

REVISIÓN DEL ECOCENTRISMO AMAZÓNICO EN EL CONTEXTO DE CRISIS AMBIENTAL: LA OTREDAD ANIMAL Y DE GÉNERO

A REVIEW OF AMAZONIAN ECOCENTRISM IN THE CONTEXT OF ENVIRONMENTAL CRISIS: ANIMAL AND GENDER OTHERNESS

Ana Dolores Verdú Delgado*

Universidad Técnica Particular de Loja (Ecuador)

Resumen

Este artículo explora algunos aspectos del pensamiento ecocéntrico implícito en las cosmovisiones ancestrales de los pueblos amazónicos con la intención de arrojar luz sobre la relación entre el respeto a la alteridad animal y el equilibrio ecosistémico. Asimismo, introduce una reflexión sobre la alteridad de género en relación con la sostenibilidad. La investigación se basa en la revisión de textos antropológicos centrados en las culturas amazónicas de América Latina, y de aportes específicos del feminismo comunitario latinoamericano por representar una crítica tanto al antropocentrismo como al androcentrismo. Finalmente, analiza el concepto de reciprocidad aplicado a la relación entre ser humano y naturaleza, así como hombre y mujer. El ensayo plantea la necesidad de cuestionar el paradigma antropocéntrico occidental por el modo en que impacta en la crisis climática actual, y por su función legitimadora de la cosificación de los animales.

Palabras clave: Otredad animal. Género. Ecocentrismo. Crisis ambiental.

* Profesora en la Universidad Técnica Particular de Loja (Ecuador). Licenciada en Antropología Social y Cultural y doctora en Estudios e investigación sobre las mujeres, feministas y de género por la Universidad Miguel Hernández de Elche (España).

Abstract

This article explores some aspects of the ecocentric thinking implicit in the ancestral worldviews of the Amazonian peoples with the aim of shedding light on the relationship between respect for animal otherness and ecosystem balance. It also introduces a reflection on gender otherness in relation to sustainability. The research is based on a review of anthropological texts focusing on Amazonian cultures in Latin America and the specific contributions of Latin American community feminism, which offer a critique of anthropocentrism and androcentrism. Finally, the concept of reciprocity is analysed in relation to the connections between humans and nature, and between men and women. The essay highlights the need to challenge the Western anthropocentric paradigm due to its impact on the current climate crisis and its role in the legitimisation of the objectification of animals.

Keywords: Animal Otherness. Gender. Ecocentrism. Environmental Crisis.

INTRODUCCIÓN

Aunque en los últimos años parece haber aumentado la conciencia humana en relación con el entorno y con la alteridad no humana (Valera, 2020), la interpretación antropocéntrica de la naturaleza todavía forma parte del sustrato ideológico que configura nuestro sistema de explotación de la vida no humana, legitimando la apropiación y cosificación de los animales.

Además, la cuestión animal en nuestra época no es un problema menor. Está en el mismo centro del debate en torno a los excesos del sistema capitalista y los límites de nuestra ética, y por supuesto, se interpone en retos de tipo práctico que no pueden ser resueltos sin dejar de ver al animal como un simple recurso, como en la necesidad de reducir el consumo de carne o de renunciar a la apropiación de territorios y recursos que son necesarios para la supervivencia de otras especies. En relación a esta cuestión, sabemos que el capitalismo moderno ha profundizado la opresión de los animales y su sufrimiento, y que dicho fenómeno está conectado, no sólo con aspectos sociopolíticos, sino también con un sistema de creencias antropocéntrico y la consecuente normalización de una serie de prejuicios irracionales sobre la naturaleza y la animalidad (Nibert, 2002). Dichos prejuicios garantizan la distancia cognitiva que la sociedad capitalista requiere para poder mantener sin apenas cuestionamientos un sistema de explotación animal de dimensiones nunca antes experimentadas (Littleton, Ford y Nibert, 2018), que sólo es factible gracias a que la vida no humana está fuera de nuestra consideración moral¹. Este tipo de explotación adquiere hoy en día una nueva dimensión al ser un factor que también influye en el cambio climático y que, por lo tanto, impacta en el bienestar humano.

En este sentido, este ensayo asume la perspectiva antropológica desde la cual los símbolos culturales, como representaciones de la realidad, tienen capacidad de moldear la experiencia cognitiva humana (Ingold, 2011: 159-162). De esta forma, uno de los objetivos de este ensayo es vincular la negación de la alteridad animal con el problema ambiental, y cuestionar su universalidad a partir de la revisión de algunos elementos del ecocentrismo amazónico, como referencia de un patrón cultural en el que la vida humana se entiende como parte de una red de energía en equilibrio y donde el respeto a la alteridad animal se expresa por diferentes vías. Esto no quiere decir que el modelo ecocéntrico que se describe se practique actualmente en

¹ Solo en la industria alimenticia, cada año se sacrifican 70.000 millones de animales terrestres. La mayoría de estos animales experimentan a lo largo de su vida mutilaciones, tortura, hacinamiento, es decir, prácticas inhumanas que les producen un sufrimiento innecesario (Littleton, Ford y Nibert, 2018: 38-39).

todos los pueblos amazónicos, teniendo en cuenta que la extensión capitalista en la selva ha producido una destrucción a gran escala de territorios indígenas y la desfragmentación de los pueblos (Chávez, 2019). Para entender la cosmovisión amazónica como modelo de pensamiento ecocéntrico es necesario revisar su mitología, a través de la cual se transmiten las normas de conducta que definen a un pueblo.

Por otro lado, este trabajo también explora algunas aportaciones que provienen de feminismos comunitarios y ecofeminismos de América Latina, que plasman en gran medida los valores ecocéntricos y relacionales defendidos por las mujeres amazónicas y que sirven como crítica al esquema antropocéntrico, poniendo el foco asimismo en la cuestión de la alteridad de género.

LA COSMOVISIÓN DE LOS PUEBLOS ORIGINARIOS LATINOAMERICANOS FRENTE AL ANTROPOCENTRISMO

El antropocentrismo ha formado parte del modo en que las civilizaciones de base cristiana han entendido el progreso (como superación de la naturaleza), e inevitablemente ha favorecido un desarrollo basado en la apropiación humana del mundo y de los seres que lo habitan. La idea de que los recursos naturales, y especialmente los animales, existen para el beneficio de los seres humanos funciona, de hecho, como una verdad universal a la que históricamente se le ha atribuido una pretendida “objetividad ideológica” (Estermann, 2015: 47).

En contraste con este modelo, los pueblos originarios de América Latina han sido representados tradicionalmente como “guardianes de la naturaleza” por la fuerte conexión de su cultura con el territorio, la orientación de sus técnicas hacia la conservación, y más recientemente, por su papel reconocido en los debates sobre el cambio climático. Sin embargo, a pesar del valor de su contribución en el debate climático, no es fácil que su visión trascienda a las agendas públicas (Carmona, 2023).

De hecho, la literatura antropológica sobre sociedades amazónicas demuestra que la visión antropocéntrica no tiene carácter universal (Descola, 2001; Ingold, 2011; Viveiros de Castro, 2004, Martínez, 2009). En particular, en las cosmologías amazónicas, en las que el equilibrio es el valor que tradicionalmente ha definido su organización social, no existe antagonismo en los conceptos de ser humano y naturaleza. Seres humanos, animales y vegetales establecen relaciones de convivencia y alianza, y las diferencias entre ellos no permiten dividirlos en

tipos radicalmente distintos (Descola, 2004, p. 26). Sociedad y naturaleza no representan conceptos excluyentes, sino que conforman el mismo ecosistema donde tienen lugar de forma cotidiana las diferentes formas de sociabilidad entre todos los seres que lo habitan, lo que influye también en la expresión de la espiritualidad amazónica.

La alteridad no humana en las cosmovisiones amazónicas

Se he apuntado que, en las cosmovisiones amazónicas, el mundo se rige por “la circulación de los flujos, de las identidades y de las sustancias entre entidades cuyas características dependen menos de una esencia abstracta que de las posiciones relativas que ocupan unas respecto a otras” (Descola, 2004: 31). Esta presencia activa y reconocida de las alteridades no humanas en la vida cotidiana es lo que Viveiros de Castro denomina “perspectivismo amerindio”. El concepto alude a un mundo (o sociedad) habitado por un conjunto de diferentes sujetos, humanos y no humanos, con “multiplicidad de posiciones subjetivas” (Viveiros de Castro, 2004: 54), a quienes se les atribuye voluntad e intencionalidad, no como forma metafórica de entender la sociedad humana, sino como expresión de una equivalencia real.

Es necesario entender que en esta cosmovisión las diferencias físicas entre las especies no les sitúan en un orden jerárquico. Lo físico representa una “envoltura corporal” que no cambia el hecho de que a nivel espiritual todos los seres seamos semejantes (Descola, 2004; Viveiros de Castro, 2004). Todo ser está dotado de un principio espiritual que hace que las relaciones entre humanos y no humanos se conciban como intersubjetivas (Descola, 2004: 31). Esta igualdad espiritual propia de las mitologías amazónicas se expresa, por ejemplo, en los relatos de metamorfosis, en los que algunos animales fueron en sus orígenes seres humanos que adoptaron finalmente una forma animal (Karsten, 2000: 376; Santos, 2012: 19). La humanidad, y no la animalidad, representa la condición originaria de todos los seres, de lo que se deriva que los animales son vistos como iguales a un nivel profundo.

En la cosmovisión shuar, pueblo cuyo territorio se extiende por la Amazonía ecuatoriana y peruana, la relatividad de la forma física está presente también en la existencia de espíritus (tanto de la naturaleza, como de difuntos y chamanes) que pueden encarnar diferentes cuerpos físicos, lo que les convertiría en seres transespecíficos. Diversas etnografías sobre pueblos amazónicos describen cómo a menudo los chamanes se conectan con los animales para poder dar un diagnóstico al enfermo (Karsten, 2000: 305). Esta conexión puede implicar el uso de plantas alucinógenas, como la ayahuasca, pero también puede realizarse a través de

sueños premonitorios (Descola, 1996: 356). De cualquier forma, se acepta que los seres humanos y los demás seres de la naturaleza tienen la capacidad de comunicarse entre sí a través de un lenguaje simbólico que trasciende las barreras lingüísticas, mediante el discurso del alma (Descola, 1996: 139).

Además, el reconocimiento de los intereses propios de los animales exige, de hecho, el establecimiento de una relación de reciprocidad con ellos. Particularmente la práctica de la caza se ve afectada por ciertas reglas orientadas a garantizar el equilibrio con la naturaleza y el respeto al animal cazado (Descola, 1996: 349). Esta ausencia de una frontera que separe radicalmente lo humano de la naturaleza es, en realidad, característica de otras culturas originarias de América Latina. Al igual que en la cosmología amazónica, la andina tampoco niega la subjetividad del otro no-humano (Estermann, 2008). El ser humano no ocupa una posición de superioridad con respecto a la “naturaleza extra-humana” (Estermann, 2008: 79) que legitime su dominio, ni el progreso se entiende como la capacidad humana de superar e independizarse de la naturaleza². Asimismo, ambas economías (la andina y la amazónica) han sido originalmente biocéntricas (Estermann, 2008: 153), es decir, desarrolladas a partir del respeto a los ciclos naturales y centradas en la conservación, y ambas tienen por tanto un inmenso potencial para liderar el diálogo intercultural en tiempos de crisis socioambiental como los actuales.

En resumen, desde la perspectiva de las culturas en las cuales todo está vivo, es más fácil ver con claridad que el proyecto de desarrollo capitalista ha implicado una cosificación del mundo (Coba y Bayón, 2020: 157) y una “mercantilización de la naturaleza” (Lang et al., 2019: 351). En opinión de Lang et al., este fenómeno inicia un proceso de desacralización de la naturaleza que es a su vez un proceso de deshumanización en cierto sentido (2019: 351), pues la conciencia sobre la importancia física y espiritual de la naturaleza para el ser humano puede ser vista como algo más que una característica cultural históricamente situada. Constituye, según esta crítica, un elemento de la humanidad perdido o en proceso de pérdida en los entornos transformados por el modelo capitalista de producción y consumo.

² Las características aquí mencionadas forman parte de un patrón cultural de carácter ancestral. Sin embargo, eso no significa que sean características inmutables. De hecho, la transformación de la cultura y la pérdida de prácticas, creencias e incluso del idioma, es un fenómeno que afecta ampliamente a las comunidades amazónicas.

La relacionalidad y el cuidado dentro de los esquemas no antropocéntricos

Junto con la conexión espiritual entre lo humano y lo no-humano y la ausencia de dominio como base de la relación del ser humano con el ambiente, también es posible apreciar en las cosmologías no antropocéntricas el predominio de los símbolos de la feminidad. En la cosmovisión shuar existe una identificación de la mujer con la Tierra basada en la maternidad como capacidad compartida para la creación de vida y para la protección, sin olvidar que el trabajo femenino en la huerta establece una relación de cooperación entre mujer y naturaleza. Además, en los *anent*³ femeninos, que generalmente hacen alusión a la fecundidad de la tierra y de la mujer, son comunes las narrativas que presentan identificación con el animal y alternancia de sujetos, así como la vinculación de las fases vitales del ser humano con los ciclos de la naturaleza (Napolitano, 1998: 110).

Josef Estermann analizó la cuestión del género en el contexto de la filosofía andina, de la cual también destaca su carácter “ginosófico”. Estermann considera que la cosmología andina cuestiona tanto el etnocentrismo como el androcentrismo occidental en varios sentidos. Por un lado, refleja un pensamiento estructurado en torno a la “relacionalidad, complementariedad, correspondencia, reciprocidad, integralidad y ciclicidad” (Estermann, 2008: 26), que se adecúan más a una forma de vida y espiritualidad femeninas. Por otro lado, la espiritualidad andina también interpela las concepciones androcéntricas de lo divino en el pensamiento occidental al no despojar a lo femenino de los atributos de lo sagrado (Estermann, 2008: 262-263). En este contexto, la complementariedad sexual andina no representa un esquema jerarquizante, sino la idea de un todo integrado por elementos femeninos y masculinos que atraviesan todo el orden cósmico.

En la espiritualidad shuar y achuar, el conjunto de las referencias morales que transmiten los mitos también está representado por una variedad de espíritus masculinos y femeninos. Por ejemplo, Nunkui es un espíritu femenino encargado de la protección de la agricultura y de transmitir a las mujeres los conocimientos para cultivar, trabajar la arcilla, dar a luz y cuidar de su descendencia (Pellizaro et al., 2009: 17). Tradicionalmente el parto shuar se realiza en la *chakra*⁴, como acto de reciprocidad con la tierra. “El derecho de maternidad putativa que

³ Los *anent* son cantos sagrados que los shuar emplean cuando desarrollan actividades productivas y también en situaciones especiales donde puede ser percibida la necesidad de algún tipo de ayuda.

⁴ La *chakra* es un sistema de producción agrícola ancestral que se practica en la Amazonía ecuatoriana basado en la diversificación de cultivos.

se ejerce sobre las plantas cultivadas se arraiga así muy concretamente en el lugar mismo donde se inaugura la maternidad real” (Descola, 1996: 295).

No obstante, la relación y el cuidado no son aspectos rígidamente generizados en las culturas animistas (aquellas que, en términos antropológicos, otorgan a los diferentes seres naturales un papel reconocido en el mundo humano); constituyen más bien valores que involucran a todos los miembros de la comunidad. De hecho, las identidades sexuales también transmutan, como las animales, en la mitología shuar. El mito que narra la historia de cómo Nunkui enseñó a las mujeres a parir cuenta que eran los hombres quienes antiguamente tenían pechos y amamantaban a los bebés mientras que las mujeres eran las encargadas de ir a la guerra (Pellizaro et al., 2009: 72-84).

Impacto del ecocentrismo amazónico en la noción de sujeto

La antropología se ha referido al concepto de “giro ontológico” para expresar la importancia de las cosmovisiones amazónicas (Descola, 2004; Viveiros de Castro, 2004; Ingold, 2011; Santos, 2012) y su impacto en la noción occidental de sujeto (Marín et al., 2019). Esta visión, desde la cual la subjetividad y la agencialidad son cualidades de la mayoría de los seres no-humanos, conlleva inevitablemente una redefinición de la persona que desafía los marcos éticos y filosóficos occidentales tradicionales, y es asimismo fundamental para poder comprender y dar solución a los problemas socioambientales propios del Antropoceno⁵ (Marín et al., 2019; Svampa, 2019).

En Ecuador, el paradigma ecocéntrico recuperado de las cosmovisiones indígenas se incorporó a la agenda política nacional cuando el concepto de Sumak Kawsay (propio de la tradición andina y traducido como Buen Vivir) se incorporó en la Constitución ecuatoriana en 2008, convirtiendo a este país en el primero del mundo en reconocer los derechos de la naturaleza. El concepto, que traslada de idea de vivir plenamente en armonía con la naturaleza, pronto adquirió relevancia en el debate internacional por contener en sí mismo una alternativa al modelo hegemónico de desarrollo que daba respuesta a la necesidad de hacer compatible el bienestar humano con el respeto al resto de formas de vida en el planeta y a las generaciones futuras, por lo que también fue acogido por los discursos ecologistas.

⁵ El filósofo Andreas Weber considera que este giro ontológico, o cambio en el paradigma epistémico, puede fortalecerse como consecuencia de experimentar las consecuencias de nuestras acciones en el Antropoceno. Asimismo, toma como referencia las culturas indígenas en las que se reconoce la interrelación entre todos los seres para proponer un cambio en nuestra relación con la naturaleza (Weber, 2019).

No obstante, aunque el concepto de Sumak Kawsay en el debate sobre desarrollo se visualizó como el inicio de un cambio paradigmático para la nueva civilización que debía dar solución al problema socioambiental, no logró concretarse en la propuesta que originalmente representaba.

LA ALTERIDAD DE GÉNERO EN LOS FEMINISMOS DEL SUR

Históricamente las relaciones de género han moldeado una de las principales formas de la alteridad al interior de la especie. Desde la teoría feminista latinoamericana, generalmente de enfoque decolonial, popular o comunitario, el género centra de hecho una gran atención en relación con otras categorías asociadas a la discriminación, por ser estructurador de una primera forma de opresión, o al menos coherente y potenciadora del resto de formas instauradas por la colonización. La dominación de las mujeres representaría un modelo de relación con la alteridad que impide que pueda superarse cualquier forma de explotación (Carosio, 2009: 246-247). Además, gran parte de la teoría feminista latinoamericana actual explora la relación entre la explotación de las mujeres y de la naturaleza.

La perspectiva de los llamados Feminismos del Sur recoge a su vez las visiones de colectivos de mujeres indígenas con posturas firmes contra el extractivismo, que no se reconocen necesariamente en el feminismo occidental, aunque en su discurso se da una propuesta de despatriarcalización (Cabnal, 2010; Svampa, 2015). Todas estas voces surgen de luchas cotidianas, frente a la “expertización” de los feminismos académicos (Carosio, 2009: 245), y pretenden construir alternativas reales a la lógica mercantil mediante la defensa de una sostenibilidad de la vida a partir de valores como la cooperación, la equidad o la interdependencia entre seres humanos, comunidades y naturaleza.

Lo femenino como naturaleza

En la misma línea que el ecofeminismo clásico, los feminismos latinoamericanos también contienen una fuerte crítica al modo en que la sociedad moderna naturaliza y sexualiza el cuidado, y ven como fenómenos relacionados la explotación capitalista-imperialista del territorio en el marco de la economía global y la violencia contra las mujeres derivada de las estructuras patriarcales (Paredes, 2014; Cabnal, 2010; Aliaga, 2019; Gargallo, 2014). En este contexto, y desde un enfoque decolonial, la otredad de género actúa como herramienta al servicio del poder colonial, siendo funcional a un sistema patriarcal que requiere subordinar a las mujeres, por lo que representa una lógica diferente a la del dualismo de los pueblos

originarios de América Latina, donde la complementariedad de los géneros no implicaba jerarquía (Lugones, 2008).

Desde el feminismo comunitario, Lorena Cabnal también señala que la equiparación de mujer y naturaleza dentro del orden heteronormativo impacta negativamente sobre las mujeres en varios sentidos. La complementariedad sexual en las cosmovisiones originarias de América Latina, aun conteniendo un menor nivel de antagonismo y jerarquización que el modelo de género occidental, refuerza una visión de la feminidad ligada a la maternidad obligatoria y subordinada a la comunidad a través del desempeño del rol de cuidadora, protectora y guardiana ancestral. Su protagonismo en la reproducción social, biológica y cultural hace que las mujeres tengan que asumir mayores responsabilidades que los hombres para la garantía del equilibrio al interior de la comunidad y en su relación con la naturaleza (Cabnal, 2010: 14). Esto hace que en muchos casos el feminismo comunitario cuestione la dualidad sexual reivindicada en los discursos en defensa de las identidades étnicas, al no ofrecer posibilidades de liberación para las mujeres dentro de la armonización total cósmica.

La crítica de Cabnal se desarrolla a través del concepto cuerpo-tierra, que establece una analogía entre los derechos al propio cuerpo y energía y los derechos sobre el territorio, trasladando el ideal de reciprocidad entre los pueblos a las relaciones entre hombres y mujeres. Los derechos de las mujeres son vistos así a partir de la tierra, como referente simbólico del cuerpo colonizado y explotado.

Por otro lado, desde la perspectiva de Julieta Paredes, feminista comunitaria boliviana, las relaciones de género en los contextos indígenas postcoloniales se caracterizan por una especial complejidad, al contener elementos imbricados de origen colonial pero también ancestral. Paredes se centra en el concepto de “entronque patriarcal” para aludir a la conexión histórica y cultural entre el patriarcado precolonial y el patriarcado occidental que ha potenciado las relaciones de poder hombres y mujeres y que impone la necesidad de descolonizar el género (Paredes, 2014). El cuerpo femenino aquí es también visto como un territorio vulnerado, cuya apropiación es para las mujeres algo indispensable de cara a su liberación y a la restauración del equilibrio, no solo en las relaciones internas de los pueblos sino también entre éstos y la naturaleza.

Para contextualizar estos discursos, se ha de entender la especial vulnerabilidad de las economías de subsistencia, afectadas por las transformaciones que impone un mercado mundial que destruye todo tejido social basado en relaciones y valores no mercantilistas,

como las construidas sobre sistemas de reciprocidad y equilibrio entre los seres humanos y la naturaleza. Dentro de estas economías las mujeres suelen sufrir un doble impacto debido a la inherente repatriarcalización de los territorios, especialmente los afectados por proyectos extractivistas (Colectivo de Investigación y Acción Psicosocial Ecuador, 2017). Generalmente estos cambios implican una fuerte masculinización del trabajo y de los espacios públicos.

Esta realidad ya fue analizada por el ecofeminismo de Vandana Shiva y Maria Mies, en el contexto de la India, quienes establecieron una relación entre la expansión del capitalismo en el Sur rural y el aumento del sexismo, notando que el mismo paradigma de desarrollo que conduce a la aniquilación del mundo biológico impone a su vez un trato desigual e inferior a las mujeres, pues dicho desarrollo funciona dentro de un orden androcéntrico sustentado en la jerarquización y discriminación de lo considerado diferente (Mies y Shiva, 1998: 13).

Asimismo, estas condiciones han generado una alta participación social de las mujeres, expresada en el fuerte liderazgo femenino en defensa de la tierra y de la cultura en el contexto latinoamericano. No obstante, los procesos de fortalecimiento cultural no necesariamente producen una mejora en la calidad de vida de las mujeres, sino que añaden todavía una mayor complejidad. Rita Segato ha propuesto que, en estos contextos, la autonomía e igualdad de las mujeres pueden ser percibidas como algo que fragiliza al grupo, pues el cuerpo femenino constituye un pilar donde el grupo étnico actualiza su identidad y del que hace depender su necesidad de reproducción. “Es en el cuerpo femenino y en su control por parte de la comunidad que los grupos étnicos inscriben su marca de cohesión” (Segato, 2003: 10), lo que crea un conflicto entre los derechos de las mujeres y los de los pueblos. Los primeros, de orden individualista, “parecen amenazar la permanencia de los derechos colectivos”, como el derecho el derecho comunitario a la tierra, y de una “economía de base doméstica que depende de la contraprestación de género” (Segato, 2003: 11), es decir, de la tradicional división sexual del trabajo.

El lugar de la naturaleza en los reclamos de mujeres indígenas en América Latina

El discurso de las lideresas indígenas en América Latina se articula principalmente a través del rechazo a la lógica etnocéntrica y antropocéntrica que prevalece en los procesos de apropiación y explotación de la naturaleza (Cabnal, 2010). De hecho, la lucha de las mujeres indígenas en defensa del territorio no se traduce necesariamente en una politización feminista desde una perspectiva occidental, sino que se apoya en el protagonismo

fundamental que lo femenino tiene como elemento reproductor de la vida y de la comunidad (Aliaga, 2019).

Lisset Coba y Manuel Bayón (2020) destacan el papel de las lideresas de Sarayaku, pueblo originario kichwa de la Amazonía ecuatoriana, como “traductoras de la selva”. Este apelativo hace alusión a su capacidad de traer a la política nacional la perspectiva del mundo amazónica plasmada en la propuesta de Selva Viviente (Kawsak Sacha). Con esta propuesta las organizaciones de mujeres indígenas trasladan el foco del debate desde el mercado y el Estado hacia una visión más holística e interconectada del mundo (Coba y Bayón, 2020), enfatizando la necesidad de cuidar y proteger el espacio vital de todos los seres de la selva, con los que es necesario establecer relaciones de reciprocidad, en un contexto de extensión de la industria petrolera en sus territorios⁶. La lucha de estas mujeres fue de hecho fundamental para la conformación del movimiento etno-político en la región, así como para garantizar los derechos de titulación colectiva de tierras y la declaración de la plurinacionalidad en Ecuador (Coba, 2020).

Los aportes conceptuales que desde la acción introducen las mujeres indígenas de América Latina son de vital importancia en el debate sobre las soluciones y alternativas que deben contemplarse en el contexto internacional actual. En 2010 una representación del feminismo comunitario latinoamericano se pronunció en la primera Conferencia de los Pueblos sobre Cambio Climático celebrada en Bolivia. Este colectivo denuncia que la comprensión del concepto de Pachamama como sinónimo de Madre Tierra es reduccionista y machista, pues alude solamente a la fertilidad de las mujeres, lo que resulta una distorsión de un concepto que abarca la totalidad de la vida y que en su origen hace referencia a “un todo que va más allá de la naturaleza visible” (Feminismo Comunitario, 2014: 425). Esta visión recupera la idea de una espiritualidad inherente al conjunto de seres vivos que conforman “el cosmos del cual la humanidad solo es una pequeña parte” (Feminismo Comunitario, 2014: 426), mostrando un punto de vista desde el cual es inconcebible que la Tierra pueda ser dominada, comprada, destruida y puesta, en definitiva, al servicio del mercado.

⁶ En 2022 la activista del pueblo Sarayaku Patricia Gualinga ganó el premio Palme de Derechos Humanos. Otra de las lideresas ambientales de Ecuador que ha recibido reconocimiento internacional es la waorani Nemonte Nenquimo, quien en 2020 fue incluida por la revista *Time* en la lista de las 100 personas más influyentes del mundo.

De esta forma, la sociedad humana no es concebida como algo autónomo y opuesto a la naturaleza, sino como una red integrada de “mujeres, hombres, tierra, territorio, animales, vegetales” (Feminismo Comunitario, 2014: 426). La comunidad conforma un espacio en el que rige el principio de reciprocidad. Una reciprocidad derivada de la percepción del otro “como digno e igual”, necesaria para garantizar el equilibrio. La ruptura de este equilibrio por el actual modelo de desarrollo impide que pueda darse la vida en las condiciones mínimas necesarias, según esta perspectiva. El cambio climático es visto, en definitiva, como consecuencia de la “violentación” de la naturaleza.

Asimismo, el discurso del feminismo comunitario en la Conferencia de los Pueblos sobre el Cambio Climático también denunció la interferencia de la comunidad sobre la autonomía de los cuerpos de las mujeres, haciendo alusión a la heterosexualidad y maternidad obligatorias (2014: 429-430).

En definitiva, los discursos y acciones de estas mujeres, siendo vehiculizados principalmente por el feminismo, se han incorporado a la lucha global (Carosio, 2009: 249) en respuesta a una crisis planetaria que requiere cambios radicales urgentes. Es necesario anotar que también desde los discursos feministas occidentales se da eco a estos enfoques en el debate sobre nuestra relación con la naturaleza. Alicia Puleo, voz principal del ecofeminismo crítico, aboga por una interculturalidad feminista como un acto de redefinición de la realidad (Puleo, 2011), en el que está implícito la necesidad de transformar sustancialmente nuestra relación con los animales, entendiendo que la cosificación de los animales dentro del neoliberalismo ha adquirido dimensiones dramáticas. En esta línea, también la filósofa y feminista Donna Haraway reclama al feminismo más acciones a favor de lo que llama una “ecojusticia multiespecies” (2019: 157), aludiendo a la necesidad de extender los lazos de filiación que nos unen, no solo a otras generaciones, sino también a otras especies⁷.

⁷ Otro referente interesante es la estadounidense Carol Adams, autora de un libro que explora la relación entre la cosificación de las mujeres y de los animales. Adams observa que tanto las imágenes cosificadas de mujeres como las imágenes de los animales en la cultura occidental son representaciones que se caracterizan por la ausencia de referente, fenómeno que sitúa en la base de la dominación real de mujeres y animales dentro de la estructura de poder patriarcal (Adams, 2010).

REFLEXIÓN FINAL: LA PRÁCTICA DE UNA RECIPROCIDAD IMPERFECTA

Este ensayo pone en primer plano la cuestión del respeto a la alteridad animal como condición necesaria para afrontar los retos globales actuales, considerando que la cosificación de los animales no es un fenómeno universal ni atemporal, sino que responde a una evolución cultural determinada. Recordemos que la cosificación de los animales se ha tratado como factor simbólico que permite que las sociedades humanas puedan explotarlos de forma masiva, someterlos a la lógica del mercado como cualquier otro objeto, o contribuir a su extinción al apropiarse de los recursos naturales que necesitan para sobrevivir. Desde este punto de vista, la cosificación de los animales favorece la dinámica de mercantilización del mundo que ha derivado en la actual crisis ambiental y climática.

En contraste con esta realidad, este análisis toma como referencia el ecocentrismo de las cosmovisiones amazónicas, por constituir un sistema que exige la contemplación del punto de vista del otro no humano. En primer lugar, se ha explorado cómo el reconocimiento de la multiplicidad de sujetos más allá de los seres humanos reconfigura inevitablemente las fronteras identitarias que sirven para excluir lo no humano de nuestro ámbito de actuación moral. Este reconocimiento incluye, como ocurre en el caso amazónico analizado, la celebración de la condición espiritual de nuestra relación con el conjunto de seres de la naturaleza a través de rituales, sanaciones o actividades en las que la comunidad interactúa de forma simbólica con seres de la naturaleza como modo de restaurar el equilibrio, ya sea con el entorno o en el propio cuerpo.

Cuando esto ocurre, la interacción entre ambas partes se articula sobre el valor de la reciprocidad, y obliga a que el ser humano reconozca algún tipo de interés o necesidad desde la perspectiva del otro no-humano. Desde la cosmovisión amazónica, la reciprocidad no es algo que dependa necesariamente de la simetría y capacidad de ambas partes. En los modos indígenas analizados, la reciprocidad significa atender equitativamente las demandas del otro y es el principal factor que garantiza el equilibrio en una comunidad. Además, las relaciones de reciprocidad abarcan al conjunto del ecosistema porque todo ser vivo constituye un “sujeto” (o persona) con alma, en lo que es idéntico a un ser humano, y con voluntad propia.

Este tipo de interacción difiere significativamente del esquema racionalista que establece que el objetivo de los intercambios debe ser la búsqueda de un beneficio individual. Desde la visión occidental, no sería posible poner en la misma posición a dos seres que no tienen la

misma capacidad para corresponder con sus actos la consideración recibida. Por esta lógica la reciprocidad sólo sería posible en condiciones de igualdad.

Sin embargo, desde un punto de vista no antropocéntrico, la interdependencia y ecodependencia son condiciones que atraviesan la existencia humana (Svampa, 2015) y que deben servir para cuestionar el ideal cultural de autonomía y ruptura con la naturaleza. En este sentido, el acercamiento al “otro” es determinado asimismo por el valor del cuidado.

Al analizar la idea de reciprocidad en algunas sociedades amazónicas, ha sido posible explorar un modelo de convivencia con la naturaleza donde la desigualdad de fuerzas no implica control ni explotación, observando que la explotación que se hace del medio para poder satisfacer la necesidad de alimentación estaría regulada por la moderación y por diferentes formas de agradecimiento y cuidado.

Al mismo tiempo, el cuidado nos conecta con otra cuestión analizada en este artículo. Aunque el cuidado forma parte de las cosmovisiones que contienen principios ecocéntricos, este es un valor que sigue estando hasta cierto punto feminizado, fenómeno que marca el rol de las mujeres en la comunidad e impide que puedan ser reconocidos sus propios intereses. El género, como marca de otredad, se revela igualmente como un factor limitante de la reciprocidad y hace que las relaciones entre hombres y mujeres se aborden desde el feminismo comunitario como fenómeno comparable a la explotación capitalista de la tierra.

Desde esta perspectiva, lo femenino sigue conformando a nivel simbólico otra forma de alteridad de la que se obtiene una serie de beneficios para la comunidad, pues, aunque las relaciones entre hombres y mujeres son entendidas en términos de complementariedad, en la práctica, la responsabilidad sobre la reproducción de la vida recae sobre la población femenina. La analogía entre el cuerpo femenino y la tierra expresa el control que las sociedades ejercen sobre los cuerpos de las mujeres.

En síntesis, resulta de especial interés explorar el pensamiento ecocéntrico que contienen los modos ancestrales de sentir y pensar de América Latina, no por conformar un modelo de reciprocidad perfecto, sino por contener un modo de relación con la alteridad animal no antropocéntrico, que obliga a desarrollar ciertos actos de reciprocidad o reconocimiento, aun en condiciones de desigualdad de fuerzas. En las cosmovisiones amazónicas, la condición de desigualdad que caracteriza a la biodiversidad, estando presente en la vida material, no constituye una cuestión que elimine la obligación de reconocimiento del conjunto de seres

animales y vegetales que conforman su mundo. Estas cosmovisiones priorizan la condición igualitaria que prevalece en la existencia de todos los seres en el mundo no material, lo que implica que estas visiones estén estrechamente unidas a un tipo de espiritualidad muy concreto. La espiritualidad vinculada con el pensamiento ecocéntrico se orienta al bienestar como experiencia que surge de la conciencia de una pertenencia que trasciende fronteras humanas.

Esta lógica se contrapone a un modelo binario que excluye al ser humano de la naturaleza y cosifica toda forma de vida que puede ser explotable en términos económicos, y resulta de especial importancia en el intento de desnaturalizar la cosificación de los animales.

BIBLIOGRAFÍA

Adams, C. (2010) *The sexual politics of meat (20th Anniversary Edition). A feminist-vegetarian critical theory*, New York, Continuum.

Aliaga, C. (2019) “Nuestros cuerpos, nuestros territorios. Luchas de mujeres, feminismos emergentes y defensa de los territorios en Bolivia” en Gabbert, K. y Lang, M. (eds.) *¿Cómo se sostiene la vida en América Latina? Feminismos y re-existencias en tiempos de oscuridad*, Quito, Abya-Yala / Fundación Rosa Luxemburgo, pp. 87–98.

Cabnal, L. (2010) “Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala” en ACSUR (ed.) *Feminismos diversos: el feminismo comunitario*, Madrid, ACSUR - Las Segovias, pp. 11–25, disponible en: <https://porunavidavivible.files.wordpress.com/2012/09/feminismos-comunitario-lorena-cabnal.pdf>.

Carmona Yost, R. (2023) “Participación de los pueblos indígenas en la política climática. Una revisión etnográfica de la experiencia chilena” en *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, vol. 18, n° 1, pp. 17–39. <https://doi.org/10.11156/aibr.180102>

Carosio, A. (2009) “Feminismo latinoamericano: imperativo ético para la emancipación” en Girón, A. (coord.) *Género y globalización*, Buenos Aires, CLACSO, pp. 229–252.

Chávez, M. (2019) “Desfiguración territorial, desarraigo y descomunalización” en Gabbert, K. y Lang, M. (eds.) *¿Cómo se sostiene la vida en América Latina? Feminismos y re-existencias en tiempos de oscuridad*, Quito, Abya-Yala / Fundación Rosa Luxemburgo, pp. 239–284.

Coba, L. (2021) “Memorias de la Gran Marcha. Política, resistencia y género en la Amazonía ecuatoriana” en *Arenal*, vol. 28, n° 2, pp. 597–626.
<https://doi.org/10.30827/arenal.v28i2.15761>

Coba, L. y Bayón, M. (2020) “Kawsak sachá: la organización de las mujeres y la traducción política de la selva amazónica en el Ecuador” en Cruz, D. y Bayón, M. (coords.) *Cuerpos, territorios y feminismos. Compilación latinoamericana de teorías, metodologías y prácticas políticas*, Quito, Abya-Yala, pp. 141–159.

Colectivo de Investigación y Acción Psicosocial Ecuador (2017) *La herida abierta del Cóndor*, Quito, El Chasqui Ediciones.

Descola, P. (1996) *La selva culta. Simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar*, Quito, Abya-Yala.

Descola, P. (2004) “Las cosmologías indígenas de la Amazonía” en Surrallés, A. y García Hierro, P. (eds.) *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*, Copenhague, IWGIA (Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas), pp. 25–36.

Estermann, J. (2008) *Si el sur fuera el norte: chakanas interculturales entre Andes y Occidente*, Quito, Abya-Yala.

Estermann, J. (2015) *Más allá de Occidente. Apuntes filosóficos sobre interculturalidad, descolonización y el Buen Vivir andino*, Quito, Abya-Yala.

Feminismo Comunitario (2014) “Pronunciamiento del Feminismo Comunitario Latinoamericano en la Conferencia de los Pueblos sobre Cambio Climático” en Espinosa, Y., Gómez, D. y Ochoa, K. (eds.) *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya-Yala*, Popayán, Editorial Universidad del Cauca, pp. 425–433.

Gargallo, F. (2014) *Feminismos desde Abya-Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos de nuestra América*, Ciudad de México, Editorial Corte y Confección.

Haraway, D. (2019) *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chthuluceno*, Bilbao, Edición Consonni.

Ingold, T. (2011) *The perception of the environment. Essays on livelihood, dwelling and skill*, London / New York, Routledge.

Karsten, R. (2000) *La vida y la cultura de los Shuar*, Quito, Abya-Yala.

Lang, M., Machado, H. y Rodríguez, M. (2019) “Trascender la modernidad capitalista para re-existir. Reflexiones sobre derechos, democracia y bienestar en el contexto de las nuevas derechas” en Gabbert, K. y Lang, M. (eds.) *¿Cómo se sostiene la vida en América Latina? Feminismos y re-existencias en tiempos de oscuridad*, Quito, Abya-Yala / Fundación Rosa Luxemburgo, pp. 343–385.

Littleton, E., Ford, T. y Nibert, D. (2018) “Imágenes impotentes, recursos desperdiciados y crisis capitalista: consecuencias y prospectivas de la mercantilización humana de otros animales” en González, A.G., Lopes, C. y Steingress-Carballar, N. (eds.) *Anima Animalia: El animalismo o el coraje de devenir otro*, Editorial Latinoamericana Especializada en Estudios Críticos Animales, pp. 36–47.

Lugones, M. (2008) “Colonialidad y género” en *Tabula Rasa*, n° 9, pp. 73–101, disponible en: <https://www.revistatabularasa.org/numero-9/05lugones.pdf>.

Marín, G., Neira, F., Ramírez, M.E., Soto, D., Vásconez, J. y Vallejo, I. (2019) “Nociones de persona, lo político y las relacionalidades: paradigmas de la antropología de la naturaleza” en *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, n° 65, pp. 179–197.

Martínez, I. (2009) “Naturaleza-cultura: un marco de análisis para la relación naturaleza-cosmos” en *Anales de Antropología*, n° 43, pp. 69–90.

Mies, M. y Shiva, V. (1997) *Ecofeminismo: teoría, crítica y perspectivas*, Barcelona, Icaria.

Napolitano, E. (1998) *Shuar y Anent. El canto sagrado en la historia de un pueblo*, Quito, Abya-Yala.

Nibert, D. (2002) *Animal rights/Human rights: entanglements of oppression and liberation*, Lanham (MD), Rowman & Littlefield Publishers.

- Paredes, J. (2014) *Hilando fino desde el feminismo comunitario*, México, Cooperativa El Rebozo.
- Pellizaro, S.M., Martínez, G., Tsere, W. y Katan, T.P. (2009) *Mitos Shuar. Tomo I. Nunkui*, Quito, Abya-Yala.
- Puleo, A. (2011) *Ecofeminismo para otro mundo posible*, Madrid, Cátedra.
- Riechmann, J. (2012) “Diversidad biológica: la Sexta Gran Extinción” en Riechmann, J. *Interdependientes y ecodependientes. Ensayos desde la ética ecológica (y hacia ella)*, Barcelona, Proteus, pp. 1–11, disponible en: <https://docplayer.es/14897670-Diversidad-biologica-la-sexta-gran-extincion.html> (consulta: 3 febrero 2026).
- Santos, F. (2012) “Introducción” en Santos, F. (ed.) *La vida oculta de las cosas. Teorías indígenas de la materialidad y la personificación*, Quito, Abya-Yala, pp. 13–51.
- Segato, R. (2019) “¡Ningún patriarcón hará la revolución! Reflexiones sobre las relaciones entre capitalismo y patriarcado” en Gabbert, K. y Lang, M. (eds.) *¿Cómo se sostiene la vida en América Latina? Feminismos y re-existencias en tiempos de oscuridad*, Quito, Abya-Yala / Fundación Rosa Luxemburgo, pp. 33–49.
- Segato, R. (2003) *Las estructuras elementales de la violencia: contrato y status en la etiología de la violencia*, Brasilia, Universidad de Brasilia.
- Svampa, M. (2015) “Feminismos del Sur y ecofeminismo” en *Nueva Sociedad*, n° 256, pp. 127–131.
- Svampa, M. (2019) “El Antropoceno como diagnóstico y paradigma. Lecturas globales desde el Sur” en *Utopía y Praxis Latinoamericana*, vol. 24, n° 84, pp. 33–53.
- Valera, L. (2020) “El retorno de la naturaleza: la ética ambiental y la cuestión antropológica contemporánea” en *Trans/Form/Ação*, vol. 43, n° 2, pp. 171–188.
- Viveiros de Castro, E. (2004) “Perspectivismo y multinaturalismo en la América Indígena” en Surrallés, A. y García Hierro, P. (eds.) *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*, Copenhagen, IWGIA (Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas), pp. 37–80.

Weber, A. (2019) *Enlivenment. Toward a Poetics for the Anthropocene*, Cambridge (MA), The MIT Press.

Recepción: 16-6-2025

Aceptación: 29-12-2025