencia». *Trabalho Necessário*, 18 (36), pp. 44-68.
- Navarro, M. L., y R. Gutiérrez, 2018. «Claves para pensar la interdependencia desde la ecología y los feminismos». *Bajo el Volcán*, 28. Disponible en: <https://www.redalyc.org/journal/286/28659183004/html/>, consultado el 8 de junio de 2025.
- Pérez Orozco, A., 2014. *Subversión feminista de la economía. Aportes para un debate sobre el conflicto capital-vida*. Madrid, Traficantes de Sueños.
- Stengers, I., P. Pignarre y V. Goldstein, 2018. *La brujería capitalista. Prácticas para prevenirla y conjurarla*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Hekht Libros.

El Acuerdo Marco Avanzado UE-Chile. ¿Una herramienta internacional de cooperación o de explotación?

Katalina Hesse Schlie* y Grettel Navas**

Resumen: Con la denominada transición energética, minerales críticos como el litio están desempeñando un rol clave en la geopolítica global. En este contexto y en una carrera para garantizarse el suministro de litio para las próximas décadas, la Unión Europea firmó con Chile el Acuerdo Marco Avanzado UE-Chile, el cual fue presentado por Úrsula von der Leyen como «una nueva era de cooperación entre socios iguales». Sin embargo, tanto organizaciones latinoamericanas como europeas han señalado que el acuerdo, lejos de una cooperación «entre iguales», daría acceso privilegiado a la UE en un escenario asimétrico de poder y negociación en donde la mayoría de las empresas chilenas no podrán competir con las europeas. Bajo el marco teórico de la ecología política y mediante un análisis crítico de discurso, analizamos el Acuerdo Marco y demostramos que Chile asumirá costos ambientales importantes para abastecer a la UE de litio para su transición energética, mientras se amenazan territorios biodiversos y los modos de vida de pueblos indígenas y comunidades locales. Si bien esto no es nuevo y responde a patrones históricos de extractivismo, en este artículo identificamos tres discursos centrales que son claves para analizar esas relaciones asimétricas de poder. Estos son: 1) el imaginario de igualdad política y económica entre las partes, 2) la incongruencia entre un desarrollo sostenible y el extractivismo del litio y 3) la imposición de seguir *the European way*.

Palabras clave: transición energética, litio, Chile, explotación Norte-Sur

Abstract: With the so-called energy transition, critical minerals such as lithium are playing a key role in global geopolitics. In this context, and in a race to secure lithium supply for the coming decades, the European Union signed the EU-Chile Advanced Framework Agreement with Chile, which was presented by Ursula von der Leyen as «a new era of cooperation between equal partners». However, both Latin American and European organizations have criticized the agreement, arguing that far from establishing cooperation «between equals», it grants the EU privileged access within an asymmetric scenario of power and negotiation —one in which most Chilean companies will not be able to compete with their European counterparts. Using the theoretical framework of political ecology and through a critical discourse analysis, we examine the Framework Agreement and demonstrate that Chile will bear significant environmental costs to supply the EU with lithium for its energy transition. This comes at the expense of biodiverse territories and the ways of life of Indigenous peoples and local communities. While this is not new and follows historical patterns of extractivism, in this article we identify three central discourses that are key to analyzing these asymmetric power relations: 1) The hoax of political and economic equality between the parties; 2) The inconsistency between sustainable development and lithium extractivism, and; 3) The imposition of following «the European Way».

Keywords: energy transition, lithium, Chile, North-South exploitation

Introducción

La transición energética global impulsa la competencia por el litio, un metal utilizado en la fabricación de baterías recargables de iones de litio, esenciales para la electromovilidad. América Latina, especialmente el llamado Triángulo del Litio (Argentina, Bolivia y Chile), concentra el 54 por ciento de las reservas mundiales (Magri, 2023). Chile (con el 36 por ciento de la reserva global) y específicamente el salar de Atacama se vuelven aún muy atractivos para el capital ya que ofrecen condiciones óptimas para la extracción (Cabrera, 2023).

Dentro de este contexto, la Unión Europea (UE) considera el litio una materia prima estratégica y trabaja activamente en el establecimiento de cadenas de suministro estables a largo plazo. En 2020, el litio apareció por primera vez en la lista de materias primas críticas de la UE. En dicha lista, la Comisión Europea identificó a Chile como el «principal país proveedor de litio de la UE». Como resultado, a mediados de 2023, la UE y Chile concluyeron las negociaciones para modernizar el Acuerdo de Asociación (AA) de 2002, dando lugar al Acuerdo Marco Avanzado (AFA) y al Acuerdo Comercial Provisional (iTA). Este último fue aprobado por el Parlamento Europeo el 29 de febrero de 2024. Según la Comisión Europea (2023), este acuerdo reviste una «importancia geopolítica clave» y considera a Chile «un proveedor fundamental de litio» (Comisión Europea, 2023).

Bajo un marco teórico de ecología política y de análisis crítico de discurso, en este artículo se identifican tres discursos predominantes a través de los cuales el AFA se configura como una forma de extractivismo verde, enmarcada en la narrativa de una transición ecológica.

Nuestros resultados indican que, al contrario de lo expuesto por Von der Leyen, lejos de promover relaciones equitativas entre las partes, el AFA reproduce formas de explotación socioambiental que perpetúan las dinámicas históricas del comercio ecológicamente desigual entre el Sur y el Norte Globales.

Los tres discursos identificados son: 1) la construcción de un imaginario de igualdad política y económica entre los actores involucrados; 2) la incongruencia entre el desarrollo sostenible y el carácter intrínsecamente extractivo de la explotación de litio, y 3) la imposición de un modelo de transición ecológica basado en la visión europea, comúnmente referido como *the European way*. A continuación, se examina cada uno de estos discursos en detalle.

El imaginario de igualdad política y económica entre las partes

A pesar de que las partes afirman que son actores iguales, la importante desproporción económica dificulta el establecimiento de un terreno de juego justo cuando se siguen los principios de igualdad de trato y acceso no discriminatorio. Por ejemplo, el AFA obliga a Chile a dar las mismas oportunidades a un proveedor de la Unión Europea que a una pyme de la región de Magallanes.

En otras palabras, solo las grandes empresas chilenas (menos del 2 por ciento de las empresas nacionales) podrán competir en este escenario. Independientemente del incremento en las exportaciones o de la cantidad de acuerdos arancelarios que se logren negociar, es previsible que la balanza comercial tienda a mantener un carácter estructuralmente deficitario, replicando los patrones observados en acuerdos comerciales previos.

Desde la celebración del primer acuerdo en 2003, el comercio entre la UE y Chile ha aumentado un 142 por ciento. Sin embargo, mientras que las exportaciones de la UE a Chile han aumentado con el tiempo, «Chile

* Universidad Friedrich-Schiller de Jena, Alemania, y Facultad de Gobierno, Universidad de Chile. E-mail: katalina.hesse02@gmail.com.

** Facultad de Gobierno, Universidad de Chile. E-mail: grettel.navas@gobierno.uchile.cl

ha tenido una balanza comercial crónicamente negativa con la UE desde 2013» (PowerShift, 2024: 5). Esto se debe en parte al hecho de que la UE exporta principalmente bienes industriales con alto valor añadido a Chile, mientras que las exportaciones de Chile a la UE consisten principalmente en materias primas sin procesar, así como productos agrícolas con bajo valor añadido (PowerShift, 2024). Así que, en lugar de ayudar a diversificar la economía chilena, el acuerdo comercial entre la UE y Chile profundizaría las relaciones comerciales históricamente desiguales: Chile sigue sirviendo de proveedor de materias primas a la UE y la creación real de valor tiene lugar dentro de la UE.

La incongruencia entre un «desarrollo sostenible» y el extractivismo del litio

El AFA refleja la dinámica que Hertanti (2023) describió al analizar la carrera por el litio. Por un lado, el papel inseguro de los países poderosos en la cadena de suministro mundial de minerales críticos y, por el otro, el papel de los acuerdos de libre comercio e inversión. La UE creó diferentes estrategias para asegurar el suministro de minerales críticos: el Green Deal, la vía rápida de la Ley Europea de Materias Primas Críticas (CRMA, por sus siglas en inglés) y la modernización de acuerdos con socios estratégicos como Chile. Esta nueva generación de acuerdos, como señala Hertanti, cuenta con mecanismos especiales que permiten a los inversores demandar a los Estados cuando no se protegen sus intereses. Este discurso refuerza un sistema político-económico global «en el que los países del centro fuerzan la apertura de la periferia como fuentes de minerales críticos a través de reglas comerciales injustas y asimétricas» (Hertanti, 2023: 219).

Actualmente, la minería se presenta no solo como compatible con el «desarrollo sostenible», sino como necesaria para este y para la posibilidad de un futuro «bajo en carbono». En este contexto,

la urgencia de la Unión Europea por garantizar el suministro de litio ha llevado a minimizar o ignorar las consecuencias sociales y ambientales que su extracción implica en países como Chile (Voskoboynik y Andreucci, 2022). Así, el uso de minerales críticos para impulsar el crecimiento verde de las economías más contaminantes del planeta se justifica en nombre del cumplimiento de metas ambientales y climáticas que, sin embargo, siguen sin concretarse (Balcázar *et al.*, 2023).

En el análisis se constatan dos grandes impactos de la extracción de litio en territorios chilenos: la alteración de los ecosistemas y la vulneración de los derechos territoriales de las comunidades indígenas. Según un estudio de la Fundación Heinrich Böll, la extracción intensiva de salmuera altera los parámetros del terreno, afectando a la vegetación y a la diversidad de microorganismos, elementos esenciales en la dieta de los flamencos. Esto lleva a los flamencos a buscar otros lugares para anidar, lo que ha provocado una reducción de entre el 10 y el 11 por ciento de la población de flamencos en la última década (HBS, 2024).

Además, las principales zonas de extracción de litio «se encuentran en el área de desarrollo indígena de Atacama la Grande». Según la legislación chilena (ley 19.253), se trata de zonas de desarrollo indígena que solo pueden explotarse con el consentimiento voluntario y plenamente informado de las comunidades locales. Los pueblos indígenas consideran los salares como espacios para rituales y ceremonias del agua y actividades que formaban parte de la economía preextractivista de los pueblos andinos (Mora y Cayo, 2024). Por ello, la extracción del litio en la región, especialmente en territorios indígenas, sería totalmente incompatible con los principios de la justicia ambiental y, además, incompatible con el respecto a los saberes, valores y derechos de las comunidades locales.

La imposición de seguir *the European way*

La UE afirma que el AFA garantizará la sostenibilidad ambiental de las materias primas a través de principios que «reflejan las normas aplicadas en la UE» (Comisión Europea, s. f.). No obstante, resulta de suma importancia preguntarse qué tan elevados son realmente estos estándares mineros.

La CRMA es la herramienta para la extracción y el suministro de materias primas críticas en la UE, pero tiene muchas deficiencias: hace muchas excepciones para los proyectos estratégicos, acelera los plazos de concesión de permisos (art. 14), considera la posibilidad de acortar los plazos para las evaluaciones ambientales (art. 11) e ignora el interés público a favor de la realización de estos proyectos estratégicos (art. 10§2). Incluso anima a sus Estados miembros a aplicar procesos simplificados en los proyectos estratégicos.

Otra preocupación, a nuestro parecer, olvidada en el Acuerdo, que no cuenta con una norma exhaustiva, son los derechos de las comunidades indígenas. La UE expresó su compromiso con el respeto y la protección de estos derechos (Comisión Europea, 2024), principios que la guiaron para la elaboración de sus políticas, como la CRMA. Pero las medidas aceleradoras señaladas anteriormente tendrían un gran impacto en el adecuado proceso de consulta de los pueblos indígenas. La falta de consideración de los derechos indígenas empujó a Noruega a publicar una posición ante la CRMA, declarando que la «preocupaba que la capacidad de llevar a cabo consultas sustanciales pudiera verse reducida debido a los plazos propuestos para el proceso de concesión de permisos» (Government.no, 2023: 4), lo cual contraviene lo estipulado en el Convenio 169 de la OIT, un acuerdo firmado y ratificado por ambas partes.

Garantizar los derechos indígenas es importante en sí mismo, pero aún lo es más en el contexto de la extracción de litio. Según Owen *et al.*

(2023), una gran cantidad de reservas de litio se encuentra en territorio predominantemente indígena. El litio afecta a más territorios indígenas que cualquier otro tipo de mineral para la transición energética. Esto es clave en Chile, pues el salar de Atacama está ubicado en territorio del pueblo atacameño.

Conclusiones

Aunque el Acuerdo Marco Avanzado UE-Chile insista en promover un acceso equitativo a los minerales críticos mediante normativas que incluyen principios como «acceso no discriminatorio» y «acceso equitativo e igualitario», en la práctica estas medidas benefician principalmente a la UE, debido a las asimetrías económicas preexistentes entre las partes.

En este contexto, la explotación del litio en el salar de Atacama evidencia no solo las desigualdades económicas, sino también las consecuencias ecológicas, sociales y tecnológicas de estas prácticas. La extracción de litio afecta gravemente a la biodiversidad del salar y a las comunidades indígenas, lo que exige que cualquier intento de creación de valor incluya un enfoque integral: un componente ecológico que preserve los ecosistemas únicos; un componente social que respete los derechos de las comunidades indígenas y las condiciones de trabajo, y un componente de transparencia que indique cómo se gestionará de manera integral y equitativa el uso y abastecimiento de agua dulce.

Además, la intención de la UE de adaptar el AFA a sus estándares para acelerar la evaluación de proyectos que garanticen el suministro de minerales críticos conlleva riesgos significativos. La falta de trazabilidad y la posible omisión de impactos ambientales o de los derechos de las comunidades indígenas son preocupaciones clave. Aunque la CRMA califica estos proyectos estratégicos como esenciales para la transición ecológica de la UE y por ello de interés público, permitir su autorización pese a los impactos adversos en el medio ambiente plantea un

conflicto ético y ambiental que no debe ser ignorado por la sociedad chilena. ■

Referencias

- Balcázar, R., C. Flores, P. Machegiani *et al.*, 2023. *Electromovilidad europea y minería de litio en Chile. ¿Transición o extractivismo verde?* San Pedro de Atacama, Fundación Tanti. Disponible en: https://fundaciontanti.cl/wp-content/uploads/2024/12/Informe-OPSAL-FT-2023_Digital.pdf, consultado el 8 de junio de 2025.
- Cabrera, F., 2023. *Mercado del litio. Antecedentes y cifras relevantes entre 2019 y marzo de 2023*. Santiago de Chile, Biblioteca del Congreso Nacional de Chile.
- Comisión Europea, 2023. Statement by President von der Leyen with Chilean President Boric (Statement). European Commission. Disponible en: https://ec.europa.eu/commission/presscorner/detail/en/statement_23_3287/, consultado el 8 de junio de 2025.
- Comisión Europea, 2024. «International Day of the World's Indigenous Peoples: Statement by the High Representative on behalf of the EU». Disponible en: <https://www.consilium.europa.eu/en/press/press-releases/2024/08/08/international-day-of-the-world-s-indigenous-peoples-statement-by-the-high-representative-on-behalf-of-the-eu/>, consultado el 8 de junio de 2025.
- Comisión Europea, s. f. «The EU-Chile Interim Trade Agreement (ITA) Explained». Disponible en: https://policy.trade.ec.europa.eu/eu-trade-relationships-country-and-region/countries-and-regions/chile/eu-chile-agreement/agreement-explained_en/, consultado el 8 de junio de 2025.
- Government.no, 2023. «The Norwegian Government's Position to the Critical Raw Materials Act. (Norwegian Position)». Disponible en: <https://www.regjeringen.no/contentassets/67a23335c0c745a08cf8de8b2e55c0b4/2023-07-11-crma-norwegian-position.pdf>, consultado el 8 de junio de 2025.
- HBS, 2024. *Nuevo modelo de desarrollo. Diálogos para una propuesta inclusiva, de futuro justo y sostenible para Chile*. Santiago de Chile, Heinrich Böll Stiftung.
- Hertanti, R., 2023. «Bajo el yugo del comercio “verde” neoliberal». En: M. Lang, B. Bringel y M. A. Manahan (eds.). *Más allá del colonialismo verde. Justicia global y geopolítica de las transiciones ecosociales*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Clacso.
- Magri, C., 2023. «A Journey through Chile's Lithium Landscape». Santiago de Chile, Columbia Global Centers. Disponible en: <https://globalcenters.columbia.edu/news/journey-through-chiles-lithium-landscape>, consultado el 8 de junio de 2025.
- Mora, O., y J. C. Cayo, 2024. «Red de salares protegidos; el difícil equilibrio entre extractivismo y respeto de derechos de pueblos indígenas y cuidado de la naturaleza». *Diario UChile*. Disponible en: <https://radio.uchile.cl/2024/05/03/red-de-salares-protectidos-el-dificil-equilibrio-entre-extractivismo-y-respeto-de-derechos-de-pueblos-indigenas-y-cuidado-de-la-naturaleza/>, consultado el 8 de junio de 2025.
- Owen, J. R., D. Kemp, A. M. Lechner *et al.*, 2023. «Energy Transition Minerals and their Intersection with Land-connected Peoples». *Nature Sustainability*, 6, pp. 203-211. Disponible en: <https://doi.org/10.1038/s41893-022-00994-6>, consultado el 8 de junio de 2025.
- PowerShift, 2024. «Travel Guide: Partnership at Eye Level? – The EU-Chile Trade and Investment Agreement». Disponible en: <https://power-shift.de/en/reisefuehrer-eu-chile/>, consultado el 8 de junio de 2025.
- Voskoboynik, D., y D. Andreucci, 2022. «Greening Extractivism: Environmental Discourses and Resource Governance in the ‘Lithium Triangle’». *Environment and Planning. Nature and Space*, 5 (2), pp. 787-809.

Comercio ecológicamente desigual. Emisiones, extractivismo e injusticia climática en las relaciones Norte-Sur

Germán Zamorano*

Resumen: La relación entre el comercio internacional y las emisiones de gases de efecto invernadero ha suscitado un amplio debate en los campos de la ecología política y la economía. Este artículo aborda estas dinámicas desde la ecología política y la teoría del comercio ecológicamente desigual, que explican cómo las relaciones de poder y los patrones de intercambio desigual entre el Norte y el Sur Globales facilitan la extracción de recursos naturales y la exportación de emisiones desde la periferia hacia el centro. Basándonos en un modelo insumo-producto multirregional, estimamos las emisiones de gases de efecto invernadero y el valor agregado asociados al comercio entre países de altos ingresos (Norte Global) y economías en desarrollo (Sur Global) entre 2000 y 2016. El análisis revela cómo el extractivismo en el Sur Global perpetúa un ciclo de injusticia climática y ambiental que subvalora los recursos y el impacto de las emisiones de los países periféricos.

Palabras clave: comercio ecológicamente desigual, emisiones, extractivismo, deuda ecológica

Abstract: The relationship between international trade and greenhouse gas emissions has sparked extensive debate in the fields of political ecology and economics. This article examines these dynamics through the lens of political ecology and the theory of ecologically unequal exchange, which explain how power relations and unequal trade patterns between the Global North and Global South facilitate the extraction of natural resources and the exports of emissions from the periphery to the center. Based on a multiregional input-output model, we estimate the greenhouse gas emissions and value added associated with trade between high-income countries (Global North) and developing economies (Global South) from 2000 to 2016. The analysis reveals how extractivism in the Global South perpetuates a cycle of climate and environmental injustice, where the resources and emissions of peripheral countries are systematically undervalued.

Keywords: ecologically unequal exchange, emissions, extractivism, ecological debt

* Doctor en Economía, Universidad Federal de Río de Janeiro.
E-mail: germanzamorano@gmail.com.

Introducción

De acuerdo con Infante-Amate *et al.* (2017), el elevado metabolismo social de los países desarrollados (en adelante, Norte Global), caracterizado por su consumo intensivo de energía, materiales y recursos naturales, se sostiene a partir de un intercambio ecológico asimétrico, que deriva en una pérdida de recursos naturales por parte de los países periféricos (en adelante, Sur Global). Los costos socioambientales de estas prácticas extractivistas no son reflejados en los precios de los *commodities* exportados. El sistema actual permite a los países del Norte Global apropiarse, sin costo, de los sumideros de carbono del planeta a expensas de las naciones periféricas (Martínez-Alier, 2000). Esta dinámica ha dado origen al concepto de deuda ecológica, que refleja la acumulación de pasivos ambientales por parte de las naciones del Norte Global con respecto a los países exportadores de recursos naturales del Sur Global. Desde la ecología política, se exige la implementación de medidas compensatorias a nivel internacional para saldar estas deudas. Una propuesta plantea una política exterior unificada por parte de los países del Sur Global para demandar el reconocimiento de la deuda ecológica, como contrapartida por la deuda financiera, como reparaciones ecológicas. Como sostiene Martínez-Alier (2000), incorporar la deuda ecológica en las negociaciones internacionales podría contribuir a la transición hacia un modelo económico más sostenible.

En este sentido, es fundamental desarrollar marcos analíticos que permitan evaluar las tasas de agotamiento de los recursos naturales, junto con herramientas para medir los impactos ambientales, sociales y económicos de su extracción. Implementar estrategias de compensación requiere indicadores sólidos y mecanismos de monitoreo. Al avanzar hacia un conocimiento compartido de estos indicadores, las naciones históricamente desposeídas pueden fortalecer su capacidad para gestionar sus bienes comunes de forma más equitativa y sostenible.

Este artículo aborda estas cuestiones desde el enfoque de la ecología política, la teoría del comercio ecológicamente desigual y un modelo insumo-producto multirregional (MRIO) para estimar las emisiones de gases de efecto invernadero (GEI) y el valor agregado (VA) asociados al comercio entre países de altos ingresos (Norte Global) y de menores ingresos (Sur Global) entre 2000 y 2016. Al centrar el debate en las intersecciones entre comercio, extractivismo y justicia climática, este estudio ofrece una perspectiva crítica sobre las asimetrías del sistema económico global y aporta evidencia empírica sobre sus impactos socioambientales.

Intercambio ecológicamente desigual, extractivismo e injusticia ambiental en América Latina

El comercio internacional desempeña un papel clave en los flujos de carbono globales, con los países en desarrollo fuertemente dependientes de la exportación de *commodities* intensivos en recursos naturales, consumidos por las economías desarrolladas. La teoría del intercambio ecológicamente desigual explica como las estructuras del comercio favorecen a las naciones más ricas, permitiéndoles consumir recursos naturales a precios bajos, mientras externalizan los costos ambientales en el Sur Global. Esta teoría destaca que los países periféricos deben incrementar sostenidamente sus actividades extractivas para mantener sus niveles de ingresos. Estos desbalances derivan en una transferencia neta de recursos naturales y energía desde el Sur Global hacia el Norte Global. Mientras que los últimos, a partir de sus mayores ingresos derivados del comercio internacional, pueden invertir en tecnologías más limpias para sus procesos productivos desarrollados domésticamente, los primeros permanecen atrapados en industrias extractivas y contaminantes, lo que refuerza las brechas económicas y ambientales (Pérez-Rincón, 2006; Samaniego *et al.*, 2017; Dorninger *et al.*, 2021; Althouse *et al.*, 2023).

Desde los aportes de la ecología política en Abya Yala, se expande esta discusión a través de la conceptualización del «consenso de los *commodities*», un fenómeno en el que la extracción de recursos no solo se profundiza, sino que a su vez se institucionaliza como el modelo dominante de desarrollo de la región latinoamericana. En este sentido, Svampa y Viale (2014) argumentan que este modelo opera a través de la extracción por parte de grandes empresas que monopolizan la tierra y los recursos, muchas veces con el soporte de corporaciones multinacionales y Gobiernos nacionales. El paradigma extractivista se extiende más allá de los tradicionales sectores como la minería y los hidrocarburos, incluyendo agronegocios a gran escala, emprendimientos forestales e industrias pesqueras. Este modo de acumulación se caracteriza por una falta de diversificación económica, la destrucción del medio ambiente y la desposesión de comunidades locales, y genera conflictos sociales y ambientales a lo largo de la región.

Como sostiene Martínez-Alier (2002), otro elemento relevante de este modelo extractivista es la subvaloración de la naturaleza, lo que permite que los *commodities* sean exportados sin internalizar plenamente sus costos relacionados con el agotamiento de los ecosistemas, la pérdida de biodiversidad o el desplazamiento de comunidades rurales e indígenas. Esta subvaloración es central para la persistencia de una deuda ecológica, un concepto que captura la explotación histórica de las riquezas naturales del Sur Global para mantener los elevados niveles de consumo del Norte, reforzando patrones de injusticia ambiental en los que las comunidades marginalizadas sufren especialmente las cargas de la degradación ecológica.

Svampa (2019) resalta que el consenso de los *commodities* perpetúa las asimetrías en el poder y en las responsabilidades ambientales. Los países de altos ingresos externalizan las actividades más contaminantes hacia los países de menores ingresos, que actúan como

proveedores de materias primas y zonas de «sacrificio ambiental». Como consecuencia, las economías de menores ingresos, especialmente en América Latina, permanecen atrapadas en una dependencia extractivista que las margina de los beneficios del progreso tecnológico. Superar estos desequilibrios estructurales requiere internalizar los costos ecológicos en los precios de los *commodities*, fortalecer regulaciones ambientales y avanzar en una estrategia regional de negociación que promueva una inserción más equitativa en la economía global (Forlani, 2022).

Metodología

La metodología utilizada en este artículo consiste en un modelo multirregional de insumo producto (MRIO) de las matrices que incorporan medidas de impacto en términos de emisiones de GEI, proporcionadas por la base de datos EORA, con información desagregada para 189 países.¹ Este modelo describe las interdependencias económicas y ambientales entre sectores de diferentes países, capturando los flujos de bienes y servicios intermedios y finales, y es frecuentemente utilizado para analizar los impactos ambientales relacionados con el comercio internacional (Wiebe *et al.*, 2012).² A partir de la matriz insumo producto multirregional, se construye la inversa de Leontief, $L = (I - A)^{-1}$, que refleja los requerimientos directos e indirectos de producción necesarios para satisfacer la demanda final. Este enfoque permite rastrear cómo la producción local e internacional se articulan para abastecer los mercados internos y externos.

¹ <https://worldmrio.com>.

² La categorización entre países del Sur y Norte Globales se basa en la clasificación de ingresos realizada por el Banco Mundial. Los países incluidos en el conjunto del Norte Global son: Canadá, Estados Unidos, Alemania, Austria, Bélgica, Dinamarca, España, Finlandia, Francia, Irlanda, Islandia, Italia, Luxemburgo, Noruega, Países Bajos, Portugal, Reino Unido, Suecia, Suiza, Eslovenia, Estonia, Letonia, Lituania, República Checa, Eslovaquia, Polonia, Hungría, Australia, Nueva Zelanda, Japón, Corea del Sur, Taiwán e Israel. Los países incorporados en el Sur Global son el resto.

Para estimar las emisiones de GEI y el VA contenidos en las exportaciones e importaciones, se utilizan vectores de coeficientes sectoriales de intensidad, definidos como $e=E/x$ para emisiones y $v=VA/x$ para valor agregado, donde E , VA y x son, respectivamente, las emisiones totales, el valor agregado y la producción bruta por sector. El contenido de GEI y VA en las exportaciones de la región A hacia la región B se calcula mediante las expresiones:

$$GEI_{A \rightarrow B} = e^A \cdot L^A \cdot f^{AB} \text{ y } VA_{A \rightarrow B} = v^A \cdot L^A \cdot f^{AB}$$

donde f^{AB} representa la demanda final de B por productos de A. De este modo, el modelo MRIO permite identificar cuántas emisiones y cuánto valor agregado están incorporados en los bienes comercializados entre los diferentes países y regiones.

El problema de la doble contabilidad en el comercio internacional surge porque los datos convencionales registran el valor bruto de los bienes cada vez que cruzan una frontera, sobrestimando el valor agregado de las exportaciones (Johnson y Noguera, 2012). Además, las redes globales de producción que involucran diferentes países e insumos intermedios, con sus emisiones de GEI incorporadas, pueden llegar a sus destinos finales a través de rutas indirectas. El empleo de la metodología insumo producto para calcular el VA contenido en las exportaciones e importaciones previene este problema.

Resultados y discusiones

La tabla 1 presenta los resultados de las emisiones de GEI incorporadas en el comercio bilateral de todos los productos entre el Sur y Norte Globales. La reorientación de la producción hacia las economías emergentes por la globalización llevó a un incremento de las emisiones incorporadas en las exportaciones del Sur hacia el Norte Globales (Peters *et al.*, 2011). A medida que la producción se relocaliza en países con menores regulaciones ambientales,

los países de mayores ingresos se benefician de menores emisiones domésticas, mientras que los países de menores ingresos asumen los mayores deterioros ambientales vinculados con la extracción de recursos y el consumo energético.

Año/Región	Sur Global	Norte Global
2000	2887	1601
2001	2889	1569
2002	3031	1589
2003	3327	1679
2004	3691	1823
2005	3893	1869
2006	4156	1998
2007	4118	2153
2008	4154	2148
2009	3533	1857
2010	3758	2083
2011	3965	2188
2012	3967	2167
2013	3838	2239
2014	3858	2205
2015	3773	2168
2016	3991	2190

Tabla 1: Exportaciones de GEI incorporadas en el comercio bilateral entre el Sur y el Norte Globales durante 2000-2016 (millones de toneladas de CO2 equivalente). Fuente: Elaboración propia a partir de EORA.

La tabla 1 demuestra que las emisiones contenidas en las exportaciones del Sur Global son aproximadamente el doble de las del Norte Global, lo que es particularmente significativo al considerar los tamaños de las poblaciones de cada región: el Sur Global alberga aproximadamente 6,5 mil millones de habitantes, mientras que el Norte Global, 1,2 mil millones, según datos del Banco Mundial. Considerando estas diferencias de poblaciones, las menores emisiones contenidas en las exportaciones del Norte Global resaltan aún más la inequidad en la distribución global de las emisiones, pues estos países consiguen externalizar el impacto ambiental de su consumo en el Sur Global.

Año/Región	Sur Global	Norte Global
2000	1.402.675	3.787.078
2001	1.411.585	3.682.766
2002	1.483.120	3.885.442
2003	1.690.179	4.453.715
2004	2.102.615	5.326.453
2005	2.466.062	5.796.252
2006	2.954.761	6.504.342
2007	3.411.493	7.620.653
2008	4.024.264	8.240.134
2009	3.241.414	7.043.757
2010	3.872.606	8.100.096
2011	4.530.502	9.342.398
2012	4.505.367	9.440.727
2013	4.641.277	9.726.523
2014	4.990.104	10.115.545
2015	4.695.539	9.412.692
2016	5.211.655	9.409.406

Tabla 2: Exportaciones de VA incorporadas en el comercio bilateral entre el Sur y el Norte Globales durante 2000-2016 (millones de dólares estadounidenses). Fuente: Elaboración propia a partir de datos de EORA.

Al analizar el VA incorporado en el comercio entre el Sur y Norte Globales, queda en evidencia que el último recibe aproximadamente el doble del volumen de VA que el Sur, por sus exportaciones. A pesar de que esta brecha se hizo menor, declinando de 2,7 veces mayor VA para el Norte en 2000 a 1,8 veces en 2016, los datos aún reflejan un patrón de intercambio ecológicamente desigual, en línea con los hallazgos de Dorninger *et al.* (2021). Estos resultados muestran cómo el comercio internacional refuerza el extractivismo, al transferir recursos del Sur al Norte Globales sin una compensación justa, de modo que los países del Norte Global se benefician en términos de una mayor captura de valor. En este sentido, el intercambio ecológicamente desigual es una manifestación del extractivismo estructural en el comercio global, pues los costos ambientales y sociales recaen desproporcionadamente en los países exportadores de materias primas. Estos resultados constituyen evidencia de la deuda ecológica; muestran que los países del Sur

Global, además de recursos, exportan sacrificios ambientales no contabilizados en el comercio internacional sin una compensación justa, y reflejan la subvaloración de los bienes naturales del Sur Global, en línea con Svampa y Viale (2014).

Conclusiones

Este artículo aporta evidencia empírica sobre la existencia de un patrón de comercio ecológicamente desigual entre los países del Sur y del Norte Globales, en el cual la degradación ambiental recae desproporcionadamente sobre los primeros, para beneficio económico de los segundos. Este fenómeno refuerza la necesidad urgente de políticas internacionales coordinadas que promuevan un comercio más justo y sostenible. Asimismo, los resultados ponen de manifiesto la existencia de una estructura globalizada de producción y comercio que facilita la transferencia y externalización de emisiones de GEI entre países, lo que impacta negativamente sobre los esfuerzos globales para mitigar el cambio climático. ■

Referencias

- Althouse, J., L. Cahen-Fourot, B. Carballa-Smichowski *et al.*, 2023. «Ecologically Unequal Exchange and Uneven Development Patterns along Global Value Chains». *World Development*, 170. Disponible en: https://research.wu.ac.at/ws/files/17022735/WP_42.pdf, consultado el 9 de junio de 2025.
- Dorninger, C., A. Hornborg, D. J. Abson *et al.*, 2021. «Global Patterns of Ecologically Unequal Exchange: Implications for Sustainability in the 21st Century». *Ecological Economics*, 179. Disponible en: <http://reparti.free.fr/dorninger21.pdf>, consultado el 9 de junio de 2025.
- Forlani, N., 2022. «Crisis ecológica. Implicaciones y desafíos para el Sur Global». *Ecología Política*, 64, pp. 97-101.

- Infante-Amate, J., M. González de Molina y V. Toledo, 2017. «El metabolismo social. Historia, métodos y principales aportaciones». *Revista Iberoamericana de Economía Ecológica*, 27, pp. 130-152.
- Johnson, R. C., y G. Noguera, 2012. «Accounting for Intermediates: Production Sharing and Trade in Value Added». *Journal of International Economics*, 86 (2), pp. 224-236.
- Martínez-Alier, J., 2000. «La deuda ecológica». *Ecología Política*, 19, pp. 105-110.
- Martínez-Alier, J., 2002. *The Environmentalism of the Poor: A Study of Ecological Conflicts and Valuation*. Cheltenham, Edward Elgar.
- Pérez-Rincón, M. A., 2006. «Colombian International Trade from a Physical Perspective: Towards an Ecological Prebisch Thesis». *Ecological Economics*, 59 (4), pp. 519-529.
- Peters, G. P., J. C. Minx, C. L. Weber *et al.*, 2011. «Growth in Emission Transfers Via International Trade from 1990 to 2008». *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 108 (21), pp. 8903-8908.
- Samaniego, P., M. C. Vallejo y J. Martínez-Alier, 2017. «Commercial and Biophysical Deficits in South America, 1990-2013». *Ecological Economics*, 133, pp. 62-73.
- Svampa, M., 2019. *Las fronteras del neoextractivismo en América Latina. Conflictos socioambientales, giro ecoterritorial y nuevas dependencias*. Bielefeld, Bielefeld University Press.
- Svampa, M., y E. Viale, 2014. *Maldesarrollo: La Argentina del extractivismo y el despojo*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Katz.
- Wiebe, K., M. Bruckner, S. Giljum *et al.*, 2012. «Carbon and Materials Embodied in the International Trade of Emerging Economies: A Multiregional Input-Output Assessment of Trends Between 1995 and 2005». *Journal of Industrial Ecology*, 4, pp. 636-646.

Re-existencia popular frente el capitalismo de desastre en Río Grande del Sur, Brasil

Marcos Todt*, Naiara Machado da Silva** y Daniel Jeziorny***

Resumen: Este artículo trata sobre el Frente Popular de Enfrentamento à Emergência Climática no Río Grande del Sur (FPE), provincia de Brasil. El FPE se articuló en respuesta al negacionismo y a las políticas relacionadas al capitalismo de desastre de los Gobiernos de la provincia y de su capital, Porto Alegre, justo después de la mayor tragedia climáticas del país, ocurrida en 2024.

Palabras clave: ecología política, resistencia social, capitalismo de desastre, emergencia climática, Brasil

Abstract: This article is about the Popular Front to Confront the Climate Emergency in Rio Grande do Sul, province of Brazil. The FPE was articulated in response to the negationism and policies related to disaster capitalism of the provincial governments and their capital, Porto Alegre, just after the country's biggest climate tragedy, which occurred in 2024.

Keywords: political ecology, social resistance, disaster capitalism, climate emergency, Brazil

* Doctor en Ciencias Sociales. Miembro del Grupo de Estudios en Economía Política y Ecología Política (GEPOL/Ufrgs). *E-mail:* marcos.todt@edu.pucrs.br.

** Doctoranda en desarrollo rural. Miembro del Grupo de Investigación de Psicología Política, Educación, Memorias e Historias del Presente (Polemhis/Ufrgs). *E-mail:* naimss@gmail.com.

*** Profesor titular. Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Coordinador del Grupo de Estudios en Economía Política y Ecología Política (GEPOL/Ufrgs). *E-mail:* daniel.lemos@ufrgs.br.

Introducción

El desequilibrio climático ya se había evidenciado con graves impactos socioambientales en Río Grande del Sur (RS), la provincia más meridional de Brasil, en septiembre de 2023, cuando un ciclón extratropical resultó en decenas de muertes y ciudades arrasadas en la región del Vale do Taquari. También en 2023, hubo investigadores que señalaron la relación entre las fuertes precipitaciones observadas en la región que abarca RS y los cambios climáticos provocados por la acción humana (Writing Team *et al.*, 2023). Además, los estudios ya indicaban claramente que Porto Alegre, capital de RS, era, entre las regiones metropolitanas de Brasil, una de las localidades más críticas con respecto al riesgo de inundaciones, tanto en el momento actual como considerando escenarios de calentamiento global (Marengo *et al.*, 2024).

A pesar de las alertas de la comunidad científica, hubo inacción por parte del Gobierno de la provincia y del Ayuntamiento de Porto Alegre, donde viven más de 1,3 millones de personas, duramente afectadas por las inundaciones de 2024. Como corolario de una gestión fuertemente marcada por la mercantilización y privatización del común, la ciudad recordada por ser la cuna del Foro Social Mundial pasa a ser la expresión concreta del desinterés de las autoridades por el bien común y la ciencia, aunque inextricablemente comprometidas con los intereses de capitales vinculados a la especulación inmobiliaria. Al compás de un

Gobierno privatista y negacionista, que ha dado la espalda a las alertas de técnicos municipales y a las necesidades de la población, el pilar que sustentaba el cielo de un «otro mundo posible» se ha derrumbado.

En mayo de 2024 (el mes más lluvioso en RS, pues superó septiembre de 2023, hasta entonces el mes con más lluvia acumulada), ocurrió en RS la mayor tragedia climática de la historia de Brasil. Iniciados en los últimos días de abril, las lluvias, las inundaciones y los aluviones alcanzaron más del 90 por ciento de la provincia, afectaron a millones de personas, obligaron a cientos de miles a desplazarse y causaron 172 muertes (Marengo *et al.*, 2024).

Ante la crisis humanitaria, la línea adoptada por el Gobierno de la provincia ha sido un «Plan Marshall» para la «reconstrucción» de RS, la actuación en colaboración con los mayores grupos empresariales y la contratación de empresas estadounidenses de consultoría, como McKinsey y Alvarez & Marsal (A&M), esta última también asociada con la ciudad de Porto Alegre. Tal postura ha generado reacciones y ha impulsado la creación del Frente Popular de Enfrentamento à Emergência Climática no Rio Grande do Sul (FPE), que considera que los Gobiernos de Porto Alegre y de RS caminan hacia el capitalismo de desastre (FPE, 2024), tal como lo ha conceptualizado Klein (2008).

La disputa de la reconstrucción

El sector empresarial pasó a actuar con el discurso de superioridad del mercado para conducir la reconstrucción de Porto Alegre y RS. En lugar de garantías de derechos y criterios de priorización en la asignación de los recursos definidos por el poder público con participación de la sociedad civil, la lógica propugnada es la de la libertad individual para elegir quién va a recibir o no las donaciones privadas compensadas con exención fiscal. O sea, el empresariado asume el papel de definidor de la asignación de los recursos donados para la

reconstrucción (Silva, 2024).

Un ejemplo de la aplicación de esta lógica es el Programa Reconstrói RS, organizado por entidades empresariales para captar donaciones masivas y decidir sobre la aplicación de los recursos. Otro ejemplo es el Proyecto Reconstruir Porto Alegre, iniciativa del propio Ayuntamiento que endosó la lógica de que personas físicas y empresas elijan lo que financian, sin interferencia del poder público, sin que los recursos pasen por las arcas públicas y sin debate público sobre las bases de la reconstrucción del sustrato material, condición inalienable de existencia de la población.

El Plan Río Grande, programa de reconstrucción, adaptación y resiliencia climática, lanzado por el Gobierno de la provincia, inicialmente no tenía representación de ninguna entidad ambientalista en su Consejo. Tras una repercusión negativa, la Asamblea Permanente de Entidades en Defensa del Medio Ambiente de Río Grande del Sur (Apedema) fue invitada a participar, pero la infrarrepresentación de las entidades ambientalistas, en favor de la representación empresarial, confirma el carácter privatista y de «capitalismo de desastre» que marca la línea del Gobierno de la provincia y del Ayuntamiento de Porto Alegre. Es precisamente en reacción a esta línea que se formó el FPE.

La formación del FPE

Constituido a partir de grupos diversos, incluidas asociaciones ambientales y profesionales, grupos estudiantiles y de agricultores, organismos sindicales y grupos de investigación, el FPE se ha inspirado en la experiencia y forma de organización del Comité de Combate a la Megaminería en Río Grande del Sur (CCM/RS), que ha unido a más de cien grupos distintos en la lucha unificada contra proyectos como Mina Guaíba, que sería la mayor mina de carbón a cielo abierto de Brasil, en medio de áreas de preservación ambiental y a solo un kilómetro y medio del río por donde

pasa más del 80 por ciento del agua de la ciudad (Todt, 2020). El desastre ocurrido en RS en 2024 habría sido aún peor si tal proyecto se hubiera concretado.

La reunión que dio origen a lo que sería el FPE se llevó a cabo en la zona sur de Porto Alegre, en la sede de una asociación de empleados de un banco público, Apcef/RS (la misma entidad donde tuvo lugar la fundación del CCM/RS), el Día Mundial del Medio Ambiente, 5 de junio de 2024. La actividad contó con representación de más de cuarenta entidades, que aprobaron un manifiesto en favor de la organización de un frente para disputar el proyecto de reconstrucción en RS y fomentar un nuevo concepto de ciudades no excluyentes a partir de premisas socioambientales y en armonía con la naturaleza (FPE, 2024).

Tras la aprobación del manifiesto en la primera reunión, el lanzamiento público del FPE tuvo lugar al mes siguiente, el 11 de julio, en la Legislatura de la provincia (Apcef/RS, 2024).

Estrategias de actuación y procesos efectuados

La experiencia previa de conformación del CCM/RS contribuyó a que se lograra aglutinar, rápidamente, una amplia representación para la primera reunión. Gran parte de las personas presentes ya tenían en mente el tipo de trabajo en red que podría hacerse, pues ya habían participado de la experiencia victoriosa del CCM/RS. Esto apareció en varios discursos, que exaltaron, incluso, el refuerzo de la confianza entre las organizaciones conseguido durante las luchas del CCM/RS.

Además de la diversidad de organizaciones que trabajaron juntas en el CCM/RS, el FPE ha decidido buscar también asociaciones de vecinos. Uno de los objetivos es desarrollar propuestas basadas en debates en las zonas más afectadas, pues, si bien la catástrofe ha afectado zonas con poblaciones de mayores

ingresos, el impacto mayor y más duradero se siente en los barrios más pobres, en situación de vulnerabilidad social, lo que ha agravado el racismo ambiental. Organizar acciones con capilaridad en varios barrios periféricos de la ciudad es un objetivo aún no logrado. Un objetivo ya alcanzado, aunque parcialmente, es la llegada de nuevos activistas, que aún no habían participado en experiencias como la del CCM/RS. Hubo actividades en las que participaron un buen número de nuevos activistas, ávidos por contribuir.

A fines de febrero de 2025, se inició la planificación para el año. Se acordó que uno de los focos serán actividades de formación junto a personas no activistas, en especial en los territorios de la periferia de la ciudad, con el fin de ampliar el debate y el entendimiento sobre las cuestiones ecológicas. Una de las actividades que se está preparando es una acción en el mes de mayo para marcar el paso de un año desde la tragedia.

Siete grupos de investigación de tres universidades integran el FPE, que se presenta como una organización de movilización de conocimientos técnicos, científicos, populares y tradicionales¹ y promueve la interconexión entre los compromisos académicos y políticos, una de las características de la ecología política latinoamericana (Moreano *et al.*, 2017).

Conclusiones

El FPE ha sido creado para contrarrestar la política de «capitalismo de desastre» adoptada por los Gobiernos de RS y de Porto Alegre, que cada día actúan más afinados con los intereses económicos de grandes corporaciones, la especulación inmobiliaria y la mercantilización depredadora de la naturaleza y de los espacios comunes. En efecto, el Frente moviliza activistas

¹ Para más información sobre el FPE: https://www.instagram.com/fpe.emergencia_climatica_rs

y entidades con el objetivo de materializar, desde abajo y con participación popular, «un proyecto de reconstrucción acorde con las necesidades de emergencia y a largo plazo de las comunidades, que se contraponen a los intereses de gobernantes aliados del sector privado y fiscalizando las acciones del poder público» (FPF, 2024: 1). En buena medida continuidad de una exitosa experiencia anterior de resistencia, el Frente tal vez sea un indicativo del carácter pedagógico — de la praxis— que se forja en el crisol de la lucha de los pueblos oprimidos como contrapunto a las tensiones de la necropolítica y de la necroeconomía en el sur de Brasil. ■

Referencias

- Apcef/RS, 2024. *Lançada a Frente Popular de Enfrentamento à Emergência Climática no RS*. Disponible en: <https://www.apcefrs.org.br/lançada-a-frente-popular-de-enfrentamento-a-emergencia-climatica-no-rs>, consultado el 5 de junio de 2025.
- C. Writing Team, H. Lee y J. Romero (eds.), 2023. *Climate Change 2023: Synthesis Report. Contribution of Working Groups I, II and III to the Sixth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change*. Ginebra, IPCC, pp. 35-115. Disponible en: https://www.ipcc.ch/report/ar6/syr/downloads/report/IPCC_AR6_SYR_LongerReport.pdf, consultado el 5 de junio de 2025.
- FPF (Frente Popular de Enfrentamento à Emergência Climática no Rio Grande do Sul). *A tragédia climática e a necessidade de uma articulação e intervenção popular para a reconstrução do Rio Grande do Sul*. Disponible en: https://docs.google.com/forms/d/e/1FAIpQLSfjQWFKJTMU5WS2A98534Y2_HUqygpDpcYx9JdOoK_ItcUVgw/viewform, consultado el 5 de junio de 2025.
- Klein, N., 2008. *A doutrina do choque: A ascensão do capitalismo do desastre*. Río de Janeiro, Nova Fronteira.
- Marengo, J. A., G. Dolif, A. Cuartas et al., 2024. «O maior desastre climático do Brasil: Chuvas e inundações no estado do Rio Grande do Sul em abril-maio 2024». *Estudos Avançados*, 38, pp. 203-227.
- Moreano, M., F. Molina y R. Bryant, 2017. «Hacia una ecología política global. Aportes desde el Sur». En: H. Alimonda, C. Toro Pérez y F. Martín (eds.), *Ecología política latinoamericana. Pensamiento crítico, diferencia latinoamericana y rearticulación epistémica*. Buenos Aires, Clacso, pp. 197-211.
- Silva, M. K., 2024. *Os «donos» de Porto Alegre*. Zenodo. Disponible en: <https://zenodo.org/records/12728233>, consultado el 5 de junio de 2025.
- Todt, M., 2020. «Enfrentar a la extrema derecha. La red contra la megaminería en Río Grande do Sul, Brasil». *Ecología Política*, 59, pp. 124-128.

Pensamiento campesino y diálogo de saberes. Aportaciones descoloniales del Sur Global

Rubén Alfonso Vergara Crespo*

Resumen: Los debates y aportaciones descoloniales en el marco de la globalización vienen ampliándose en los últimos años y han pasado de un conocimiento disciplinar a diálogos inter y transdisciplinarios. En este escenario se acogen tanto perspectivas pluralistas como formas de pensamiento crítico de carácter situado y de naturaleza relacional. Al revisar esta agenda de investigación en el plano latinoamericano sobresalen las contribuciones sobre pensamiento campesino y diálogo de saberes, las cuales promueven la articulación entre el conocimiento científico y el popular. Una revisión de dicho trabajo plantea una agenda de investigación que responde plenamente a los desafíos de comunidades presentes en el Sur Global.

Palabras clave: ecología política latinoamericana, diálogo de saberes, pensamiento crítico descolonial, América Latina

Abstract: Debates and decolonial contributions within the framework of Globalization have been expanding in recent years, moving from disciplinary knowledge to inter- and transdisciplinary dialogues. In this context, both pluralist perspectives and forms of critical thinking that are situated and relational in nature are embraced. When reviewing this research agenda in the Latin American context, notable contributions emerge regarding peasant

thought and the dialogue of knowledges, which promote the articulation between scientific and popular knowledge. A review of this work outlines a research agenda that fully addresses the challenges faced by communities in the Global South.

Keywords: Latin American political ecology, dialogue of knowledges, decolonial critical thinking, Latin America

Introducción

En el contexto de la crisis global actual — con la destrucción de hábitats y ecosistemas, la contaminación atmosférica e hídrica, la degradación y el deterioro paulatino de bosques y selvas, sumados al incumplimiento de los compromisos adquiridos en las conferencias internacionales sobre diversidad biológica, desarrollo sostenible y cambio climático—, se viene discutiendo la necesidad de repensar o de revertir el actual modelo de desarrollo, dependiente de recursos naturales (Arellano-Yanguas y Bernal-Gómez, 2024) y basado en procesos

* Ph.D. Universidad del País Vasco (UPV-EHU). Profesor asociado en la Universidad de La Salle, Bogotá. Este artículo se vincula al proyecto de investigación «Utopía: memoria y paz», Rubén Alfonso Vergara-Crespo (0000-0002-3411-5442) - ORCID. *E-mail:* ravergara@unisalle.edu.co.

de acumulación neoextractivistas (Svampa, 2019). También de adoptar otros enfoques, con participación real de las comunidades, justicia y responsabilidad ambiental, para responder a estos desafíos globales de manera colaborativa.

Según el «Informe de riesgos ambientales» del Foro Económico Mundial (2025), las principales amenazas para la sociedad internacional actual son la dinamización e intensificación de conflictos sociales, ambientales y geopolíticos. Entre estos, sobresalen los conflictos armados de naturaleza estatal (guerras), la inequidad, la desinformación y el deterioro de los derechos y libertades civiles, como situaciones que restan calidad de vida y oportunidades a poblaciones históricamente excluidas.

Surgen así desde el Sur Global formas de pensamiento crítico de carácter colaborativo que se erigen como *alter-nativas* a este modelo de desarrollo extractivista, las cuales se sustentan principalmente en un abordaje descolonial con las siguientes características:¹ a) combatir las formas históricas coloniales de acumulación y exclusión en términos multidimensionales (Dussel, 2015; Quijano, 2000); b) entender la importancia de formas de pensamiento propio en términos emancipatorios (Santos, 2009; Mignolo, 2000); c) redimensionar la forma en que se relacionan los seres humanos con la naturaleza (Cadena, 2018), y d) reivindicar el pensamiento local o situado, entendido relacionadamente. Se incluyen en este caso formas de existencia múltiples o diseños que perviven a nivel territorial (Escobar, 2016).

El punto de partida para la producción de conocimiento desde una perspectiva descolonial es la matriz del pensamiento moderno colonial (MMC), que, con una mirada universal, reconoce la importancia de la otredad como instrumento histórico de dominación (Quijano, 2000). Pero esta mirada crítica, que involucra la categoría «Sur Global» en términos epistemológicos (Santos, 2009), cuestiona las estructuras de poder, de saber y de ser, y la creación de jerarquías entre razas, conocimiento(s), culturas y géneros. Ello

genera un proceso de exclusión y marginalización social, cultural y política que toma diversas formas, las cuales se mantienen en el presente. Es el caso, por ejemplo, de las comunidades raizales, rom, afros, de mujeres o LGTBIQ+, que desde la interseccionalidad cuestionan las miradas universalistas de la realidad como realidades concretas (Viveros, 2016). Estas aportaciones acogen a los pueblos originarios de la región andina en su versión relacional, con sus principios ancestrales del buen vivir (Vergara y Nova, 2020), y para ello se han incorporado cambios constitucionales en América Latina desde mediados de 1980.

El pensamiento descolonial, de importancia creciente en las últimas décadas, acoge miradas pluralistas, inter y transdisciplinarias, de carácter dialógico y relacional, que vinculan la importancia de comunidades y territorios, y generan respuestas distintas de los modelos de sostenibilidad planteados por los centros de decisión mundial. Propuestas como la necesidad de reivindicar a los pueblos originarios y campesinos en su relación con la naturaleza, de eliminar los patrones de acumulación coloniales que permean las relaciones sociales, económicas y políticas, de promover la construcción y dinamización de la relación de las comunidades con la sociedad para repensar de manera distinta los conflictos generados por la globalización en el presente.

Sobresale una propuesta histórico-empírica que ha servido de ejemplo para entender estos conflictos socioeconómicos y ambientales a escala global. Conocida como *pensamiento campesino y diálogo de saberes*, esta iniciativa se enmarca en la denominada investigación-acción participativa (IAP) promovida por el sociólogo colombiano

¹ Por «pensamiento descolonial» se entiende el proceso histórico que critica la deshumanización del poder colonial propia de la modernidad occidental basada en términos de raza, clase y acumulación. En los últimos años incorpora debates y un diálogo intercultural e interseccional, como alternativas al tradicional modelo de desarrollo.

Orlando Fals Borda, y analiza formas históricas y convergentes de pensamiento y de acción que han contribuido desde el estructuralismo marxista al análisis y resolución de conflictos socioeconómicos y culturales. Por ejemplo, aquellos relacionados con la tenencia de la tierra, la región, la autonomía y la utopía. De este modo se vinculan iniciativas populares y comunitarias con formas de movilización y de acción colectivas de carácter disruptivo.

Pensamiento propio. Origen

Es la década de 1950 el período en el que se inició una lectura transformadora acerca de las posibilidades de la política y de la cuestión agraria y se revisaron las formas institucionales de la tenencia de la tierra —resguardos, haciendas, parcelas, latifundios— en Colombia y en toda América Latina. A partir de allí, Fals Borda reconoció primero la diversidad cultural de la población andina y luego de la caribeña, y reivindicó la importancia de la producción de pensamiento propio entendido en términos locales, ancestrales y campesinos.

Este trabajo empírico histórico —que toma como eje, primero, el municipio de Saucio en Chocontá Cundinamarca, y luego, en el valle del Sinú, San Jorge y Mompo, en el Caribe colombiano— permitió analizar durante más de treinta años oportunidades de cooperación y relacionamiento entre comunidades (vecindarios), así como implementar procesos emancipatorios vía reforma agraria. Fals Borda plantea las metáforas históricas de *culturas anfibias*, del *hombre caimán* y del *hombre hicotea* (*tortuga*) para analizar de manera sistemática, en primer lugar, cómo los cuerpos o sistemas hídricos que conviven con las comunidades palanqueras y afrodescendientes de la costa norte de Colombia promueven sistemas complejos de relaciones que buscan fortalecer este recurso natural en el tiempo (Fals Borda, 1979).² En segundo término, al *hombre caimán* se erige como una crítica a la relación objeto-sujeto en el proceso de investigación, esto es, la falta de compromiso del investigador en los procesos

de cambio y transformación social que analiza en su cotidianidad. En tercer lugar, el *hombre hicotea* sugiere la labor constante y sistemática que el investigador debe realizar, vinculándose de manera activa a las comunidades a partir de una relación armónica entre teoría y práctica.

Orlando Fals Borda, por tanto, como pionero del trabajo militante, con y para las comunidades, contribuye desde el Sur Global a un análisis estructuralista acerca del papel de la tierra en comunidades y regiones, diseñando una teoría y una metodología que permiten repensar en términos emancipatorios las formas de vida de pueblos y vecindarios y su accionar en favor de la transformación, la justicia social y la autonomía. Como resultado, se observa la importancia histórica de las poblaciones campesinas a través de un pensamiento crítico denominado *pensamiento campesino*, que, a partir de su convivencia y el relacionamiento directos con el investigador, en un abordaje etnográfico denominado *diálogo de saberes*, analiza la producción de *conocimientos* —en plural— para entender la realidad de esas comunidades desde su propia experiencia de vida.

Este abordaje tiene plena vigencia en las discusiones propias de la sociología, la ecología política y los estudios del desarrollo. Articula, por ejemplo, las aportaciones de Paulo Freire sobre educación rural y saberes diversos, y las de Enrique Leff (Leff, 2014) sobre una ética de la otredad, en la que la diversidad y la diferencia involucran la idea de vivir bien desde cosmovisiones, prácticas, saberes y formas de vida autónomos.

Pensamiento campesino. Conocimiento popular

Con la idea de promover el estudio empírico de la realidad acerca de los campesinos del altiplano cundiboyacense en las décadas de 1950 (Fals Borda,

² Esto es lo que actualmente la ecología política denomina gobernanza del agua (Urrea, 2013).

2010a), y luego en la costa caribe colombiana (Fals Borda, 1979), este sociólogo analiza el sentido de las transformaciones de esa realidad desde un conocimiento denominado *popular*, el cual, en términos amplios, ofrece posibilidades de análisis articulando la investigación social militante con el conocimiento científico. Para ello plantea la necesidad de estudiar las luchas por la tierra y la subversión del orden social de campesinos e indígenas en Colombia, lo cual incidirá posteriormente en América Latina. De acuerdo con esto, Fals Borda expresa: «La cultura popular como respuesta a condiciones ecológicas y humanas del trópico guarda cierta tendencia de creación autónoma que parte de los tiempos precolombinos y que hoy constituye una reserva cultural y técnica de primer orden» (Fals Borda, 2010b).

Para realizar dicha acción promueve el concepto *sentipensante*, una categoría utilizada por pescadores caribeños, quienes en su cotidianidad conectan la razón con la emoción involucrando las tradiciones culturales e históricas del lugar que habitan. Dicha postura se distancia de las miradas dicotómicas propias de la modernidad occidental, para entender que la realidad presente en esos lugares dista mucho de las vivencias producidas en esta región. Se plantea con ello la necesidad de conocer y actuar en sus propias realidades, aquellas que entienden al ser humano en comunidad, y de analizar las relaciones sociales, culturales y de producción en términos históricos.

Su interés en dichas comunidades plantea un abordaje vivencial que pasa por la investigación *in situ*, acogiendo múltiples técnicas de investigación.³ Analiza el cambio en los procesos de acumulación de la tierra visualizando dinámicas de dominación que se mantienen actualmente. De acuerdo con esto, investiga el trabajo indígena y luego el campesino, la vida de las comunidades chibchas en resguardos indígenas, los procesos de apropiación y usurpación de su tierra por instituciones tales como resguardos, haciendas y latifundios. Después observa la

segmentación progresiva de la unidad territorial en parcelas y vecindades —estas última son una categoría importante utilizada por el autor—. En este último caso, el vecindario, entendido como asentamiento disperso y propiedad delimitada, es explicado puntualmente a través de una mirada colonial (Fals Borda, 2010a). Por esto son las tradiciones monárquicas, y luego, las republicanas las que mantienen la subordinación de campesinos e indígenas en pequeñas unidades agrícolas —minifundios—, en favor de los grandes terratenientes —principalmente con legado colonial—, quienes mantienen el usufructo de mano de la obra en detrimento de la población raizal o criolla.

Para entender el pensamiento campesino, Fals Borda busca comprender la cosmovisión de los saucitas (campesinos de los Andes). Los identifica como personas pasivas —*ethos*—, dada su herencia de opresión histórica por parte de las instituciones monárquicas. Más tarde estudia las distintas formas en que los campesinos luchan por la emancipación y el cambio social. En dicha travesía plantea los modos de subvertir el orden colonial heredado buscando como premisa identificar la finalidad del cambio social en un sentido disruptivo o insurgente (Fals Borda, 1967).

En este período —finales de la década de 1960 e inicios de 1970—, los problemas sobre la dependencia, la autonomía, el papel de la investigación militante en términos marxistas y la tenencia de la tierra son el centro de la discusión. Allí surgen debates interdisciplinarios sobre el desarrollo, sobre las formas de colonialismo (Fals Borda, 2010b) y, sobre todo, la necesidad de abordar el análisis de los problemas latinoamericanos en sus propios términos. Ello

³ Experiencia personal del investigador a partir del reconocimiento directo de las áreas afectadas por la violencia, entrevistas a jefes guerrilleros, a exiliados de la violencia, investigación histórica y de archivos, estudio de ensayos, novelas sobre violencia, análisis estadístico, cartografía, documentación pictórica, entre otros (Fals Borda, 2010a).

sugiere al investigador la obligación de conocer la realidad para transformarla, en lo que Borda denomina sociología de la liberación. En este punto, debe haber un compromiso ideológico por la acción que vincule el proceso científico — empírico e histórico— con el trabajo militante realizado a nivel territorial. Esto sugiere que las aportaciones de Fals Borda se adelantan a las de Aníbal Quijano respecto a la identificación de formas de colonialidad y de problemáticas asociadas a los conflictos por la tenencia de la tierra, al promover en la praxis y su relación con lo teórico lo que será su propuesta de investigación-acción participativa, desarrollada posteriormente.

La relación entre el pensamiento campesino —eje de su investigación en ese período— y la cultura popular pasa por comprender que se deben articular y reconocer los conocimientos olvidados de los pueblos campesinos, indígenas y mestizos o criollos que habitan estos lugares, para promover respuestas científicas —de carácter empírico— a las necesidades de esta región. Es ciencia popular (Fals Borda, 2010b) lo que realiza el investigador militante, con el marxismo como método de análisis de una realidad social conflictiva. Este tipo de investigación plantea nuevas dinámicas e interpretaciones, resultantes de la inserción del investigador en la lucha social de los movimientos campesinos. Así, el saber popular como ciencia propia sugiere investigar las clases sociales y el conflicto social para transformar la realidad social de manera interdisciplinar.

Diálogo de saberes. Entre el conocimiento campesino popular y el conocimiento científico

A partir de 1970, Fals Borda se adentra de lleno en el análisis de la acción colectiva como proceso emancipatorio, en las dinámicas culturales, socioeconómicas y políticas presentes en la costa del Caribe colombiano. Ello marca un cuestionamiento respecto al objetivo y los fines de la producción de conocimiento.

La historia cumple un papel prioritario al comprender la importancia de dar voz a los protagonistas principales de los acontecimientos, reinterpretando su quehacer y dialogando sobre el alcance de su participación para dar un sentido distinto a la comprensión general de la realidad. Son las voces de los campesinos, indígenas y trabajadores —en convergencia con los investigadores comprometidos— las que muestran una realidad social más amplia. De ello derivan distintos escenarios de interpretación y de acción para transformar los conflictos presentes en comunidades, vecindarios y regiones.

En dicho proceso, Fals Borda promueve la horizontalidad del conocimiento con un tipo de pensamiento crítico que, con autonomía científica, abierta a distintas versiones, vincula la identidad de los pueblos y de los territorios con la suya propia, de tal manera que se puedan cambiar las condiciones de posibilidad de estas comunidades y vecindarios frente a la colonialidad institucional y epistémica ejercida históricamente. Así lo hace, por ejemplo, al estudiar el legado colonial presente en la costa de Caribe —*ethos* costeño—. Tal como hizo en la región andina, analiza la manera en que se promueve la cuestión agraria y las relaciones sociales, culturales y de producción de los trabajadores en los vecindarios. Así se produce un ejercicio democrático del conocimiento, en el que metodologías tradicionales, científicas, convergen con formas propias del conocimiento popular, involucrando activamente la voz de los campesinos. Este proceso circular, denominado investigación-acción participativa (IAP), redimensiona las formas de abordar la realidad y genera paralelamente un equilibrio frente a los modos de producción de conocimiento, entendido este concepto en términos plurales.

Conclusiones

La propuesta de diálogo de saberes, entendida desde el conocimiento campesino-popular, y la IAP promueven formas de democracia participativa y deliberativa que en las organizaciones populares

y comunitarias reivindican la reordenación de la cuestión agraria y la transformación de las comunidades en sus propios términos. Para este autor el proceso colonial de carácter histórico asociado a indígenas, campesinos, negros y mestizos a través de instituciones históricas debe replantear la producción de conocimiento y las formas del ser en términos más amplios. Por tanto, la agenda de investigación en la que convergen el conocimiento popular y el diálogo de saberes, elaborada en la década de 1950 por Orlando Fals Borda, responde plenamente a los desafíos de comunidades del Sur Global en el presente. Desde el pluralismo y el diálogo intercultural, reconoce la necesidad de involucrar a los distintos actores y comunidades de actores para que participen de los procesos de cambio económico y transformación social que requieren. No hacerlo es divagar entre aportaciones teóricas sin un compromiso axiológico definido. ■

Referencias

- Arellano-Yanguas, J., y M. Bernal-Gómez, 2024. *Recursos naturales y dependencia. Revisión de conceptos y enfoques en América Latina*. Lima, Natural Resource Governance.
- Cadena, M., H. Risør y J. Feldman, 2018. «Aperturas onto-epistémicas. Conversaciones con Marisol de la Cadena». *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, 32, pp. 159-177. Disponible en: <http://www.scielo.org.co/pdf/antpo/n32/1900-5407-antpo-32-00159.pdf>, consultado el 6 de junio de 2025.
- Dussel, E., 2015. *Filosofías del Sur. Descolonización y transmodernidad*. Madrid, Ikal.
- Escobar, A., 2016. *Autonomía y diseño. La realización de lo comunal*. Popayán, Universidad del Cauca.
- Fals Borda, O., 1967. «La subversión en Colombia. El cambio social en la historia». *Monografías Sociológicas*, 24.
- Fals Borda, O., 1979. «Mompox y Loba». En: *Historia doble de la costa*, vol. 1. Bogotá, Carlos Valencia.
- Fals Borda, O., 2010a. «El problema de la tierra visto a través de los linderos de un resguardo indígena». En: *Antología. Orlando Fals Borda*. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, pp. 37-47.
- Fals Borda, O., 2010b. «El problema de la autonomía científica y cultural en Colombia». *Antología. Orlando Fals Borda*. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, pp. 123-139.
- Foro Económico Mundial, 2025. «Informe de riesgos ambientales». Disponible en: https://reports.weforum.org/docs/WEF_Global_Risks_Report_Press_Release_2025_ESP.pdf, consultado el 6 de junio de 2025.
- Leff, E., 2014. «Diálogo de saberes, saberes locales y racionalidad ambiental en la construcción social de la sustentabilidad». En: A. Argueta Villamar, E. Corona y P. Hersch (eds.), *Saberes colectivos y diálogo de saberes en México*. México D. F., UNAM-CRIM, pp. 379-391.
- Mignolo, W., 2000. *La colonialidad a lo largo y a lo ancho. El hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Clacso.
- Quijano, A., 2000. «Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina». En: E. Lander (comp.), *Colonialidad del saber y eurocentrismo*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Unesco-Clacso, pp. 201-246.
- Santos, B., 2009. *Una epistemología del Sur. La reinención del conocimiento y la emancipación social*. México D. F., Clacso.
- Svampa, M., 2019. *Neo-extractivism in Latin America. Socio-environmental Conflicts, the Territorial Turn, and New Political Narratives. Elements in Politics and Society in Latin America*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Urrea, D., 2013. *Manejo público-comunitario del agua. Recuperación social del horizonte común en el contexto colombiano*. Bogotá, Censat Agua Viva, Amigos de la Tierra.

Vergara, R., y M. Nova, 2020. «Relacionalidad en la región andina. La importancia de lo comunitario en la transformación del territorio». En: G. Correa Assmus (ed.), *Ecología y sociedad*, Bogotá, Universidad de La Salle, pp. 25-34.

Viveros, M., 2016. *La interseccionalidad. Una aproximación situada a la dominación*. Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Fundamentos del ecosocialismo latinoamericano en Mariátegui

Vaclav Masek Sánchez*

Resumen: El materialismo histórico del pensador peruano José Carlos Mariátegui delinea fundamentos heterodoxos para pensar una ecología política ecosocialista posible en el hemisferio. Su síntesis de crítica marxista, sumada a las posiciones antiimperialistas y anticoloniales, presenta una defensa del comunismo indígena como mecanismo redistributivo y ofrece un marco decolonial para abordar las crisis ecológicas contemporáneas. Al enfocarse en la desposesión de tierras, la extracción capitalista y el potencial revolucionario del socialismo «como creación heroica» latinoamericana, el presente artículo conecta las ideas de principios del siglo XX de Mariátegui con los debates contemporáneos sobre la justicia climática y las epistemologías indígenas para dismantelar el extractivismo multinacional y, así, abre un horizonte político con posibilidades transformadoras.

Palabras clave: materialismo histórico, ecosocialismo, comunismo indígena, decolonialidad, justicia climática

Abstract: The historical materialism of Peruvian thinker José Carlos Mariátegui outlines heterodox foundations for considering a possible ecosocialist political ecology in the hemisphere. His synthesis of Marxist critique, combined with anti-imperialist and anti-colonial positions, presents a defense of Indigenous communalism as a redistributive

mechanism, offering a decolonial framework for addressing contemporary ecological crises. By foregrounding land dispossession, capitalist extraction, and the revolutionary potential of socialism “as a heroic creation” in Latin America, the analysis below connects Mariátegui’s early 20th-century ideas with contemporary debates on climate justice and Indigenous epistemologies to dismantle multinational extractivism, opening a political horizon with transformative possibilities.

Keywords: historical materialism, ecosocialism, Indigenous communalism, decoloniality, climate justice

Introducción

Las ideas de José Carlos Mariátegui (1894-1930) están profundamente arraigadas en la historia y la cultura de América Latina. Para Aníbal Quijano (2019), Mariátegui fue el precursor de su propia comprensión de ontologías como la raza, la etnicidad y la nación. Esta síntesis dialéctica entre lo universal y lo particular, entre lo internacional y lo latinoamericano, inspira la obra de Mariátegui, quien fue definido por el sociólogo José Aricó como «el pensador

* Instituto de Ciencia y Tecnología Ambiental, Universidad Autónoma de Barcelona (ICTA-UAB). *E-mail:* vaclav.masek@uab.cat. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7099-9065>.

marxista más vigoroso y original que América Latina haya conocido jamás» (Aricó, 1979).

El marxismo de Mariátegui surgió como un alejamiento radical de la ortodoxia socialista eurocéntrica (Nodari, 2018), basándose en las realidades coloniales-capitalistas del Perú y con fundamentos teóricos en el potencial revolucionario de su mayoría indígena (Becker, 1993). Rechazando el etapismo determinista, Mariátegui sostenía que el socialismo en América Latina debe ser una «creación heroica» (Mariátegui, 1928a), una síntesis de la crítica marxista y la praxis comunal indígena. Su influyente obra *Siete ensayos interpretativos sobre la realidad peruana* (Mariátegui, 1928b) desmanteló las narrativas eurocéntricas del progreso y enmarcó los sistemas feudales de tenencia de la tierra del Perú poscolonial y la extracción imperialista (por ejemplo, del guano y del salitre) como motores duales de la degradación ecológica y social.

Este artículo presenta un resumen de las formas en que la teoría social de Mariátegui prefigura debates sobre la ecología política ecosocialista en la región. Revisa sus heterodoxias, el planteamiento acerca de la estrategia revolucionaria y la centralidad del tema agrario.

Heterodoxias mariateguistas

Entre las ideas clave de Mariátegui está la crítica del marxismo eurocéntrico y la integración de las luchas indígenas y campesinas en la praxis socialista. Estas corrientes ecológicas subyacen en su obra principal, los *Siete ensayos*, que pone el énfasis en la tierra, la naturaleza y el trabajo comunitario. En el prólogo, Mariátegui escribió: «Soy un marxista convencido y comprometido» (Mariátegui, 1928b). La obra fue publicada solo dos años antes de su prematura muerte a la edad de treinta y cinco años en 1930.

A. El rechazo del marxismo eurocentrista

Mariátegui sostuvo que la mayoría indígena del Perú —oprimida por la tenencia feudal de la tierra y la extracción imperialista— no podía ser comprendida a través del etapismo lineal del marxismo ortodoxo. En cambio, consideraba el «problema indígena» como inseparable del «problema de la tierra» y afirmaba que la liberación indígena requería dismantelar las relaciones de propiedad colonial-capitalistas y fundamentar el socialismo en la realidad material del Perú.

Cuando regresó de Europa (Robert, 1981; Núñez, 1994) al Perú, Mariátegui se unió al movimiento obrero y participó activamente en la creación de sindicatos de trabajadores agrícolas e industriales. Sin embargo, no tuvo una recepción muy entusiasta. Por una parte, sus adversarios anticomunistas del APRA, como Víctor Raúl Haya de la Torre, lo acusaron de eurocentrismo. Por otra parte, algunos autores soviéticos lo acusaron de «populismo nacional». Tal fue el caso de Vladimir Miroshchinski (1978), que retrató a Mariátegui como un defensor de la revolución campesina, similar a los *narodniki* rusos. Michael Löwy ha explicado que esta crítica de la izquierda estalinista se basaba en el énfasis de Mariátegui en el potencial revolucionario de las comunidades indígenas y en el potencial socialista inherente a la vida rural e indígena del Perú. Los críticos soviéticos, alineados con las opiniones de la Comintern, rechazaron las ideas del peruano por alejarse del marco marxista-leninista que priorizaba una revolución liderada por el proletariado urbano y descartaba la noción de comunidades indígenas como agentes revolucionarios viables. Sus opiniones fueron consideradas «anatomías» por el Partido Comunista (González, 2023).

En realidad, su pensamiento se caracteriza precisamente por una fusión entre los aspectos más avanzados de la cultura europea y las antiguas tradiciones de la comunidad indígena, y por un intento de asimilar la experiencia social

de las masas campesinas en una reflexión teórica marxista. Así, Löwy enfatiza la aguda conciencia del materialismo histórico en las relaciones sociales peruanas que sitúan la vida y la obra de Mariátegui a medida que la izquierda se vuelve más internacionalista (Löwy, 2014).

B. Comunalismo indígena como praxis revolucionaria

El *ayllu* (Mariátegui, 1928b: 186), el sistema de tierras comunales incaico, fue un elemento central del pensamiento de Mariátegui, que lo reinterpreto como un modelo protosocialista de administración colectiva y trabajo recíproco. No veía estas tradiciones como reliquias, sino como prácticas vivas que prefiguraban la organización social, y abogaba por su revitalización en cooperativas agrarias bajo un Estado socialista.

Los orígenes económicos de la sociedad peruana comienzan con el comunismo precapitalista nativo de los incas o de los pueblos de habla quechua de los Andes. La economía inca se basaba en el *ayllu*, una forma de organización que era a la vez comunitaria y comunista, en el sentido de inexistencia de la propiedad privada. Para Mariátegui, la economía peruana había nacido de un acto de destrucción: la conquista española que devastó al Imperio inca y estableció el feudalismo colonial tras su dominación genocida. Los colonizadores sometieron a la población indígena a una servidumbre cruel en latifundios, o extensas parcelas de tierra de propiedad privada. Mariátegui llamó a esta nueva fase histórica *gamonalismo*, que «necesariamente invalida cualquier ley o reglamento para la protección del indio» y en el que «el dueño de la hacienda, el latifundista, es un señor feudal» (Mariátegui, 1928b: 96).

Mariátegui sostiene que el Perú del siglo XIX posterior a la independencia no se ha integrado plenamente a un sistema capitalista. En cambio, Perú ha caído en una situación atrasada con la existencia simultánea de tres modelos económicos diferentes: los restos de la comunidad

inca que todavía operan en las comunidades andinas (Mariátegui, 1928b: 75); el feudalismo, visible en los patrones de tenencia de la tierra en todo el país, y una economía burguesa en desarrollo a lo largo de la costa peruana en el Pacífico (Mariátegui, 1928b: 73). Esta crítica de la estructura feudal de las relaciones de propiedad muestra una comprensión sofisticada del materialismo histórico.

C. Antiimperialismo y anticolonialismo para el abordaje agrario

Al recuperar el *ayllu* incaico como modelo de administración colectiva, Mariátegui reposicionó las cosmologías indígenas en el debate de la praxis, haciendo hincapié en la reciprocidad y la ecología relacional como fundamentos de la estrategia revolucionaria. El mariateguismo prefigura la ecología política ecosocialista contemporánea, al tender un puente entre la crítica antiimperialista y las demandas de soberanía plurinacional.

El antiimperialismo, para nosotros, no constituye ni puede constituir, en sí mismo, un programa político, un movimiento de masas capaz de conquistar el poder. El antiimperialismo, suponiendo que pudiera movilizar, junto con los trabajadores y campesinos, a la burguesía nacionalista y la pequeña burguesía (ya hemos negado rotundamente esta posibilidad), no anula el antagonismo entre clases, no suprime su diferencia de intereses.

Después de la independencia, la economía peruana estaba orientada a la exportación y dependía del mercado capitalista internacional, enfocado en la extracción y explotación de recursos. El Gobierno peruano podría percibirse en el mundo exterior como una república democrática moderna en la década de 1920, pero Mariátegui rascó más allá de la superficie. Vio relaciones de propiedad feudales en el campo y en pueblos rurales de habla quechua que se aferraban al colectivismo de los *ayllus*. Sostuvo que el Perú era simultáneamente

«comunal, feudal y capitalista» (Mariátegui, 1928b: 79-80) y observó que los *ayllus* seguían siendo socavados por las presiones capitalistas. Los latifundios reproducían relaciones laborales que eran vestigios del colonialismo. También destacó cómo el despojo colonial y el extractivismo (por ejemplo, de guano o nitratos) habían desplazado a las comunidades indígenas con el argumento de que la nacionalización y la redistribución de la tierra eran requisitos previos para la emancipación. Este análisis orientó a los movimientos antiextractivistas de América Latina, que hoy en día consideran la justicia climática como inseparable de la soberanía territorial indígena.

En los *Siete ensayos*, la hipótesis sociopolítica decisiva de Mariátegui es que «en el Perú no existe, y nunca existió, una burguesía progresista con una sensibilidad nacional que sea liberal y democrática y que base su política en los postulados de su teoría» (Mariátegui, 1928b: 29). Al describir la economía peruana de principios del siglo XX como «colonial», en el sentido de que su «movimiento y su desarrollo están subordinados a los intereses y las necesidades de los mercados de Londres y Nueva York» (Mariátegui, 1928b: 111), ilustra un proyecto de acumulación en curso en el que el capital financiero internacional desempeña un papel activo en la extracción de recursos y la explotación laboral en el Perú. En última instancia, los indígenas peruanos están bajo el control de los capitalistas domésticos y extranjeros, pero su colectivismo sigue siendo «no asimilado» por el Estado peruano, sostiene Mariátegui.

Conclusiones: genealogías mariateguistas en el ecosocialismo de hoy

A principios del siglo XX, pensadores como Mariátegui enfatizaron la conexión entre el socialismo y la reforma agraria, lo que influyó en el pensamiento ecosocialista posterior. A mediados del siglo XX, las influencias marxistas

y la conciencia ambiental, particularmente durante los años sesenta y setenta, coincidieron con el auge de la teología de la liberación. Los movimientos de inspiración marxista en América Latina comenzaron a integrar las críticas al capitalismo con las preocupaciones ecológicas. El movimiento ambientalista global también empezó a influir en los intelectuales latinoamericanos, quienes vincularon la degradación ecológica con el imperialismo y el capitalismo. Y, a medida que las políticas neoliberales se expandieron en América Latina en los años ochenta y noventa, los movimientos de base que se oponían a la deforestación, la minería y la privatización del agua cobraron impulso. Estos movimientos a menudo combinaban los principios socialistas con el activismo ambiental, formando la base de la praxis ecosocialista. Para Héctor Alimonda, Mariátegui resignifica el materialismo histórico al aplicarlo al contexto local: «Así, el socialismo deja de ser una importación cosmopolita y un ideal postergable indefinidamente, y pasa a echar raíces efectivas en la realidad peruana y latinoamericana» (Alimonda, 2007: 80).

Al concebir las crisis ecológicas como inseparables de la explotación colonial-capitalista, su trabajo desafía los modelos de desarrollo eurocéntricos y eleva la gestión comunitaria como praxis revolucionaria. Los movimientos de justicia climática, cuyos lenguajes de valoración enmarcan un «ecologismo popular» (Martínez-Alier, 2005) con potencial emancipador, deben integrar epistemologías indígenas que prioricen la relacionalidad con la naturaleza y estrategias anticapitalistas dirigidas a las industrias extractivas. La insistencia de Mariátegui en el «mito» como fuerza movilizadora subraya la necesidad de narrativas que unan la lucha de clases con la regeneración ecológica. Su trabajo, central para una historia global del siglo XX (Drinot, 2021), sigue siendo una piedra angular para los ecosocialistas latinoamericanos contemporáneos que buscan descolonizar la teoría marxista y recentrarse en las epistemologías indígenas. ■

Referencias

- Alimonda, H., 2007. «La ecología política de Mariátegui. Buscando una herencia en Lima». *Tareas*, 125, pp. 75-87.
- Aricó, J., 1978. *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*. Buenos Aires, Siglo XXI.
- Becker, M., 1993. *Mariátegui and Latin American Marxist Theory*. Athens, Ohio University Press.
- Drinot, P., 2024. «Global Mariátegui». *Journal of Latin American Studies*, pp. 1-25. Disponible en: <https://doi.org/10.1017/S0022216X24000233>, consultado el 5 de junio de 2025.
- González, M., 2023. «Mariátegui fue el gran pionero del marxismo latinoamericano». *Jacobin Latinoamérica*. Disponible en: <https://jacobinlat.com/2023/06/jose-carlos-mariategui-fue-el-gran-pionero-del-marxismo-latinoamericano/>, consultado el 5 de junio de 2025.
- Löwy, M., 2014. «L'indigénisme marxiste de José Carlos Mariátegui». *Actuel Marx*, 56, pp. 13-22.
- Mariátegui, J. C., 1928a. «Aniversario y balance». *Amauta*, 3 (17). Disponible en: <https://www.marxists.org/espanol/mariateg/1928/sep/aniv.htm>, consultado el 5 de junio de 2025.
- Mariátegui, J. C., 1928b. *Seven Interpretative Essays on Peruvian Reality*. Austin, University of Texas Press.
- Martínez-Alier, J., 2005. *El ecologismo de los pobres. Conflictos ambientales y lenguajes de valoración*. Icaria/Flacso, Barcelona.
- Miroshevski, V. M., 1978. «El populismo en el Perú». En: J. Aricó (ed.), *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*. Barcelona, Pasado y Presente, pp. 55-70.
- Nodari, G., 2018. «Mariátegui antes de Mariátegui. El viaje a Italia y el fin de la “Edad de la Piedra”, 1919-1923». *Izquierdas*, 39, pp. 147-181.
- Núñez, E., 1994. *La experiencia europea de José Carlos Mariátegui*. Lima, Biblioteca Amauta.
- Paris, R., 1981. *La formación ideológica de José Carlos Mariátegui*. México D. F., Siglo XXI.
- Quijano, A., 2014. «Raza, etnia y nación en Mariátegui. Cuestiones abiertas». En: A. Quijano, *Cuestiones y horizontes. De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Clacso, pp. 757-775. Disponible en: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20140507040653/eje3-7.pdf>, consultado el 5 de junio de 2025.

Redes de resistencia

Feminismos de Abya Yala. Resistencia a la modernidad colonial y construcción de epistemologías alternativas

Carolina Belenguer Hurtado y Macarena Aguilar

Arapiuns, río de derechos

Colectivo Guardiões do Bem Viver, Stéphanie Nasuti, Thaís Isabelle de Oliveira Cardoso y Beatriz Abreu dos Santos

Ecología política de las alianzas desde abajo. Confluencias de identidades y luchas en Brasil

Felipe Milanez



Feminismos de Abya Yala. Resistencia a la modernidad colonial y construcción de epistemologías alternativas

Carolina Belenguer Hurtado* y Macarena Aguilar**

Resumen: La reivindicación de los feminismos de Abya Yala se fundamenta en una teoría del conocimiento basada en la sacralidad del mundo que habitan, en los saberes ancestrales y en la continuidad ontológica entre los territorios y los cuerpos. Estos feminismos, impulsados por mujeres indígenas, afrodescendientes y campesinas, surgen como respuesta a las desigualdades estructurales y al deseo de construir proyectos emancipadores basados en las condiciones materiales de sus vidas. Este artículo explora estas luchas poniendo el foco en dos movimientos que encarnan las resistencias y las alternativas feministas.

Palabras clave: Abya Yala, feminismos, desigualdad, explotación

Abstract: Abya Yala's feminist movements are grounded in a worldview that values the sacredness of the land, ancestral knowledge, and the deep connection between territories and bodies. Led by Indigenous, Afro-descendant, and rural women, these movements emerge in response to structural inequalities and the need to build fairer societies rooted in their lived realities. This article explores these feminist struggles and shines a light on two movements that embody resistance and alternative feminist paths.

Keywords: Abya Yala, feminisms, inequality, exploitation

Introducción

Uno de los puntos en común entre los diversos feminismos de Abya Yala es su respuesta frente a las estructuras de dominación colonial, capitalista y patriarcal que han marcado la historia de los territorios indígenas. Estos movimientos cuestionan los fundamentos de la modernidad occidental y proponen alternativas basadas en la interdependencia entre cuerpo, territorio y naturaleza.

La crítica a la modernidad

Los feminismos surgidos en los territorios de Abya Yala son numerosos, heterogéneos y diversos, pero comparten un cimiento epistemológico decisivo: la crítica al pensamiento de la Edad Moderna. Este pensamiento, que favoreció la consolidación de estructuras coloniales y patriarcales, no refleja ni respeta los parámetros históricos e identitarios de las comunidades indígenas (Paredes, 2017).

Durante la modernidad, la razón se consolidó como la facultad cognoscitiva más importante para el desarrollo de las sociedades. Así se suprimió la experiencia emocional como criterio de validación de la moral y de cualquier

* Asociación Mujer y Sociedad.
E-mail: karolinabehur@gmail.com.

** Small World Stories.
E-mail: macarena@smallworldstories.org.

conocimiento científico. Se consolidó la idea de que solo el juicio racional permite descubrir las fuerzas naturales que rigen la vida, con el ánimo de controlarlas, poseerlas y manipularlas. Así la ética tomó un rumbo individualista, centrada en valores instrumentales que sirven como medios para lograr el fin último del desarrollo: el máximo beneficio económico y personal.

En este contexto, los feminismos territoriales y comunitarios encuentran su punto de partida en una teoría del conocimiento que busca rehabilitar las formas ancestrales de estar e interpretar el mundo propias de las comunidades indígenas. Estas perspectivas se fundamentan en saberes tradicionales y en el carácter sagrado de las creencias que sostienen la reproducción del cosmos.

Desigualdades y resistencias feministas

La crítica a la modernidad comienza con el cuestionamiento de las estructuras socioeconómicas y las lógicas de dominación que se esconden tras la glorificación de conceptos como la libertad, el progreso, el bienestar y la justicia. Ante la toma de conciencia de las desigualdades, los conflictos armados, las violencias, la explotación de la industria extractivista y la pérdida de identidad, los movimientos ecosociales indígenas transforman estas crisis en un asunto político (Gargallo, 2015).

El foco de estos feminismos está puesto en los procesos de acumulación mercantilista y en la expulsión de los colectivos que habitan los territorios (Zaragocín, 2018). Sus reivindicaciones son complejas y diversas, ya que entrelazan prácticas y creencias provenientes tanto de tradiciones propias como de tradiciones ajenas impuestas por un modelo neoliberal. Estas superposiciones, según la epistemología *ch'ixi*¹, reconocen una realidad binaria y jerarquizada entre las herencias culturales del colonialismo y las cosmovisiones indígenas. Las

yuxtaposiciones identitarias son los impulsores de las transformaciones que generan nuevas formas de conocimiento y la incompatibilidad de las narraciones refleja la complejidad de las luchas feministas en estos contextos (Rivera, 2018).

El auge del capitalismo, el colonialismo y el patriarcado ha intensificado el sometimiento de los pueblos, los territorios y los cuerpos. Los modos de producción que se utilizan están basados en la depredación de los recursos naturales y humanos, sin tener en cuenta las necesidades de los sistemas socioecológicos para regenerarse. Estas dinámicas tienen consecuencias directas sobre la salud ambiental y humana, y generan un círculo vicioso que acelera los efectos nocivos de la descomposición, degradación y erosión en las relaciones ecosistémicas (Coba y Bayón, 2019).

La visión androcéntrica asocia naturaleza y mujer en un tándem que da origen a múltiples dualismos, en los que la dominación y la explotación de la naturaleza se asimilan a la dominación y la explotación del cuerpo de las mujeres (Puleo, 2015). Sin embargo, los feminismos reconocen que estas relaciones no son naturales, sino sistemas de dominación, y proponen cambiar los términos en los que se establecen estos vínculos. Desde esta perspectiva, el análisis de las policrisis —sus causas, consecuencias y posibles soluciones— se aborda desde valores como el cuidado, la empatía y los afectos (Gargallo, 2015; Ulloa, 2016).

¹ La epistemología *ch'ixi* es una propuesta filosófica que desafía la hegemonía de la ética colonial, reconociendo la opresión histórica sobre cuerpos e identidades indígenas. Parte de la idea de que las identidades son heterogéneas y dinámicas, y valora los saberes alternativos como herramientas para enfrentar las desigualdades y contradicciones impuestas por la modernidad occidental, promoviendo una convivencia basada en las diversidades.

Puesto que las relaciones entre los sexos son construcciones sociales plasmadas en mandatos y legislaciones que generan roles diferenciados y jerarquizados, las desigualdades se manifiestan en la familia, el trabajo, la participación política, la educación y la salud, entre otros ámbitos. El asedio y la reducción de los territorios, la represión de las creencias y el despojo de los bienes impactan directamente en el aumento de las desigualdades entre hombres y mujeres (Federici, 2004). La especulación neoliberal ha intensificado la pobreza, las diferencias de género y un clima de violencia física y sexual asfixiante (Cabnal, 2018).

Feminismos territoriales. Ética del cuidado y justicia ambiental

Para Ulloa (2016), este conjunto de fuerzas, relaciones e ideas unifica los diferentes feminismos territoriales y comunitarios de Abya Yala. Todos ellos coinciden en la crítica a las lógicas de dominación, empezando por el colonialismo y el patriarcado, que han invisibilizado el trabajo de las mujeres al identificarlas con la naturaleza, las funciones reproductivas y el cuidado (González Vélez, 2022).

Las acciones reivindicativas se encuadran en actividades cotidianas de rechazo a los métodos de globalización, deslocalización, colonización, producción y destrucción propios del neoliberalismo salvaje. Como se refleja en el Pronunciamiento del Feminismo Comunitario (Asambleas del Feminismo Comunitario, 2010), los feminismos de Abya Yala centran sus reivindicaciones en la interdependencia de los seres vivos y no vivos, poniendo el acento en la ética del cuidado y la justicia ambiental. Al cuestionar el sistema económico global y el patriarcado, estos movimientos son percibidos como una amenaza al *statu quo* en todos los niveles.

Con el objetivo de visualizar las relaciones opresivas y superar las dicotomías de los

paradigmas actuales, se recurre a metáforas que representan las complejas interacciones que mantienen el cuerpo, el territorio y la tierra. El análisis de las causas de sus reivindicaciones evidencia cómo el asentamiento de las industrias extractivas ha transformado profundamente las condiciones de vida. Recurren a la transgresión de los roles tradicionales para visibilizar sus luchas y movilizar a la sociedad con el fin último de resignificar los territorios y los cuerpos articulando nexos que permitan construir epistemologías alternativas.

Por ejemplo, la Red de Sanadoras Ancestrales guatemaltecas, Tzk'at, fue creada para sanar las consecuencias de los múltiples atropellos, humillaciones y opresiones que sufren las mujeres (Cabnal, 2018). Estas mujeres conciben el cuerpo, al igual que el territorio, como eje de dominación. Su colonización, apropiación y desarraigo favorecen la extinción de las espiritualidades y cosmogonías ancestrales. Frente a ello, apuestan por escuchar a los cuerpos desde los saberes ancestrales. Este proceso colectivo —denominado *acuerpamiento*— fomenta tanto el autocuidado como el empoderamiento. En este sentido, estas mujeres cuestionan las estructuras y organizaciones de poder y exigen la gestión de los recursos del territorio, así como su presencia en los espacios donde se toman decisiones. Reclaman derechos sobre su tierra, su territorio y sus cuerpos.

De estas organizaciones surgen debates acerca de las problemáticas que oprimen las cosmovisiones tradicionales e inspiran nuevas formas de feminismos comunitarios. Se observa que el régimen de explotación continuo, que promueve el desarrollo económico capitalista basado en políticas liberales por encima de las necesidades humanas y de la naturaleza, acentúa las vulnerabilidades socioambientales en los ecosistemas, territorios y pueblos (Fernández *et al.*, 2020).

Epistemológicamente los feminismos de Abya Yala se distancian del feminismo occidental.

Se presentan como feminismos alternativos y disidentes que ponen de relieve el egoísmo y la voracidad de los sistemas de dominación.

Otro ejemplo es el de las mujeres indígenas organizadas en la selva amazónica de Ecuador contra la expansión de la industria petrolera (Coba y Bayón, 2019). Ellas rechazaron ceder las tierras para la extracción, pues ello implicaba la expulsión de comunidades indígenas y la pérdida de tradiciones y formas de vida. Su principal argumento es la defensa del *sumak kawsay* o 'buen vivir' —un principio recogido en la Constitución ecuatoriana—, como garante fundamental de toda forma de vida, que es necesario respetar con el fin de asegurar la renovación de las condiciones biofísicas esenciales para la existencia.

Se propone una filosofía en la que lo relevante son las interdependencias que se establecen entre los componentes de los sistemas: los cuerpos no existen sin el territorio y cualquier alteración de uno repercute en el otro. La narración de la vida es un encadenamiento ininterrumpido entre el mundo natural y el animal. Se configura así un sujeto colectivo, en el que las alianzas entre los seres vivos y no vivos son imprescindibles para sostener esta unidad. La división de los ecosistemas, las sociedades y las personas genera pobreza, marginación y enfermedades. Hacer de lo privado un asunto político implica fundar nuevas perspectivas de análisis desde las que afrontar cuestiones trascendentales para proteger la vida, reconociendo su valor más allá de una economía mercantilizada en la que todo tiene precio.

Conclusiones

Los feminismos de Abya Yala no solo denuncian las múltiples opresiones derivadas del colonialismo, el capitalismo y el patriarcado, sino que generan conocimientos reparadores y también ofrecen una visión para la construcción de sociedades más justas y sostenibles. Al reivindicar la conexión entre cuerpo y territorio,

estos movimientos defienden los derechos de las mujeres indígenas, sus comunidades y ecosistemas. ■

Referencias

- Asambleas del Feminismo Comunitario, 2010. «Pronunciamento del Feminismo Comunitario Latinoamericano en la Conferencia de los Pueblos sobre Cambio Climático». *Biodiversidad*. Disponible en: https://www.biodiversidadla.org/Documentos/Pronunciamento_del_Feminismo_Comunitario_latinoamericano_en_la_Conferencia_de_los_pueblos_sobre_Cambio_Climatico, consultado el 9 de junio de 2025.
- Cabnal, L., 2018. «Tz'k'at, Red de Sanadoras Ancestrales del Feminismo Comunitario desde Iximulew-Guatemala». *Ecología Política*, 54, pp. 100-104.
- Coba L., y M. Bayón, 2019. «Kawsak Sacha: la organización de las mujeres y la traducción política de la selva amazónica en el Ecuador». En: D. T. Cruz y M. Bayón (comps.), *Cuerpos, territorios y feminismos. Compilación latinoamericana de teorías, metodologías y prácticas políticas*. Quito, Abya Yala, IEETM y Bajo Tierra, pp.141-159.
- Federici, S., 2004. *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Madrid, Traficantes de Sueños.
- Fernández, A. G., J. Waldmüller y C. Vega, 2020. «Comunidad, vulnerabilidad y reproducción en condiciones de desastre. Abordajes desde América Latina y el Caribe. Presentación del dossier». *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, 66, pp. 7-29.
- Gargallo, F., 2015. *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*. Ciudad de México, Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

- González Vélez, A. C., 2022. «Vínculos ineludibles entre la autonomía física y económica de las mujeres. Una propuesta de marco conceptual». *Serie Asuntos de Género*, 162. Santiago, Cepal.
- Paredes J., 2017. «El feminismo comunitario. La creación de un pensamiento propio». *Corpus*, 7 (1). Disponible en: <https://journals.openedition.org/corpusarchivos/1835>, consultado el 9 de junio de 2025.
- Puleo, A. (ed.), 2015. *Ecología y género en diálogo interdisciplinar*. Madrid, Plaza y Valdés.
- Rivera C. S. 2018. *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*. Tinta Limón. Buenos Aires.
- Ulloa, A., 2016. «Feminismos territoriales en América Latina. Defensas de la vida frente a los extractivismos». *Nómadas*, 45, pp. 123-139.
- Zaragocín, S., 2018. «Espacios acuáticos desde una descolonialidad hemisférica». *Mulier Sapiens*, 10, pp.6-19.

Arapiums, río de derechos

Colectivo Guardiões do Bem Viver,* Stéphanie Nasuti,** Thaís Isabelle de Oliveira Cardoso,*** Beatriz Abreu dos Santos****

Resumen: En la Amazonía brasileña, en la región de Santarém, el colectivo de jóvenes activistas Guardiões do Bem Viver se moviliza para proteger sus territorios tradicionales. Estos territorios están unidos por una historia común, un modo de vida compartido y una relación singular con las formas de vida que los conforman, en particular el río Arapiuns, símbolo del vínculo que los une.

En 2023, el colectivo lanzó un movimiento para el reconocimiento de los derechos del río Arapiuns. Parte del principio de que, si los ríos sufren violencias, también deben ser reconocidos como sujetos de derechos, ya que constituyen un elemento central para la preservación de la vida. Este movimiento, basado en los principios de los derechos de la naturaleza, refleja cómo los jóvenes activistas encarnan una práctica política diferenciada, al comprometerse en esta lucha con principios firmes sobre el buen vivir, entendido desde experiencias de vida centradas en sus territorios.

Palabras clave: Amazonía, derechos de la naturaleza, juventudes, río, buen vivir

Abstract: In the Brazilian Amazon, in the Santarém region, the youth activist collective *Guardiões do Bem Viver* takes action to protect their traditional territories. These territories are united by a shared history, a common way of life, and a unique relationship with the living beings that inhabit them—particularly the Arapiuns River, which symbolizes the bond that connects them.

In 2023, the Collective launched a movement advocating for the recognition of the rights of the Arapiuns River. They base their stance on the idea that if rivers can suffer violence, they should also be recognized as rights-bearing subjects, given their central role in sustaining life. This movement, rooted in the principles of the rights of nature, illustrates how these young activists embody a distinct political practice by engaging in this struggle with firm commitments to *buen vivir*—a concept grounded in life experiences centered on their territories.

Keywords: Amazon, rights of nature, youth, river; *buen vivir*

Introducción

En territorios vecinos, en algunas comunidades, ya están instalados puertos de grandes madereras. La madera es transportada hasta estos puertos, y desde allí es embarcada en balsas que cruzan el río Arapiuns. Esto ya lleva años ocurriendo.

A partir de esto, la gente comenzó a notar cambios en el río: el color del agua, por ejemplo. Si nos bañamos en el río, sentimos picazón en la piel, y el agua se está volviendo cada vez más oscura. El año pasado, las personas que viven cerca de estos puertos denunciaron

* E-mail: guardioesdobemviver13@gmail.com.

** Centro de Desenvolvimento Sustentável, Universidade de Brasília. E-mail: nasuti@unb.br.

*** Colectivo Guardiões do Bem Viver; estudante de mestrado en antropología, Universidade Federal do Oeste do Pará. E-mail: thais.isabelle3417@gmail.com.

**** Centro de Desenvolvimento Sustentável, Universidade de Brasília. E-mail: beatriz.abreu92@gmail.com.

que, al beber esta agua, sienten dolores de estómago; han aumentado los casos de vómitos y diarreas.

Entonces, al principio nos asustamos... El río Arapiuns, para nosotros, lo es todo. Nos preguntamos: ¿y si perdemos este río?, ¿y si nuestro río muere? Nuestra vida también morirá, porque nuestra existencia depende de este río, es parte de nuestra vida. Así que, como estrategia para defenderlo —para nosotros, para las futuras generaciones y como legado de quienes siempre han luchado por nosotros— comenzamos a pensar en maneras de proteger este río (testimonio de Guardiões do Bem Viver).

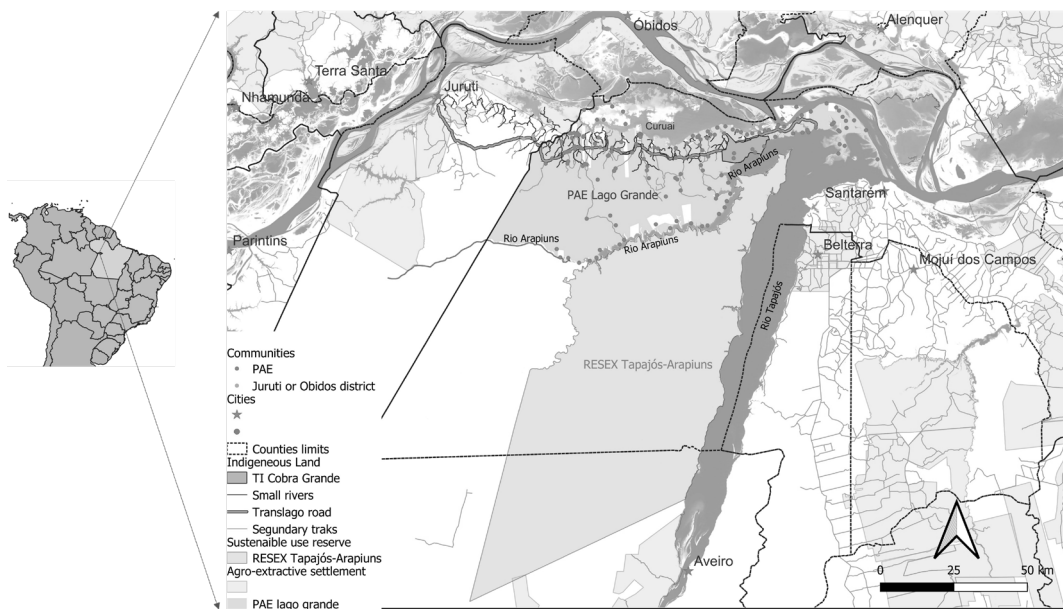
La región del Proyecto de Asentamiento Agroextractivista (PAE) Lago Grande, en la Amazonía brasileña, en el municipio de Santarém (Pará), es una zona de transición entre los ecosistemas de várzea y tierra firme, ubicada

entre los ríos Amazonas y Arapiuns, cerca de la desembocadura del río Tapajós. El río Arapiuns, un río de aguas ámbar, es uno de los vínculos que conectan la Reserva Extractivista (Resex) Tapajós-Arapiums, el PAE Lago Grande y el territorio indígena Cobra Grande.

Aunque estos espacios sean regidos por diferentes marcos jurídicos y ambientales (unidad de conservación, asentamiento de reforma agraria y territorio indígena), comparten una historia común, un modo de vida colectivo y una relación particular con las formas de vida que habitan este territorio: el río, los animales y los *encantados* —entidades socioespirituales guardianas de los elementos de la naturaleza—. El río Arapiuns, que fluye entre las comunidades, no representa una frontera; al contrario, interconecta territorios y personas.

Imagen 1: Mapa de ubicación de los territorios mencionados.

Fuente: M. P. Bonnet, 2025, basado en Pekel *et al.*, 2016.



Guardiões do Bem Viver

En 2019, la Pastoral de la Juventud, con el apoyo de ONG locales y movimientos sociales tradicionales del territorio, organizó la Primera Romería del Buen Vivir para movilizar el territorio PAE Lago Grande contra la minería de bauxita que amenazaba la región y reafirmar su modo de vida tradicional. De este movimiento surgió en 2020 el colectivo de juventudes Guardiões do Bem Viver, que agrupa juventudes amazónicas y ribereñas provenientes de comunidades tradicionales e indígenas de la región del PAE Lago Grande. Formado hoy por alrededor de cincuenta jóvenes de entre 14 y 34 años, el Colectivo se estructuró motivado por su deseo de actuar en defensa de su territorio.

En noviembre de 2023, el colectivo lanzó el Movimiento Arapiuns Río de Derechos, que tiene entre sus objetivos el reconocimiento del río Arapiuns como «sujeto de derechos». El movimiento fue lanzado durante la manifestación pública de la Segunda Romería del Buen Vivir, cuyo tema fue «El agua es un bien común». Esta romería se describió como «un momento de escucha y reflexión colectiva, de movilización, de conexión» (Guardiões do Bem Viver) con los aliados de la lucha, pero también con los habitantes de las comunidades. Fue la oportunidad para debatir sobre la riqueza de la sociobiodiversidad que proviene del río Arapiuns, pero también para compartir las preocupaciones de los habitantes y las amenazas que enfrenta el ecosistema.

La riqueza de este momento se expresa en el magnífico y poderoso «Manifiesto de las Aguas», que reafirma «la agricultura familiar agroecológica y el extractivismo como formas de existencia y resistencia», pero también exige «políticas públicas que traten las aguas del río Arapiuns no como mero recurso hídrico, sino como bien común que debe ser preservado y protegido para las generaciones presentes y futuras» (Guardiões do Bem Viver, 2023). El colectivo parte del principio de que, si los ríos

sufren violencias, también deben ser reconocidos como sujetos de derechos, ya que constituyen un elemento central para la preservación de la vida.

Esta concepción está anclada en los derechos de la naturaleza, una vertiente no antropocéntrica del derecho que admite que entidades no humanas puedan ser titulares de derechos (Gudynas, 2019). Desde esta perspectiva, la naturaleza tiene derechos por sí misma, sin que su protección dependa de derechos o deberes asignados a los seres humanos (Pelizzon, 2025). Los derechos empiezan así a ser reconocidos a la naturaleza en su totalidad o pueden ser atribuidos a componentes específicos: una montaña (como ocurrió en Nueva Zelanda en 2017), ciertas especies (como en Nueva Caledonia desde 2016) o ríos, como se ha solicitado para el río Arapiuns. En la Amazonía brasileña, solo existe un precedente: el río Lage (Komi Memen), cuyos derechos fundamentales fueron reconocidos a nivel municipal por la alcaldía de Guajará-Mirim, Rondônia, en 2023 (Ecojurisprudence Monitor, 2025; Levis *et al.* 2024).

El Movimiento Arapiuns Río de Derechos se entiende como un proceso de fondo que busca movilizar a los líderes y habitantes del PAE Lago Grande, la TI Cobra Grande y la Resex Tapajós-Arapuiuns. Para el colectivo, la presentación del proyecto de ley ante la Cámara Municipal de Santarém debe ser la culminación del movimiento, y solo puede ocurrir si la agenda refleja realmente los deseos de la población. «Necesitamos saber si realmente lo quieren, no puede ser solo una idea. Por eso, necesitamos llevar a cabo una consulta a nivel territorial para saber si aceptan que el Arapiuns sea sujeto de derechos» (Guardiões do Bem Viver).

La COP de las juventudes de la selva

La XXX Conferencia de las Naciones Unidas sobre Cambio Climático (COP 30), que ocurrirá en noviembre de 2025 en Belém, en la Amazonía brasileña, ha generado grandes expectativas entre los movimientos sociales

brasileños, y aún más entre aquellos cuyas misiones están centradas en la defensa de la selva y las aguas. Una vez más, el evento atraerá los ojos del mundo sobre la política ambiental de Brasil y, tal vez, alentará la adopción de principios innovadores, como ya ocurrió en la Eco 92, en Río de Janeiro. El colectivo apuesta en este sentido y entiende que la inminencia de la COP abre una «ventana de oportunidad» para la agenda de los derechos de la naturaleza, tanto a nivel nacional como municipal. También vislumbran que, si el ambiente de la COP no es favorable, las agendas ambientales serán desfavorecidas en el debate político local.

El colectivo está organizando activamente su participación en la COP 30 y aspira a llevar el río Arapiuns al centro de la escena, pero con un principio: «Estamos en contra de actos sensacionalistas. Si vamos a estar en la COP hablando sobre el río, necesitamos vivir desde esa perspectiva también» (Guardiões do Bem Viver). Y la población del PAE Lago Grande debe ser consciente de que el colectivo está llevando esta lucha en su nombre. Por ello, fortalecer esta agenda con las comunidades del territorio es un pilar estructurante del Movimiento Arapiuns Río de Derechos, y una característica distintiva de los modos de actuación del colectivo, que legitima su estrategia de acción a partir de la realidad vivida en el territorio.

En mayo de 2025, el colectivo organizó otra gran movilización: la COP de las Juventudes de la Selva. Durante este evento se llevó a cabo un amplio debate sobre los derechos de la naturaleza y de los ríos amazónicos. Los talleres dedicados al río Arapiuns se centraron en la relevancia de «convertir un río en sujeto de derechos»; si bien para un habitante de la región es trivial saber que el río es el hogar de seres encantados, no lo es entender cómo puede convertirse en una entidad legítima y activa dentro del marco jurídico convencional.

Bajo el lema «¡En el territorio de las juventudes, la justicia climática es el Buen Vivir!», la Pre-

COP del PAE Lago Grande fue pensada como un evento preparatorio de las organizaciones del Bajo Amazonas con miras a sus movilizaciones hacia la COP de Belém. Entre sus objetivos, buscaba proporcionar a la población local información sobre las negociaciones climáticas globales y construir puentes con la realidad vivida por las familias del territorio.

Imagen 2: El Movimiento Arapiuns Río de Derechos. Fuente: Guardiões do Bem Viver.



Conclusiones

Con el lema «No estamos en el territorio, somos el territorio, somos el río», los jóvenes expresan la continuidad existente entre identidades, cuerpos, territorio y acción política. El proyecto de ley del río Arapiuns surge como una forma de interpelar al poder público, para que se haga responsable de asegurar el derecho al agua potable de las comunidades ribereñas, pero también para que ofrezca una respuesta política a la altura del compromiso que asumió, respetando todas las formas de vida que existen en el municipio.

Desde esta perspectiva, el colectivo, junto con sus aliados, incita al poder municipal a innovar en su enfoque de la política socioambiental y a adoptar una postura no antropocéntrica al reconocer que derechos y deberes pueden residir en no personas. Así, exigen instrumentos que, por un lado, defiendan la centralidad del río en

la producción de la vida y el territorio y, por otro lado, sean capaces de asumir la perspectiva relacional que une los cuerpos de los humanos con las entidades no humanas que componen las sociedades que caracterizan estos territorios.

El colectivo Guardiões do Bem Viver es una de tantas nuevas voces que surgen para actuar en la defensa de los territorios, fortaleciendo y renovando la lucha histórica de las organizaciones sindicales presentes en el territorio desde los años noventa. Varios jóvenes participan en las organizaciones sindicales locales. Sin embargo, aunque compartan los mismos objetivos, reclaman modos de actuación y públicos diferentes, entre los cuales se encuentran la acción directa y el activismo (Santos *et al.*, 2024).

Su lucha refleja la forma en que los jóvenes activistas corporifican una práctica política diferenciada, al comprometerse en esta arena con principios firmes sobre el buen vivir, comprendido a partir de experiencias de vida centradas en sus territorios. ■

Referencias

- Abreu Dos Santos, B., S. Nasuti y E. Coudel, 2024. «Novos sujeitos políticos, novas práticas políticas. Aportes a partir das ontologias relacionais para a agenda pública na Amazônia brasileira». *Boletim Regional, Urbano e Ambiental*, 32, pp. 119-128.
- Ecojurisprudence monitor, 2023. Municipality of Guajará-Mirim (Brazil) law on the rights of the Laje River (Komi Memen). Ecojurisprudence monitor (9 de junho de 2025) Disponible en: <https://ecojurisprudence.org/initiatives/guajara-mirim-brazil-municipal-law-recognizing-the-rights-of-the-laje-river/>
- Guardiões do Bem Viver, 2024. «Manifesto das águas». Disponible en: <https://www.instagram.com/p/DCjIVfQJe6L/>
- Gudynas, E., 2019. *Direitos da natureza. Ética biocêntrica e políticas ambientais*. São Paulo, Elefante.
- Levis, C.; Rezende, J.; Barreto, JP; Barreto, S.; Baniwa, F.; Sateré-Mawé, C.; Zuker, F.; Alencar, A.; Mugge, M.; Morães, R.; Fuentes, A.; Hirota, M.; Fausto, C.; Biehl, J. 2024. «Indigenizing conservation science for a sustainable Amazon. Science», 386, pp.1229-1232. DOI:10.1126/science.adn5616
- Pekel, J., A. Cottam, N. Gorelick *et al.*, 2016. «High-resolution Mapping of Global Surface Water and its Long-term Changes». *Nature*, 540, pp. 418-422.
- Pelizzon, A., 2025. *Ecological Jurisprudence. The Law of Nature and the Nature of Law*. Singapur, Spinger.

Ecología política de las alianzas desde abajo. Confluencias de identidades y luchas en Brasil

Felipe Milanez*

Resumen: Este artículo analiza, desde la perspectiva de la ecología política latinoamericana, las alianzas entre movimientos socioterritoriales en Brasil, destacando la Aliança dos Povos da Floresta (década de 1980, Amazonía) y la Teia dos Povos (década de 2010, Bahía). El estudio examina cómo indígenas, *quilombolas*, campesinos y *seringueiros* construyeron coaliciones contra la colonialidad, el racismo y el capitalismo, articulando luchas por territorio, soberanía y justicia ambiental. Metodológicamente, el texto se basa en escritos de intelectuales orgánicos como Ailton Krenak, Chico Mendes y Joelson Ferreira, que revelan cómo estas alianzas superaron conflictos históricos a través de una política de lo común. La Aliança surgió de la resistencia contra los patrones *seringalistas*, para promover la *florestania* como alternativa a la ciudadanía occidental. Por su parte, la Teia propone una lucha interseccional contra el capitalismo, el racismo, el patriarcado y el neoliberalismo, y enfatiza el autogobierno y las soberanías múltiples (alimentaria, hídrica, pedagógica). Se concluye que estos movimientos representan una ecología política desde Abya Yala, que subvierte epistemologías eurocéntricas y reimagina la política con ontologías indígenas y tradiciones silenciadas.

Palabras clave: ecologismo popular, ontología política, colonialidad y racismo, territorios y territorialidades, agroecologismo político militante

Abstract: This article analyzes, from the perspective of Latin American political ecology, the alliances between socio-territorial movements in Brazil, highlighting the Aliança dos Povos da Floresta (1980s, Amazon) and the Teia dos Povos (2010s, Bahia). The study examines how Indigenous peoples, *quilombolas*, peasants, and rubber tappers built coalitions against coloniality, racism, and capitalism, articulating struggles for territory, sovereignty, and environmental justice. Methodologically, the text draws on writings by organic intellectuals such as Ailton Krenak, Chico Mendes, and Joelson Ferreira, revealing how these alliances overcame historical conflicts through a “politics of the commons.” The Alliance emerged from resistance against *seringalista* patterns, promoting “*florestania*” as an alternative to Western citizenship. Meanwhile, the Teia proposes an intersectional struggle against capitalism, racism, patriarchy, and neoliberalism, emphasizing self-governance and multiple sovereignties (food, water, pedagogical). It concludes that these movements represent a political ecology “from Abya Yala,” subverting Eurocentric epistemologies and reimagining politics from Indigenous ontologies and silenced traditions.

Keywords: popular environmentalism, political ontology, coloniality and racism, territories and territorialities, militant political agroecology

* Integrante del GT Ecologías Políticas desde el Sur/ Abya Yala, profesor de la Universidade Federal da Bahia. E.mail: felipemilanez@ufba.br.

Introducción

Los caminos teóricos y prácticos que conectan la ecología política latinoamericana, con herencia en el pensamiento crítico del marxismo latinoamericano, con las ecologías políticas de Abya Yala, que emergen desde los pueblos en sus territorios y distintas matrices y tradiciones de saberes, permiten reimaginar trayectorias que emergen de las luchas de los movimientos socioterritoriales. En el último artículo que escribió Héctor Alimonda antes de morir, reflexionaba sobre la dimensión ontológica de las existencias latinoamericanas, que buscaba en la ecología política en «clave Sur» (Alimonda, 2025). En esta perspectiva residía la relación antropofágica con los centros metropolitanos. Alimonda concebía la ecología política como una elaboración político-intelectual de vanguardia.

Con el objetivo de contribuir a este enfoque, propongo una revisión con una mirada histórica para comprender la fuerza contemporánea y los nuevos aportes teóricos y epistémicos que emergen de las luchas. Este artículo presenta un análisis, desde la ecología política, de dos casos emblemáticos de alianzas «desde abajo» entre pueblos indígenas, campesinos, seringueiros, quilombolas y poblaciones tradicionales: la Aliança dos Povos da Floresta (Alianza de los Pueblos de los Bosques), formalizada a finales de los años ochenta en la Amazonía, y Teia dos Povos (Tela de los Pueblos), articulada a principios de la década de 2010, en Bahía, en el noreste de Brasil. Esta revisión de los movimientos se fundamenta en dos ejes de análisis: los contextos históricos de sus épocas con la formación de las comunidades y pueblos que los integran, y cómo sus líderes y lideresas formulan sus aportes teóricos y estratégicos desde las praxis de lucha, con un enfoque en los escritos de Ailton Krenak, Chico Mendes y Osmarino Amâncio, de la Alianza, y de Joelson Ferreira, de la Tela.

Herencias y ancestralidades

En sus primeros escritos, como el libro biográfico sobre Mariátegui publicado en Brasil en 1983, Héctor Alimonda busca llaves de alianzas entre campesinos, pueblos indígenas y clase trabajadora urbana, como constituyentes de una necesaria unidad para promocionar un cambio estructural en América Latina frente a una subyugación en el sistema mundo y —como agregó años más tarde— la permanente colonización de la naturaleza. Con su mirada puesta en los escritos de Mariátegui, especialmente los *Siete ensayos*, Alimonda reflexiona:

La reivindicación de lo indígena y campesino debe ser hecha en articulación con su fusión en un movimiento social y político que reconozca e integre los aportes de las fuerzas sociales nacidas de la modernización, como la clase obrera, los sectores populares urbanos, los intelectuales de vanguardia (Alimonda 2025: 243).

Y repite a Mariátegui al afirmar: «La sierra no se salvará sin Lima».

Esta es la manera en que Alimonda lee a Mariátegui: alguien capaz, en su tiempo, de transitar por las diferencias de una sociedad heterogénea, pero también de extraer propuestas unificadoras. Ser vanguardista y nacionalista, también en el sentido propio de un «proceso en formación» (Alimonda, 2025: 242). Los indígenas no son los autóctonos de un pasado, sino aquellas comunidades presentes que sobrevivieron y representan el futuro. Con su origen anterior a la conquista, pueden representar una continuidad histórica nacional y popular. Mariátegui demuestra cómo la instauración de la República y el período posindependentista también reprodujeron patrones coloniales, siempre con la clase dominante apropiándose de las tierras de los indígenas. Esto se revela aún más complejo a partir de una mirada que enfoca la relación especial del indígena con la tierra.

Alimonda ve en Mariátegui a alguien que busca la fusión, la «confluencia» (Alimonda, 2025: 258) entre las diferencias que marcan la sociedad

peruana. El autor de los *Siete ensayos* es situado en un lugar «fronterizo» (Alimonda, 2025: 264) que busca una racionalidad alternativa, siguiendo los preceptos que acercan la ecología política a la modernidad/colonialidad. Esta *racionalidad alternativa* se identifica como aquella que se rebela contra la subalternización del conocimiento de la modernidad y rompe con el eurocentrismo, una «subversión epistémica y teórica», según Aníbal Quijano, citado por Alimonda.

Estos presupuestos que la lectura de Alimonda ofrece sobre los escritos de Mariátegui pueden ayudar a comprender la emergencia de las ecologías políticas que llamamos «desde Abya Yala» en las luchas de los movimientos sociales, especialmente en la organización de alianzas y redes de luchas en unidades de movimientos. Es importante resaltar el énfasis en la *política* de las luchas socioambientales, pues la política se revela aquí también en formulaciones que van mucho más allá de la tradición occidental grecorromana que surge en la polis. Es la política que se manifiesta desde presupuestos de otras tradiciones silenciadas por la colonialidad, de la selva, de los ríos, de los territorios.

Por eso propongo un breve análisis de dos redes de movimientos: la Alianza de los Pueblos del Bosque, surgida en la década de 1980 en la Amazonía, y la Tela de los Pueblos, que emerge en la década de 2010 en Bahía, como vanguardias que surgen de las luchas de los territorios y que expresan formulaciones políticas en los discursos y reflexiones de sus intelectuales orgánicos. Por esta razón, metodológicamente, me centraré en algunos escritos de los principales líderes de estos movimientos y en una ecología política de sus reflexiones y propuestas políticas de unidad en medio de las diferencias.

Alianza de los Pueblos del Bosque

La Alianza se consolidó formalmente en marzo de 1989, en Río Blanco, Acre, durante el II Encuentro Nacional de los *Seringueiros* y el I Encuentro de los Pueblos del Bosque, cuatro años después

del I Encuentro Nacional de los *Seringueiros*, realizado en Brasilia el 17 de octubre de 1985, y un año después de la proclamación de la nueva Constitución Federal, en 1988. Chico Mendes, en un testimonio de la época, narra que la Alianza surgió de encuentros presenciales, en asambleas y debates, entre indígenas y *seringueiros*, como el primer encuentro de los *seringueiros* que fundó el CNS (Consejo Nacional de los *Seringueiros*) en Brasilia en 1985, y un segundo encuentro ese mismo año en la Pontificia Universidad Católica de Goiás, que reunió a indígenas xavantes con personalidades como Ailton Krenak y Chico Mendes, entre otros. Brasil vivía un momento de gran fuerza de las bases y creatividad de los movimientos que luchaban contra la dictadura, y en este período de la Constituyente, con sueños de creación de un nuevo país y una nueva sociedad.

Chico Mendes describe que la propuesta de alianza surgió de los principales liderazgos indígenas, y así se proyectó una aproximación entre el CNS y la UNI (Unión de las Naciones Indígenas) (Mendes, 2004). A través del líder indígena Ailton Krenak, con quien Chico Mendes ya venía construyendo una cercanía de ideas, conoció a Biraci Brasil, cacique del pueblo yawanawá, quien logró la primera demarcación de una tierra indígena en Acre y la expulsión de los patrones seringalistas entre los años 1981 y 1983. Chico reflexiona acerca de que en esos encuentros se construyeron acercamientos de luchas y «se comienzan a descubrir otras lideranzas que vivían aisladas» (Mendes, 2004: 80).

En muy poco tiempo, la alianza ya reunía a Ailton Krenak; el líder del pueblo kayapó Paulinho Paiaká; líderes de los pueblos suruí y arara; diversos *seringueiros*, además de Chico Mendes, como Osmarino Amâncio; el líder indígena también de Acre Biraci Yawanawa; Siá Kaxinawá, y el chamán y líder yanomami Davi Kopenawa, entre muchos otros. Una gran diversidad de pueblos que, pocos años antes, estaban en conflicto en la selva, como los *seringueiros* contra los indígenas. En una entrevista realizada en aquel momento (originalmente de 1989, reeditada

en 2015), Ailton Krenak y Osmarino Amâncio reflexionaron sobre esta alianza de diferencias, con especial atención a la unidad en defensa de la floresta y a la cooperación política y económica a escala regional.

Primero, Krenak ironiza, de cierta manera, acerca de la posibilidad de las alianzas frente al historial de conflictos, utilizando la expresión «enemigo tradicional» al cual los pueblos indígenas buscan «preservar»: el *seringueiro*, que vive en la floresta, ya sería como un «enemigo tradicional», algo diferente en la lectura de la alteridad indígena, pero con una cierta posibilidad de convivencia. El problema común sería el patrón y el sistema capitalista, que pretende derribar la floresta para beneficiar el ganado, lo que representaría no una enemistad, sino un proyecto de exterminio. Fue en la lucha concreta de los pueblos indígenas contra la explotación de los *seringales*, especialmente contra los señores (*patrões*) y las deudas (con una economía basada en la esclavitud a través del sistema de aviamiento), que los indígenas lograron la posesión colectiva de la tierra. En muchos casos, se liberaron de la explotación laboral y, al mismo tiempo, liberaron a los *seringueiros* también esclavizados.

El ejemplo concreto que te doy de por qué esta alianza pudo surgir en el Acre es porque el pueblo indígena de esa región, en los últimos veinte años, hizo una lucha muy grande contra los patrones, una lucha por la recuperación de sus territorios y el control de sus áreas. Cuando estas comunidades indígenas recuperaron el control de sus áreas y, en algunos casos, lograron forzar la retirada de los patrones de esa región, les mostraron a los *seringueiros* que ellos estaban del otro lado del río, que entre los *seringueiros* y los indígenas estaba el patrón. Cuando los indígenas lograron suprimir al señor, se encontraron con los *seringueiros*. El encuentro entre los indígenas y los *seringueiros* en el Acre se dio por la supresión del patrón (Krenak, 2015: 57).

La Alianza nació, por lo tanto, de la búsqueda por la igualdad, uniendo colectivos con diferencias históricas y culturales. Tenía un carácter de clase marcado al identificar al señor como un enemigo

común, así como, tal como yo escribí junto a Stefania Barca, una conciencia del trabajo no alienado como fundamental para la preservación de la Amazonía (Barca y Milanez, 2021). Además, la Alianza, en las formulaciones de Krenak, Chico Mendes, Osmarino Amâncio y otros intelectuales de base, aborda temas centrales de la ecología política, como la protección de los bienes comunes y la lucha contra su alienación. Esta defensa de lo común, tal como argumento junto a Barca, es una forma de conservación organizada a través del trabajo: una conservación alternativa y contrahegemónica. Lo común es la propuesta de la reserva extractivista, las Resex, un área de uso colectivo, sin la división por lotes que era la práctica determinada por el Gobierno brasileño y que favorecía la deforestación y la ganadería.

Esto generaría también otra noción de ciudadanía, que es la *florestania*, un término que se convirtió en bandera de los movimientos sociales de la Amazonía. La *florestania* no es solo una expresión, sino un campo de reivindicación de derechos colectivos y de enfrentamiento al neoliberalismo. Sobre el tema, Krenak dijo en 2015:

Es una lucha constante para ampliar el espacio del ejercicio de la ciudadanía, pero una que pueda alcanzar la idea inventiva de los pueblos de la floresta que dijeron que tienen *florestania*, para contraponerse a esa cosa bruta de la ciudad, donde la idea de ciudadano es calle asfaltada, agua canalizada, saneamiento, cuadraditos, condominios, conjuntos habitacionales, propiedades privatizadas, servicios, seguridad, policía, salud, hospital. Ellos miran todo eso y dicen: «Pero nosotros no somos eso» (Krenak, 2015: 1)

En una revisión más reciente de estos conceptos, Ailton Krenak menciona la propuesta de «alianzas afectivas» que habrían promovido este acercamiento, o, en sus palabras:

Un contagio positivo del pensamiento, de la cultura, una reflexión sobre lo común, en la que los *seringueiros* que crearon las reservas extractivistas equipararon el estatus de estas unidades de conservación de uso directo con el de las tierras indígenas. [...] Los pueblos originarios

tienen otras contribuciones al debate, tanto sobre la polis como sobre las ideas de naturaleza, ecología y cultura. Si somos capaces de abrirnos a toda esta riqueza, la actividad política será más una dimensión de la existencia, y no una ocupación predatoria (Krenak, 2022: 89-90).

Tela de los Pueblos

La Tela de los Pueblos es una red de movimientos, una alianza entre comunidades indígenas, *quilombolas*, sin tierra, campesinos, pequeños agricultores e instituciones que luchan por una sociedad justa, por la agroecología y por la reforma agraria, ubicada principalmente en el estado de Bahía, en el noreste de Brasil. Surgió de debates continuos y articulaciones de pueblos y comunidades, y se formalizó después de la I Jornada de Agroecología de Bahía, en 2012, en el Asentamiento Terra Vista, del MST (Movimiento de los Trabajadores Rurales Sin Tierra), con el papel de trazar la agenda de acciones anuales que ayudan en el desarrollo, empoderamiento y emancipación de las comunidades que la integran. Una nueva alianza de pueblos que conviven con la floresta y que surge en una región diferente del país, pero con demandas similares y una continuidad de referencias comunes. Con el lema de la lucha por la tierra y el territorio, la Tela avanza sobre lo que fue creado inicialmente por los *seringueiros* y posteriormente expandido al conjunto de las poblaciones tradicionales reconocidas después de la Constitución de 1988.

Joelson Ferreira, un hombre negro y campesino, es uno de los principales intelectuales y fundadores de la Tela de los Pueblos. En su libro *Por terra e território*, expresa lo que sería la «gran jornada» de la Tela: «Nuestra gran lucha es contra el racismo, el capitalismo y el patriarcado» (Ferreira y Felício, 2021, p. 30). Es un movimiento que entiende el racismo como un estructurador, junto con el capitalismo, de una sociedad colonial, y está marcado por el objetivo de «derrotar la blanquitud colonial». La organización de las estrategias y tácticas de la Tela se basa en la «jornada», entendida como el gran proyecto, así

como en «camino», que son etapas necesarias, y en «pasos», que son las tareas inmediatas. Esto significa un movimiento con un objetivo amplio y antisistémico, pero arraigado en las bases y atento a las necesidades urgentes de los pueblos que luchan contra el hambre. Por eso dice que «no es posible guerrear sin armas, como también es imposible vivir en la tierra sin agua». Si bien es fundamental construir un horizonte a largo plazo, no se deben descuidar los proyectos a corto y mediano plazo, ya que, para Joelson, la primera tarea es saciar el hambre (Ferreira y Felício, 2021: 25). Esto es lo que él llama organicidad, una forma de oponerse a la experiencia de los partidos políticos o de los movimientos sociales organizados por intelectuales, pero sin pueblo. Esto se reflejó en proyectos que, según Joelson Ferreira, «cambiaban lo real y lo histórico por un ideal de unidad que jamás vimos ocurrir en estas tierras» (Ferreira y Felício, 2021: 33). Esta es una observación fantástica para reimaginar la idealización de la lucha, tal como lo hicieron Mariátegui en la década de 1920, su reinterpretación por Alimonda y su práctica directa en los movimientos sociales.

La unidad es una necesidad para enfrentar el desafío histórico. De esta manera, Joelson entiende la Tela como una *articulación*. La unidad es la de la acción: «Es en la acción concreta donde surge la unidad» (Ferreira y Felício, 2021: 34). La Tela está organizada en una estructura compuesta por núcleos de base, que son los territorios organizados. Pero las «personas desterritorializadas», entre las que se incluyen, por ejemplo, los intelectuales urbanos, son llamados *Elos*, y a ellos les corresponde la tarea fundamental de convertirse en territorios organizados: «El liderazgo debe ser de los pueblos que se autogobiernan y no de los intelectuales» (Ferreira y Felício, 2021: 35).

En una lectura de la proximidad de las ideas de autogobierno y autonomía de la Tela, inspiradas también en el zapatismo, Joelson expresa la necesidad de retomar la «construcción de una amplia solidaridad entre los pueblos», en un

proyecto de humanidad y unidad de la lucha. Su propuesta, en una red de telas, es conectar las experiencias autónomas que se desarrollan en diferentes partes del mundo. La idea de autonomía está relacionada con el autogobierno y presupone una lista de soberanías necesarias que deben buscarse en la larga caminata de la lucha: soberanía hídrica, soberanía alimentaria, soberanía pedagógica, soberanía energética, así como trabajo, ingresos y autocuidado. Este caminar sigue un horizonte de una alianza negra, indígena y popular de los pueblos.

Conclusiones: confluencias

La Alianza de los Pueblos del Bosque y la Tela de los Pueblos convergen en movimientos que representan una larga tradición intelectual crítica en América Latina, que puede rastrearse desde Mariátegui y que hoy conforma uno de los temas centrales de las ecologías políticas. Convergen en los objetivos de aproximar alternativas, recrear la política, unir las diferencias y fortalecer luchas comunes. Son temporalidades de los movimientos expresadas en otras gramáticas y en historias no contadas en el canon occidental. «Buscamos construir una lucha que nunca olvide que necesitamos convocar, junto a nosotros, a nuestros encantados, *orixás* y *mikisis*», expresa Joelson Ferreira (Ferrerira y Felício, 2021: 12). Se trata de prestar más atención a lo que llama *entidad* que a las identidades individuales, y de verse en un proceso de lucha largo e histórico contra la conquista y el colonialismo. ▀

Referencias

- Alimonda, H., 2025. «Descolonizar la naturaleza. Por una ecología política latinoamericana. Textos reunidos de Héctor Alimonda, 1982-2017. En: F. Martín, G. Merlinsky y F. Milanez (comps.), *Héctor Alimonda*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Clacso.
- Barca, S., y F. Milanez, 2021. «Labouring the Commons: Amazonia's "Extractive Reserves" and the Legacy of Chico Mendes». En: N. Räthzel, D. Stevis y D. Uzzell (eds.), *The Palgrave Handbook of Environmental Labour Studies*. Londres, Palgrave Macmillan.
- Ferreira, J., y E. Felício, 2021. *Por terra e território: caminhos da revolução dos povos no Brasil*. Arataca, Teia dos Povos.
- Krenak, A., 2015. *Encontros*. Río de Janeiro, Azougue.
- Krenak, A., 2022. *Futuro ancestral*. São Paulo, Cia das Letras.
- Mendes, C., 2004. *Chico Mendes por ele mesmo*. São Paulo, Martin Claret.

La cultura pasa por aquí



arce

ASOCIACIÓN
DE REVISTAS
CULTURALES
DE ESPAÑA

C/ Orfila, 3 - 2º Izquierda. 28010 Madrid | Tel.: 91 308 60 66 | Fax: 91 310 55 07 | E-mail: info@arce.es | www.arce.es

www.revistasculturales.com | www.quioscocultural.com



App «ARCE» disponible para iPhone/iPad y dispositivos Android

Referentes ambientales

El campesinado como agente de cambio para la paz en la naturaleza. Una propuesta de educación popular desde la ZRC-Pato Balsillas, Caquetá

Paola Triviño, July Castillo, Alejandra Zanabria, Wilmar Sánchez, Daniel Prieto-Perdomo, Cecilia Mendoza y Nicol Perdomo



El campesinado como agente de cambio para la paz en la naturaleza. Una propuesta de educación popular desde la ZRC-Pato Balsillas, Caquetá

Paola Triviño,* July Castillo,* Alejandra Zanabria,* Wilmar Sánchez,* Daniel Prieto-Perdomo,* Cecilia Mendoza* y Nicol Perdomo*

Palabras clave: paz con la naturaleza, educación popular, justicia ecosocial, dimensión ambiental del campesinado

Keywords: peace with nature, popular education, eco-social justice, the environmental dimension of the peasantry

Introducción

Entre los años 2017 y 2022, la Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad (CEV) en Colombia adelantó un proceso de escucha integral para reconstruir la verdad sobre el conflicto armado interno. Una de las recomendaciones resultantes de este proceso fue la implementación de programas educativos orientados a una cultura de paz y destacó la importancia de reconocer a la naturaleza como víctima integral del conflicto (CEV, 2022).

Una de las estrategias propuestas por la CEV, y que mayor impacto puede lograr en los territorios rurales, es el fortalecimiento de iniciativas de educación popular, teniendo en

cuenta que el relacionamiento de la humanidad con el resto de la naturaleza corresponde a un contexto situado (Gudynas, 2009) y que los ejercicios de autoetnografía pueden aportar al entendimiento profundo de esos contextos, como una figura de investigación subjetiva e introspectiva (Martínez, 2000).

La educación popular en América Latina es la base de los movimientos sociales, al promover procesos epistemológicos colectivos que buscan valorar los saberes históricos situados y las luchas que los configuran. En la Juntanza Natural Patuna nos basamos en las epistemologías emancipatorias (Freire, 2017) y en conexión con la naturaleza, el tejido social y nuevas formas de cohabitar la tierra. Buscamos superar la dicotomía ontológica que, al separar a la humanidad de su propia naturaleza, da origen a los conflictos socioambientales actuales.

La ecología de saberes, entendida como el diálogo transformador entre conocimientos y culturas en resistencia (Santos, 2019), propone una reconciliación que, consideramos, da lugar

* Colectivo de Educación e Investigación Popular Juntanza Natural Patuna. ZRC-Pato-Balsillas, Caquetá, Colombia. E-mail: paola.trivino.cruz@gmail.com.

a una epistemología de la paz. Y proponemos que esta se nutre del reconocimiento de la otredad, de la sensibilidad ambiental y de las memorias territoriales, orientándose hacia la justicia social y el equilibrio ecológico, fundamentales para construir la paz con y entre la naturaleza.

Entendemos que los procesos pedagógicos se potencian en colectivo, deben propiciar el diálogo y fomentar vínculos afectivos que contrarresten la desempatización y los regímenes de crueldad (Segato, 2013; Giraldo y Toro, 2020). Por ello nos propusimos diseñar e implementar un currículo enfocado en la educación para la construcción de la paz en la naturaleza, en el contexto del campesinado y mediante ejercicios autoetnográficos que fomenten la reflexión e introspección con el fin de conectar con las propias subjetividades y motivaciones de aprendizaje. Todo ello nos fortalece como líderes y lideresas de la ZRC Pato-Balsillas, reconociéndonos como ciudadanos pacíficos, mediadores y agentes en la construcción de territorios en paz.

Metodología. Zona de Reserva Campesina Cuenca del Río Pato y Valle de Balsillas (ZRC-PB)

La ZRC-PB, creada en 1997, es una de las primeras ZRC de Colombia. Está ubicada en el departamento de Caquetá, al norte del municipio de San Vicente del Caguán, en el piedemonte andinoamazónico colombiano, y es un ejemplo de resistencia y construcción de paz territorial. Su relevancia para el movimiento campesino radica en haber consolidado un modelo de organización autónoma y sostenible. A partir del fortalecimiento de la gobernanza campesina, se logró frenar la frontera agropecuaria y hoy en día es uno de los territorios más conservados de la Amazonía.

Nuestro Colectivo de Educación e Investigación Popular Juntanza Natural Patuna está integrado por un grupo intergeneracional de habitantes de

la Zona de Reserva Campesina-ZRC-Cuenca del Río Pato y Valle de Balsillas. Tenemos como objetivo la comprensión territorial a partir de la creación colectiva de conocimientos, la participación social y la consolidación de la organización ciudadana. Conformamos nuestro colectivo en 2020, como un grupo de estudio en el contexto de la pandemia del COVID-19, que nos obligó a replantear nuestras formas de vida y trabajo. Ante las limitaciones del confinamiento, encontramos en la colaboración una oportunidad para seguir creciendo. Así, comenzamos a investigar experiencias de restauración ecológica y reconciliación con la naturaleza en América Latina y el Caribe, una temática que, en ese momento, nos conectaba profundamente con nuestros intereses y prácticas laborales. A partir de ese año, dedicamos los siguientes a aprender, mediante encuentros frecuentes, las alternativas que nos ayudarán a entender el daño y la resiliencia del campesinado y de la naturaleza, dimensiones de nuestro territorio, inmerso históricamente en escenarios del conflicto.

Durante 2023, nos enfocamos en indagar alternativas de educación popular, en el contexto del campesinado, con el fin de generar propuestas de formación como mediadores y agentes de cambio para la paz en la naturaleza. Mediante el uso de diversas herramientas de autoexploración e introspección, indagamos en nuestras motivaciones e intereses cognitivos con el fin de construir un currículo de educación popular que fomentase la paz en la naturaleza.

Una vez que identificamos nuestras motivaciones de aprendizaje e intereses cognitivos (Habermas, 1984), realizamos una propuesta curricular, siguiendo la metodología de investigación-acción participativa, en donde cada uno de los participantes lideramos una sesión teórico-práctica de los temas elegidos, fomentando la mirada crítica, la investigación y autoexploración en relación con cada uno de los temas.

Desarrollamos el Seminario de Educación Popular para la Paz en la Naturaleza en once sesiones, en las que analizamos colectivamente cada tema, explorando su aplicación en el fortalecimiento territorial y en el mejoramiento de nuestras acciones y liderazgos (Elliott, 1991). Nos centramos en cómo cada experiencia podría contribuir a construir la paz en la naturaleza en la ZRC, integrando en cada sesión un análisis paralelo con teorías de construcción de paz y manejo de conflictos, y reconociéndonos como un colectivo con capacidad para impulsar acciones mediadoras hacia la paz territorial.

Paralelamente, llevamos a cabo ejercicios participativos con más de setenta habitantes de la ZRC para construir colectivamente el concepto de paz en la naturaleza. En la undécima sesión del seminario, realizamos actividades de retroalimentación y autorreflexión para identificar desafíos y mejoras que permitieran replicar la experiencia en el territorio. A partir de ello, elaboramos este documento de manera

colectiva, recogiendo los saberes comunitarios que surgieron durante el proceso, expresados mediante prácticas estéticas profundamente arraigadas en el piedemonte andinoamazónico colombiano.

Resultados

Dividimos los resultados en tres partes: primero, compartimos extractos de nuestros testimonios como participantes del ejercicio autoetnográfico, donde expresamos nuestras motivaciones para participar en este proceso formativo propio y popular (imagen 1). Luego, presentamos una síntesis del currículo propuesto para fortalecer el liderazgo en mediación y construcción de la *paz en la naturaleza* (tabla 1). Finalmente, expusimos una definición construida colectivamente de paz en la naturaleza, elaborada a partir de entrevistas y encuentros con habitantes, líderes y lideresas de la ZRC.

Imagen 1: Extracto de testimonios de las motivaciones de los participantes. Autor: Juntanza Natural Patuna.



Identificación de intereses cognitivos y motivaciones del grupo

En la imagen 1 mostramos extractos de testimonios recolectados durante ejercicios de introspección y reflexión, que revelaron nuestras motivaciones y subjetividades, entre las que destacan el interés por aprender sobre gobernanza socioambiental, la preocupación por la crisis ecológica y la necesidad de comprender las afectaciones que sufrió la naturaleza durante el conflicto armado. También surgieron la motivación de entender los procesos de reconciliación con la naturaleza en la ZRC y la búsqueda de herramientas psicológicas y afectivas para fortalecer el compromiso con la conservación del territorio.

Currículo de educación popular para construir la paz en la naturaleza

Tras identificar nuestras motivaciones e intereses de aprendizaje, los organizamos siguiendo un hilo conductor adecuado. En la tabla 1 presentamos el desarrollo de los nueve seminarios temáticos que conforman el currículo participativo. Fue diseñado para comprender nuestra relación con la naturaleza y con nosotros mismos y facilitar la autoevaluación de nuestros liderazgos en procesos educativos y socioambientales, con un enfoque en la reparación, restauración y reconstrucción de lo dañado.

Tabla 1: Desarrollo del currículo participativo en nueve sesiones o seminarios. Autor: Juntanza Natural Patuna.

Participante	Temática de la sesión	Fase del seminario
<i>Walter Güependo</i>	Gobernanza socioambiental en la ZRC-Pato Balsillas	Contextualización geográfica e histórica en la ZRC
<i>Mario Osorio</i>	Actualidad de la deforestación en la Amazonía	
<i>Albeiro Caro</i>	Afectaciones territoriales del conflicto armado al campesinado	Violencias ejercidas sobre la Naturaleza
<i>Wilmar Sánchez</i>	Naturaleza como víctima del conflicto armado	
<i>Cecilia Mendoza</i>	Victimización de la naturaleza, manejo inadecuado de los residuos	
<i>Alejandra Zanabria</i>	Reconciliación con la naturaleza mediante el viverismo comunitario	Acciones que armonizan nuestra relación con el resto de la naturaleza
<i>Nicol Perdomo</i>	Observando juntos a la naturaleza, investigación y monitoreo comunitarios	
<i>July Castillo</i>	Empatía y afectividad ambiental	
<i>Paola Triviño</i>	Principios y subjetividades para la construcción de la paz en la naturaleza	Construcción de paz en la naturaleza

La síntesis del currículo construido colectivamente se divide en cuatro ejes temáticos fundamentales:

1. Contextualización geográfica e histórica de la ZRC: Responde a la necesidad de situar los esfuerzos de educación popular en un contexto geográfico e histórico; en este caso, en el contexto de reexistencia que caracteriza el movimiento del campesinado de la ZRC en la Amazonía colombiana, que soporta un flagelo de deforestación desde 2017.

2. Violencias ejercidas contra la naturaleza: Este eje temático contextualizó las distintas victimizaciones sufridas por la naturaleza y, dentro de ella, por el campesinado, en el marco del conflicto armado de Colombia y de las distintas prácticas de consumo fomentadas por el modelo económico imperante.

3. Acciones que armonizan nuestra relación con el resto de la naturaleza:

Identificamos distintas acciones de reconciliación con el resto de la naturaleza y con la naturaleza propia, entendiendo el papel fundamental de la empatía y la afectividad ambiental para ejercer el cuidado y la reparación necesarios, por ejemplo, mediante el viverismo y la restauración comunitarios.

4. Construcción de la paz en la naturaleza:

El último eje temático corresponde a la síntesis de los anteriores y se enfocó en reconocer la importancia de la dimensión sentida y afectiva para la reconstrucción de los lazos naturales que nos sitúan como parte de la naturaleza, como una apuesta para superar las relaciones injustas y hegemónicas en las que nos encontramos inmersos como humanidad, dentro de la naturaleza.

Conceptualización colectiva de la paz en la naturaleza

El ejercicio de construcción colectiva del concepto propio de paz en la naturaleza (imagen 2), en el que participaron más de setenta habitantes de la ZRC, nos permitió entender que, para el contexto del campesinado habitante del piedemonte andinoamazónico colombiano, la paz en la naturaleza es:

Imagen 2: Concepto colectivo de paz en la naturaleza construido por más de setenta habitantes de la ZRC. Autor: Elaboración propia.

“Reconocernos como seres vivientes y naturales que hacemos parte de la naturaleza, a quien reconocemos como fuente de vida y como víctima de las acciones de la sociedad humana, tanto las que se dan en el marco del conflicto armado como las acciones propias de los usos inadecuados que hacemos de ella. Tras ese reconocimiento están el cuidado, la reparación y la protección, para lograr una verdadera reconciliación con ella y dentro de ella misma, para poder integrarnos, sentir y disfrutar plenamente del oxígeno, el agua, el alimento, para poder caminarla con tranquilidad, en la confianza de que ya no estamos causando daño, que ahora sabemos cómo habitar sin dañar y, en esa plenitud, invitar y convocar a otras y otros a la reconciliación y el trabajo por la protección de la vida”.

Juntanza Natural Patuna

Conclusiones

Uno de los hallazgos más relevantes como colectivo es la importancia de generar espacios de reconocimiento y gestión emocional, que nos conecten con la naturaleza, con la vecindad, las amistades y también con la otredad, y nos den herramientas para forjar lazos comunitarios. Tal y como afirmó Grundy en 1987, buscar acuerdos que reconozcan las diferencias de contexto, de visión y de comprensión es la base para construir el conocimiento humano y las epistemologías participativas.

En el contexto de nuestro territorio, en el piedemonte andinoamazónico colombiano, los colectivos de educación e investigación popular cumplen un papel crucial en la reconfiguración territorial. Nos ofrecen a nosotros, como campesinado, una alternativa concreta a las formas dominantes de saber y poder impuestas históricamente, que implantan un discurso y una concepción productiva de nuestra relación con la tierra sin considerar la dimensión simbólica, emotiva y cultural.

Entre las prácticas de nuestra Juntanza, privilegamos el diálogo de saberes, la memoria histórica y la pedagogía desde la experiencia, para profundizar acerca de las múltiples violencias ambientales, políticas y epistémicas que enfrenta la población campesina en Colombia y Latinoamérica, así como las violencias sufridas por nuestros territorios. Cuestionamos las narrativas hegemónicas sobre desarrollo y conocimiento para construir alternativas situadas en las vidas campesinas, en conexión con los derechos de la naturaleza, el buen vivir y la justicia ambiental territorial.

Este ejercicio representa una iniciativa inédita en la ZRC, donde desde los años ochenta, con los procesos de alfabetización impulsados por educadores de la Universidad Surcolombiana, no se habían desarrollado actividades educativas dirigidas a adultos. Por ello, consideramos fundamental replicar y fortalecer

la escuela popular para ampliar la comunidad académica y los procesos formativos propios del campesinado. Aprender caminos hacia la paz en la naturaleza es esencial para atender a un campesinado históricamente silenciado, que exige justicia y reparación por las violencias sufridas en su ser y en el de la naturaleza. Como señala Korol (2015), la educación popular es también una educación para la paz y la vida, que permite resistir frente a las lógicas del terror y del capitalismo (Giraldo y Toro, 2020), las cuales naturalizan la violencia, la hegemonía del capital y la desconexión del ser humano con la naturaleza y consigo mismo.

Como colectivo, esperamos que la formación trascienda este ejercicio, que podamos replicar las escuelas campesinas populares, para fortalecer liderazgos, lograr articulaciones eficientes con las entidades presentes en el territorio con la base de la gobernanza ambiental comunitaria, para incidir como individuos y como colectivo capaz de fomentar la construcción de la paz territorial y de liderar procesos de construcción de paz en la naturaleza.

Agradecimientos

Queremos agradecer especialmente a nuestro territorio, El Pato, por permitir nuestra Juntanza y por inspirarnos en nuestra formación y nuestro quehacer diariamente. También a los y las patunos por alentarnos y responder a cada llamado de comprensión colectiva. A nuestros compañeros de Juntanza Walter Güependo, Mario Osorio y Albeiro Caro, por sus valiosos aportes en esta propuesta. ▀

Referencias

- CEV (Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad), 2022. «Recomendaciones del informe final de la Comisión de la Verdad». Disponible en: <https://www.comisionde-laverdad.co/hallazgos-y-recomendaciones/recomendaciones-if#>, consultado el 6 de junio de 2025.
- Elliot, J., 1991. *Action Research for Educational Change*. Nueva York, McGraw-Hill Education.
- Freire, P., 2017. *Pedagogía de la esperanza. Un reencuentro con la pedagogía del oprimido*. Ciudad de México, Siglo XXI.
- Giraldo, O. F., e I. Toro, 2020. *Afectividad ambiental. Sensibilidad, empatía, estéticas del habitar*. Veracruz, Ecosur-Universidad Veracruzana.
- Grundy, S., 1987. *Curriculum: Product or Praxis*. Filadelfia, Falmer.
- Gudynas, E., 2009. *El mandato ecológico. Derechos de la naturaleza y políticas ambientales en la nueva Constitución*. Quito, Abya Yala, Universidad Politécnica Salesiana.
- Habermas, J., 1984. «Habermas: Questions and Counterquestions». *Praxis International*, 4 (3), pp. 229-249.
- Korol, C., 2015. «La educación popular como creación colectiva de saberes y de haceres». *Polifonías. Revista de Educación*, IV (7), pp. 132-153
- Martínez, V. G., 2000. «Saber hacer las paces. Epistemologías de los estudios para la paz». *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales*, 23, pp., 49-76.
- Santos, B. D. S., 2019. *Educación para otro mundo posible*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Clacso.
- Segato, R. L., 2013. *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez. Territorio, soberanía y crímenes de segundo estado*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Tinta Limón.

Crítica

Nuquí y el ritual sonoro de la vida

Ana María Lozano



Nuquí y el ritual sonoro de la vida*

Ana María Lozano**

Palabras clave: alumbramientos, comunidad, ballenas jorobadas, escucha subacuática

Keywords: delivery, community, humpback whales, underwater listening

Este artículo se ocupa del proyecto «Auscultar un territorio de alumbramientos» del artista sonoro y experto en escucha Leonel Vásquez. El proyecto fue llevado a cabo en Nuquí, municipio del Pacífico colombiano, marcado por conflictos ambientales y económicos.

Ante las costas de Nuquí pasan las ballenas jorobadas que, en su peregrinación desde la Antártida, viajan para aparearse y dar a luz. Mientras, en las costas, las mujeres se apoyan en parteras para alumbrar.

Desarrollando talleres sonoros y de escucha subacuática, Leonel Vásquez invita a la comunidad a escuchar y a reconocer el territorio que acompaña su vecindario hídrico. Así, asocia esta comunidad de nacimientos y de vidas, de cantos y de nados, articulando mamíferos humanos y cetáceos. Su preocupación es por la convivencia de ambos, amenazados por las ansias capitalistas, por la crisis ambiental, por el trato del territorio como recurso.

* Este artículo es producto de conversaciones con Leonel Vásquez sostenidas a lo largo de varios años y de dos comunicaciones personales, el 26 de marzo y el 3 de abril de 2025.

** PhD en Arte y Arquitectura de la Universidad Nacional de Colombia. Curadora independiente y profesora de las universidades Javeriana y Nacional, Bogotá, Colombia. E-mail: amlozanoroc@unal.edu.co.

Leonel Vásquez es un artista y activista sonoro que por muchos años ha recorrido territorios colombianos, escuchando y registrando diversos cuerpos de agua. Uno de sus intereses ha sido comprender la profunda interconectividad entre las aguas de montañas, valles, ríos y océanos. Asimismo, se ha interesado por conocer de primera mano regiones con ecosistemas únicos, muchas veces olvidadas por la nación, pero objeto de la codicia y los intereses extractivistas de entes nacionales e internacionales.

Así se fue interesando por conocer la costa pacífica colombiana. En primeras aproximaciones, estuvo junto con su esposa Esmeralda en Bahía Málaga colaborando con colectivos de cantadoras; participando en una estrategia en la que el arte aporta a la generación de conocimiento, sensibilidad y afectos, y creando eventos, especialmente de escucha subacuática. Durante sus estancias en la región, sintió la necesidad de conocer, más al norte, el golfo de Tribugá, considerado uno de los lugares más prístinos del planeta y objeto de polémicos proyectos para la construcción de un puerto de aguas profundas.

Por entonces, Leonel tuvo la oportunidad de viajar a Europa y realizar actividades de escucha subacuática en el Mediterráneo. En una de estas ocasiones, percibió por primera vez el canto de

una ballena. Este acontecimiento lo atravesó. Entendió con claridad que en este mundo, que es también el de la agencia sónica y de las potencias de la escucha, escuchar el canto de una ballena es un llamado al encuentro de similitudes y de sensibilidades comunes. Escuchar el canto implica que un humano puede escuchar lo mismo que otra ballena y estar expuesto a esa sonoridad. Es importante entender la palabra *sonoridad* como una forma de afección traducida en sonido, una afección, en este caso, de carácter cosmopolítico.

Después de ese acontecimiento, ya en el año 2019, Leonel pudo realizar una residencia en Nuquí, municipio de población mayoritariamente afrocolombiana, ubicado en el golfo de Tribugá. Enfrente, el maritorio recibe cada año miles de ballenas yubartas en su camino desde la Antártida, para aparearse y dar a luz. En este lugar único realizó Leonel un taller de escucha atenta y subacuática abierto a la comunidad. Participaron personas muy diversas y de distintas edades. Entre ellas, un grupo de parteras, personas dedicadas al buceo turístico, al ecoturismo, a la biología, activistas y líderes de la comunidad. En el marco del taller se llevó a cabo un trabajo de mapeo sonoro, en el que se exploraron los sonidos de los riscales, del golfo de Tribugá, del mangle, del mar. Igualmente se escucharon y registraron los cantos de las parteras, las historias, las anécdotas.

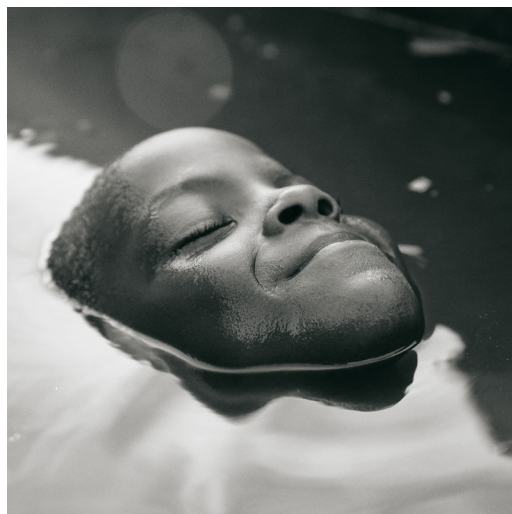
Imagen 1: Laboratorio de exploración de la escucha subacuática. Autor: Leonel Vásquez, 2019.



Los participantes del taller se entregaron al ritual sonoro de la vida, participando de baños sonoros subacuáticos. Se sumergieron en los cantos de las ballenas, flotando y escuchando mientras las lanchas pasaban cerca. En ese vaivén del mar, prestaban atención a lo que sonaba alrededor. Estos sonidos ayudaron a conectar la noción del cuerpo humano como un cuerpo de agua, un fluido entre el mundo interior y el exterior.

Al cierre de la residencia, se construyó una pieza sonora que incluía cantos de ballenas, de parteras, sonidos de los manglares y otros. Luego se organizó una presentación en el parque principal, donde se colocó una canoa de madera tallada realizada por un carpintero de ribera y Leonel. La canoa estaba llena de agua dulce, a la que se agregó la decocción de plantas medicinales. Se emplearon hidroparlantes para amplificar los sonidos: los cantos de las ballenas, las melodías de las parteras, los ecos del mangle, los rumores del mar y los riscales, fusionando los sonidos de la naturaleza y de las prácticas locales. Y todo eso fue articulado por una práctica ancestral: el baño serenado.¹

Imagen 2: Sumergir la escucha. Autor: Leonel Vásquez, 2019.



¹ Para quitar la fiebre se sumerge a la persona en una canoa llena de agua recogida durante la noche.

Este acto, cargado de múltiples significados y que conecta lo físico, lo cultural y lo natural, se convirtió en una de las piezas centrales del proyecto. Fue una forma de entender las interacciones entre los cuerpos, el agua, los sonidos y el cuidado ancestral, todo esto dentro de un ambiente sonoro que permitió estar activamente en el presente.

Acceder al mundo subacuático no solo hace testigo de lo que ocurre a quien escucha, sino que también invita a reflexionar sobre nuestra responsabilidad como humanos. Obliga a estar conscientes de las señales que requieren acción. Pero también brinda bienestar, ya que esas sonoridades afectan positivamente a quien percibe. La escucha, por otra parte, se convierte en un acto profundo de conexión con la identidad cultural, que tiene implicaciones en cómo las comunidades entienden y gestionan su territorio y sus recursos. ▀

Imagen 3: Sumergir la escucha.

Autor: Leonel Vásquez, 2019.



Entidades colaboradoras

La revista Ecología Política quiere ampliar su difusión entre organizaciones y movimientos sociales, para así conseguir llegar a un público más amplio. Al mismo tiempo la revista espera ser un canal de difusión que permita apoyar a los colectivos y movimientos sociales interesados en la ecología política. Para ello existe la figura de ENTIDAD COLABORADORA DE LA REVISTA ECOLOGÍA POLÍTICA. Las entidades colaboradoras se comprometen a distribuir la revista a todas las personas que estén interesadas y a cambio consiguen revistas a un precio reducido para su posterior distribución. Si vuestra entidad está interesada, escribid un correo electrónico a secretariado@ecologiapolitica.info.

Entidades colaboradoras:



Observatori del Deute en la Globalització
www.odg.cat
C/Girona 25, principal
08010 Barcelona



Col·legi d'Ambientòlegs de Catalunya
www.coamb.cat
Muntaner, 81, 6º 1ª
08011 Barcelona



Coordinadora El Rincón-Ecologistas
en Acción
www.coordinadoraelrincon.org
Islas Canarias



FUHEM
www.fuhem.es
Avda. Portugal, 79 (posterior)
28011 Madrid



VSF Justicia Alimentaria Global
www.vsf.org.es
C/ Floridablanca, 66-72
08015 Barcelona



ENTREPUEBLOS
www.entrepueblos.org/
C/ D'en Blanco, 73, 1r
08028 Barcelona

La ecología política latinoamericana y caribeña no es solo una corriente académica: es una práctica viva, una fuerza que brota desde los territorios en disputa, los cuerpos que resisten y los saberes que se entretajan en defensa de la vida.

Este número 69 de Ecología Política celebra su potencia transformadora, nacida de conflictos concretos, comunidades organizadas y memorias en movimiento. Conceptos como deuda ecológica, cuerpo-territorio, extractivismo o colonialismo verde no son solo categorías analíticas: son semillas sembradas en el dolor y la esperanza, que iluminan las luchas por la justicia ambiental desde los Sures del mundo.

Las páginas de esta edición recogen voces que atraviesan continentes: diálogos entre África, Asia y América Latina; feminismos que denuncian la violencia extractiva y siembran dignidad; resistencias criminalizadas que, sin embargo, no se apagan, sino que reinventan lenguajes, vínculos y horizontes.

Desde la agroecología hasta el arte, desde los residuos urbanos hasta las ontologías relacionales, esta edición convoca a pensar con el cuerpo y con el territorio, a sentipensar la transición hacia mundos más justos, plurales y sostenibles, en los que la justicia ambiental sea inseparable de la justicia social.

En nuestra web es posible acceder a la versión electrónica de los números anteriores de la revista o suscribirse a ella.

PVP: 18€



www.ecologiapolitica.info



[@Revista_Eco_Pol](https://twitter.com/Revista_Eco_Pol)



[Revistaecopol](https://www.facebook.com/RevistaEcoPol)



[Revista Ecología Política](https://www.linkedin.com/company/Revista-Ecologia-Politica)